

Roberto Vasconcelos Novaes

**O FILÓSOFO E O TIRANO:
POR UMA TEORIA DA JUSTIÇA EM PLATÃO**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia do Direito

Área de concentração : Filosofia do Direito

Orientador : Prof. Dr. Arthur José Almeida Diniz

Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte

Faculdade de Direito da UFMG

2004

RESUMO

A *República* preocupa-se com a justiça como idéia e como virtude, dentro da problemática levantada pela crise ética grega do século V a.C. Para tanto, descreve Platão a fundação de duas cidades nas quais se inscrevem os questionamentos e o saber ético de sua época, e de uma terceira, na qual verificam-se os parâmetros segundo os quais a resposta poderia ser encontrada. Oferecidas as condições da justiça na figura do filósofo, a injustiça é então abordada em sua antítese, o tirano. Os principais argumentos deste roteiro foram percorridos segundo o paradigma de Schleiermacher e o método hermenêutico de Betti. Na obra, Platão não oferece explicação própria da idéia de justiça, mas limita-se a assumir a concepção grega de justiça como harmonia. Quanto à virtude, primeiro Platão demonstrou a situação humana entre a transcendência da razão universal que a ele se apresenta na idéia do Bem e a imanência da razão individual, instrumento de acesso àquela. Decorrem dessa situação os dois valores fundamentais da *República*, a liberdade do agente e a igualdade entre os homens, que se reconhecem e vêem-se mutuamente nesta posição. A concepção tradicional da virtude da justiça como especialização é superada, e torna-se consciência da tensão entre a transcendência e a imanência da razão, ao mesmo tempo que possibilita o acesso à idéia de justiça, ao tomar como balizas a liberdade de autonomia e a igualdade. A filosofia é o caminho para a consciência, e o Filósofo o homem consciente. O Tirano é a pessoa inconsciente, mas continua responsável por seus atos, já que todo homem possui livre arbítrio e, portanto, dever de tornar-se consciente.

ABSTRACT

The main issues of the *Republic* are the justice as idea and as virtue, in the context of the questions raised by the Greek ethical crisis of the 5th century b.C. Therefore, Plato describes the foundation of two cities in which are inscribed the problems and the ethical wisdom of his time, and of a third one, in which are verified the parameters of the answer to those questions. The conditions for justice are shown in the figure of the Philosopher, and the ones for injustice, in his antithesis, the Tyrant. The main arguments of this work have been followed based in Schleiermacher's paradigm and in Betti's hermeneutic method. In this work, Plato does not offer his own explanation for the idea of justice, but assumes the Greek conception of justice as harmony. Concerning the virtue, first Plato demonstrates the human situation as placed between the transcendence of the universal reason that to men shows itself as the idea of Good and the immanence of the individual reason, which is the instrument of access to the first. From this placement two fundamental values arise, the freedom of the agent and the equality amongst men, when all recognize themselves and the others in this same position. The traditional virtue of justice as specialization is overruled, and becomes the conscience of the tension between the transcendence and the immanence of reason, at the same time that this conscience allows the access to the idea of justice, regulated by freedom as autonomy and by equality. Philosophy is the path to the conscience, and the Philosopher is the conscious man. The Tyrant is the unconscious person, but he remains responsible for his acts, because every man has free-will and, therefore, the duty to become conscious.

SUMÁRIO

1) INTRODUÇÃO.....	5
2) PLATÃO E O MUNDO CONTEMPORÂNEO.....	11
3) O SURGIMENTO HISTÓRICO DA ÉTICA.....	23
3.1) Fenomenologia do ethos.....	24
3.2) O saber ético grego e a crise do ethos aristocrático.....	27
3.3) Os sofistas.....	32
3.4) Sócrates.....	36
4) A INTERPRETAÇÃO DOS DIÁLOGOS.....	47
4.1) Sobre a interpretação em geral dos diálogos.....	49
4.2) Sobre a interpretação dos mitos platônicos.....	67
5) POR UMA TEORIA DA JUSTIÇA.....	82
5.1) Análise do saber ético tradicional – Céfalo e Polemarco.....	86
5.2) A percepção da crise pelo saber ético – Trasímaco.....	100
5.2.1) A justiça como a conveniência do mais forte.....	100
5.2.2) Quem é mais feliz, o homem justo ou injusto?	113
5.3) A percepção filosófica da crise – Gláucon e Adimanto.....	117
5.3.1) A definição da justiça como convenção.....	123
5.3.2) A justiça como bem penoso em si – o anel de Giges.....	125
5.3.3) O homem injusto é o mais feliz.....	135
5.3.4) A angústia de Adimanto.....	141
5.4) A sistematização da Ética grega.....	144
5.4.1) A cidade de Sócrates e a cidade de Gláucon.....	148
5.4.2) A cidade de Gláucon como antropologia filosófica.....	155
6) A TERCEIRA FUNDAÇÃO: A CIDADE DOS FILÓSOFOS.....	180
6.1) A cidade de Gláucon como modelo.....	181
6.2) Os reis-filósofos (ou os filósofos-reis).....	186
6.3) O filósofo e a filosofia.....	191
7) DO FILÓSOFO AO TIRANO.....	216
7.1) Perspectivas de leitura do trecho.....	217
7.2) As formas de governo e a corrupção do homem.....	220
8) CONCLUSÕES.....	236
9) REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	238
9.1) Principais.....	238
9.2) Secundárias.....	240

APÊNDICE – tradução das citações em língua estrangeira.....	247
--------------------------------------------------------------------	------------

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Circularidade causal do <i>ethos</i>	26
Figura 2 – A estrutura psíquico-política.....	175
Figura 3 – Elementos da gnoseologia do mundo sensível.....	200
Figura 4 - A linha dos níveis do real (<i>República</i> , VI, 509e-511e).....	202
Figura 5 – O mito da caverna (<i>República</i> , VII, 514a-518b).....	205
Figura 6 – Quadro sinóptico – Bem, linha e caverna.....	211
Figura 7 –As formas de governo e a corrupção do homem.....	222

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Correspondência entre as partes da cidade, da alma e as virtudes. (<i>República</i> , IV, 441c-443c).....	170
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

1) INTRODUÇÃO

“Todos os que sentimos um dia a vocação da vida filosófica ouvimos a voz antiga, vinda das claras aléias do jardim de Academos, que nos falava mais ou menos assim: Hoje te chamo a entrar noutra família, onde cada filósofo é teu irmão, onde é comum a todos a vigília, sob o pórtico severo onde rebrilha, o ideal metafísico de Platão.”

Henrique Cláudio de Lima Vaz¹

Platão padece do mal dos grandes nomes, que torna alguém muitíssimo evocado, mas pouco estudado e compreendido. Sua influência na cultura ocidental é onipresente, o que faz com que, de uma forma ou de outra, todos nós sejamos dele íntimos. Esta intimidade que nos aproxima do grande mestre também ofusca sua grandeza, pois, vez por outra, ousamos corrigir e duvidar de Platão, como quem se sente à vontade para aconselhar a um velho amigo. Platão ainda é aquele amigo humilde e sereno, aquele antigo e experiente companheiro com quem sempre podemos contar, que conversa conosco com palavras leves que tornam leves pensamentos densos e profundos. Ele tem a paciência do sábio que não se ofende com a arrogância dos jovens e que, mesmo agredido, mesmo desrespeitado, deixa a mão estendida e nos leva aonde sozinhos dificilmente chegaríamos. É bom interpretar corretamente a célebre advertência aristotélica quando disse que Platão era amigo mas mais amiga era a verdade. Não devemos vê-la como o incauto e sentirmo-nos autorizados a desprezar Platão. Devemos sim lembrar que esta deferência a mais ninguém foi prestada pelo estagirita. Antes de ser

uma crítica, trata-se da declaração de respeito e admiração pela obra do mestre. Nossa abordagem da obra platônica reveste-se do mesmo espírito, que busca, antes de mais nada, compreender suas razões, evitando precipitar-se nas controvérsias.

A motivação para o presente estudo advém do sombrio diagnóstico que Lima Vaz faz do mundo contemporâneo². Segundo o jesuíta, a civilização ocidental enfrenta paradoxo de cuja resolução dependem seus rumos. Por um lado, a inacreditável produção de bens materiais atesta a cada vez mais rápida humanização da natureza, transformando-a em cultura. Por outro, essa produção vem acompanhada do progressivo esvaziamento dos valores espirituais que sempre orientaram o caminhar do ocidente. Dentro deste quadro, não há razão na aquisição cada vez maior de bens materiais, a não ser a própria aquisição. O homem torna-se, destarte, não mais orientado por fins, mas somente impulsionado por seus móveis sensíveis e instintivos³. Resulta desta perspectiva o relativismo ético que oscila entre o utilitarismo, ética de situação, e o hedonismo, ética do prazer⁴. O direito deixa de ser o garantidor e universalizador do *ethos* e passa a variar segundo critérios efêmeros de conveniência e produtividade. O conteúdo da lei pode ser qualquer um, desde que atenda à acumulação pura e simples de riqueza e à satisfação do

¹ VAZ, 1993, p. 182.

² O diagnóstico de uma crise ética contemporânea sem precedentes perpassa praticamente toda a obra de LIMA VAZ, mas especialmente seus *Escritos de Filosofia*. (Cf. Bibliografia)

³ Nas palavras do eminente filósofo ouropretano: “O paradoxo reside aqui na aparente violação de uma lei fundamental do processo de criação cultural e que está na origem do fenômeno histórico do *ethos*, a saber, a lei que prescreve ao ser humano criador de seu mundo, que é o mundo da cultura, a necessidade de uma ordenação normativa de sua atividade criadora em termos de bens e fins que atendam ao imperativo ontologicamente primeiro de sua auto-realização” (LIMA VAZ, 1999, v.4, p. 8)

⁴ Assim comenta o pensador mineiro: “Um relativismo universal e um hedonismo que não conhecem limites: eis os padrões de avaliação e comportamento hoje dominantes e cujos efeitos devastadores na vida de indivíduos e sociedades nos surpreendem e nos inquietam.” (LIMA VAZ, 1999, v.4, p. 8)

consumo sem limites e sem sentido. O indivíduo torna-se indefeso frente os sabores do Estado e os arbítrios dos governantes; na ordem internacional, os Estados militarmente mais fracos ficam submetidos à incessante acumulação material das nações poderosas. Mais do que urgente, portanto, retomar a longa tradição do pensamento ético ocidental na busca de uma saída para a difícil aporia de nossa civilização, manifestada em suas formas mais agudas em todo o pensamento niilista⁵.

O primeiro passo de nosso trabalho foi então o demonstrar a relevância do retorno à filosofia platônica. Se a tarefa da filosofia do direito é fornecer os fundamentos do direito positivo, enquanto ordem social justa, necessariamente ela deve empreender investigação dos pilares axiológicos que se põem como parâmetros de crítica e justificação de qualquer ordenamento. Como sempre é possível se perguntar sobre o porquê de ser retornar ao passado, ou sobre a possibilidade de reinvenção no aqui e agora dos valores, a demonstração da compreensão da historicidade do pensamento e da cultura é exigência lógica. No capítulo dois buscamos explicitar, segundo inspiração hegeliana, que a cultura e a filosofia não começam do vazio a cada manhã, mas que carregam em cada momento histórico os episódios anteriores, e não podem ser compreendidas sem o retorno às suas origens. Aliás, como Platão mesmo dizia, na infância são impressas de maneira mais duradoura as experiências⁶. Platão encontra-se nos primórdios da Ética ocidental, e recuperá-la significa voltar à fonte de nossos valores.

⁵ Sobre o niilismo, ver a eficiente síntese histórica de VOLPI. Cf. Bibliografia.

⁶ “**Sócrates** – Ora, tu sabes que, em qualquer empreendimento, o mais trabalhoso é o começo, sobretudo para quem for novo e tenro? Pois é sobretudo nessa altura que se é moldado, e se enterra a matriz que alguém queira imprimir numa pessoa?” (*República*, II, 377a-b)

No capítulo três, expusemos, preliminarmente, os conceitos fundamentais da Ética, segundo Vaz para, logo em seguida, passarmos à rápida digressão histórica, mostrando na Grécia do século V a.C. o surgimento da ciência do *ethos* e o desenvolvimento das condições da Ética platônica. Este momento foi o ponto de partida próximo do pensamento de Platão e o nascedouro consciente das categorias e aporias fundamentais da Ética antiga. Assim, trataremos nesta parte do saber ético arcaico grego, da sofística em geral e terminaremos com o pensamento socrático⁷.

Em quarto lugar, redigimos capítulo dedicado à exposição do método que nos utilizamos para a interpretação do *corpus platonicum*.

Uma vez preparado o terreno para a análise da *República*, são necessários alguns esclarecimentos sobre nosso título. Nele propusemos uma teoria. E teoria, sem maiores pretensões terminológicas, é o saber superior que desvela, que descobre, oferece o mundo ao pensamento sistemático. Falamos da teoria como Platão em sua autobiográfica *Carta VIII*, ao referir-se ao conhecimento elevado que abre a realidade ao homem de maneira definitiva, incorporando-se de forma indelével ao conjunto das experiências, “subitamente, como luz que se acende de uma faísca, ele nasce na alma e alimenta-se a si mesmo” (341c). Teorizar é ser capaz de assumir a complexidade do real na simplicidade do sistema, de maneira tal que aquela torne-se transparente e este aquisição permanente. Dizia Platão que “não há perigo de que alguém esqueça essas

⁷ Os filósofos anteriores (chamados pré-socráticos) e os sofistas, embora significativos para o platonismo, não produziram uma Ética propriamente dita. Sobre eles diremos algo na medida em que suas concepções importem na elucidação da interpretação da República e na formação da doutrina platônica.

coisas, uma vez que tenham sido bem impressas na alma, pois que se reduzem a proposições extremamente breves” (*Carta VII*, 344e).

A *República* é a exposição mais importante da Ética platônica, assumindo a forma de *teoria da justiça*. Todos os temas nela abordados tem como objetivo formar o corpo desta teoria e traçar as bases para a descrição e fixação de normas para o agir humano. Mas como querer abordar o pensamento de Platão de uma só vez é esforço gigantesco, optamos por não peremptoriamente afirmar que já temos em nossas mãos toda sua Ética, e contentamo-nos em buscar os elementos que julgamos essenciais, de onde decorre o caráter propositivo o trabalho.

Assim, nosso objetivo geral é determinar o fundamento da Ética platônica conforme exposta na *República*, enquanto articulação da idéia e da virtude da justiça, tendo em vista o contexto histórico filosófico da crise do *ethos* grego. A exposição destes dois elementos, idéia e virtude, é feita indiretamente na obra, por meio da construção sucessiva de três cidades, de modo que cada uma estabelece e critica os componentes dos conceitos, ao mesmo tempo em que insere a experiência histórica no conjunto das reflexões. O capítulo quinto é dedicado à recuperação dos argumentos da obra que põem a percepção e problematização da crise ética, e à reconstrução dos conceitos segundo a experiência histórica grega e a filosofia socrática. O capítulo sexto analisou a crítica platônica a estes conceitos, e a conseqüente redefinição dos temas. Nele apreciamos a exposição indireta da articulação que se dá na figura radical do Filósofo, aquele que é virtuoso pois conhece a idéia. No sétimo capítulo, analisamos a desarticulação dos conceitos, representada pelo Tirano, injusto pois ignorante.

Alguns esclarecimentos quanto à forma. Primeiro, na citação do texto platônico, destacamos o nome do diálogo e o número em algarismos romanos do livro (caso da *República* e das *Leis*) e, em seguida, utilizamo-nos do padrão internacional, segundo a antiga edição de Stephanus de 1578, que compreende o número da página e a posição na coluna. Dentro de um mesmo parágrafo de nosso texto, quando fizemos várias referências seguidas ao mesmo diálogo, abstivemo-nos de repetir o nome da obra. Segundo, utilizamo-nos, para a *República*, da tradução de Maria Helena da Rocha Pereira e, para os demais textos, preferencialmente das traduções de Carlos Alberto Nunes. Deve ser prestada aqui a devida homenagem ao trabalho heróico de tradução solitária por ele empreendido dos *diálogos*. Na ausência das traduções do último, usamo-nos de outras disponíveis, segundo a listagem bibliográfica. Terceiro, em alguns diálogos Platão apõe o nome do falante à frente de cada fala, em outros não. Independentemente do texto original, iniciamos as citações de Platão com a indicação do falante por motivos de clareza. Quarto, desculpamo-nos pela ausência da acentuação nas palavras em grego, mas esclarecemos que tanto se deveu à inexistência de editor de texto que fosse capaz de fazê-lo. Nossos computadores são configurados segundo o sistema internacional, baseado no inglês, mas aceita os nossos sinais gráficos tradicionais, como os acentos grave, agudo, circunflexo, trema, cedilha, til, entre outros. A acentuação grega exige muitos outros, como os espíritos e o iota adscrito, incompatíveis com o software de letra grega (MS Symbol) disponível. A acentuação correta somente é possível em sistemas gráficos profissionais. Finalmente, na transliteração das palavras gregas para o alfabeto latino, utilizamo-nos da regra mais simples, a que se baseia na pronúncia denominada erasmiana, mas igualmente evitamos a acentuação, de modo a seguir a ausência acima referida.

2) PLATÃO E O MUNDO CONTEMPORÂNEO

“Não se trata de ocorrências ou opiniões que cada um tenha descoberto segundo a particularidade de seu espírito e se tenha imaginado, segundo seu livre arbítrio. Mas ao considerarmos aqui a atividade pura e a necessidade do espírito, há que existir também no movimento total do espírito pensante uma conexão necessária e essencial. Com esta crença no espírito do mundo é que devemos nos aproximar da história e, especialmente, da história da filosofia.”
G. W. F. Hegel⁸

Não são desarrazoados aqueles que se perguntam qual a relevância do estudo de um autor antigo, se ele pode auxiliar na compreensão do homem e do mundo de hoje, se sua obra não seria mera curiosidade histórica de tempos esquecidos e longínquos. Sem razão são aqueles que, antes de refletir seriamente sobre tais questões, ou atribuem ao passado uma autoridade inegável, ou apressam-se em descartá-lo com peça de velharia.

É prudente enfrentar, mas com a alma bem disposta, a questão do valor dos clássicos no nosso mundo conturbado. Não são aceitáveis para nós, portanto, nem aqueles tipos de discursos que começam com afirmações do tipo: “É inegável o valor de Platão...”, bem como também não o são aqueles que simplesmente afirmam que a filosofia grega está superada e não mais nos diz respeito. Ambos caem na singela retórica acadêmica. Os primeiros, atém-se ao simples argumento de autoridade, forçando o ouvinte a aceitar como evidentes pressupostos ocultos. Os segundos, ao argumento *ad*

⁸ HEGEL, 1983, p. 23.

hominem, e evitam o enfrentamento de problemas não tão óbvios e de difícil resolução. Afinal, se um mero passar de olhos sobre o hoje e o ontem nos mostra tanto identidades quanto diferenças políticas, sociais e econômicas, podemos nos indagar em que medida o nosso mundo é distinto da antiga Grécia e até que ponto as reflexões forjadas naquela outrora nos dizem respeito. De forma direta: será que Platão, pode ajudar a explicar o Brasil de hoje, o Brasil de nosso presente histórico, que sofre de todas as mazelas da desigualdade, da miséria, da fome, uma terra com a qual, nem nos dias de maior clarividência e inspiração, nenhum adivinho grego ousou sonhar?

Em suma, podemos nos perguntar: Qual a relevância de Platão para a filosofia e para o direito contemporâneos?

Buscaremos responder a esta indagação dentro das perspectivas de nosso tema. Este capítulo é, em verdade, a justificativa de nossas pesquisas. Foge ao nosso propósito criar uma metodologia da história da filosofia, mas na medida em que nossas investigações centram-se em um autor clássico, julgamos necessário abordar a relação entre o passado e o presente. Demonstrando esta ligação, acreditamos que nosso tema ganhe em profundidade e clareza; sem ela, temeríamos parecer diletantes exploradores de uma erudição vã.

Para iniciar nossa reflexão diremos que estudar Platão é estudar a história da filosofia. Esta afirmação não é tão singela quanto parece. Fazê-la significa dizer que existe filosofia, que ela tem história e que Platão faz parte desta história. Dentro dela, estão implícitas as seguintes perguntas: Como podemos ver a obra de Platão como filosofia e

em que medida a filosofia platônica aproxima-se do que hoje chamamos e queremos com a filosofia?

A história da filosofia somente é possível se se assume um mínimo núcleo de continuidade entre as diversas épocas e pensadores. Olhar para o passado e dizer que isto ou aquilo é filosofia é enxergar a identidade entre o que o presente chama de filosofia e a obra de autores do passado. Até mesmo um ceticismo total e destruidor, que duvida da razão e da história da filosofia e que, via de regra, mostra como prova desta fraqueza a imensa variedade de sistemas filosóficos, trai-se e restabelece a força da razão e a história de filosofia⁹. Acontece que a negação das capacidades da razão é fruto do trabalho da própria razão e a negação da continuidade da história da filosofia é assunção desta mesma continuidade, na medida em que julgar o outro como diferente implica necessariamente ver no outro algo de si. Afinal, alegar a variedade e aparente contraditoriedade dos sistemas filosóficos e negar a possibilidade da filosofia a partir de tanto significa pressupor um conceito de filosofia e, de uma forma ou de outra, relacionar com ele cada um dos sistemas apreciados.

Entretanto, não queremos aqui afirmar que o caminho do pensamento seja retilíneo e sem paragens mais demoradas. Mas o caminho do pensamento é indissociável da tradição. E seguir a tradição filosófica é, por sua vez, a assumir que cada época da história e do pensamento carregam dentro de si seu passado, que cada etapa da

⁹ Assim comenta Hegel sobre este tipo de refutação da própria possibilidade da filosofia: “Uma prova da experiência é que as diferentes filosofias caíram em contradição umas com as outras. Esta imagem das diferentes filosofias contraditórias é a representação mais superficial da história da filosofia. E assim esta *(continua na próxima página)*”

humanidade é passo decisivo e condicionante do momento seguinte. O passado não é, assim, mero conjunto de erros que mereçam unicamente o olvido, mas formador de próximo momento da história, enquanto o hoje é composto pelo seu momento atual e pelo seu caminho¹⁰.

Várias são as encruzilhadas da história da filosofia, aqueles momentos nos quais a reflexão sobre os desenvolvimentos anteriores parece apontar para o esgotamento da própria filosofia. Entretanto, essa mesma reflexão sobre os descaminhos os assume dentro de si mesma e desta assunção brota a nova trilha de desenvolvimento. A filosofia Platônica, aliás, talvez seja o primeiro exemplo do enfrentamento dos problemas de uma grande encruzilhada. As contradições da filosofia naturalística, ao invés de levarem ao simples abandono da filosofia da *physis*, foram o impulso que levou Platão a elaborar seu sistema da filosofia da natureza, enquanto metafísica do objeto, como nos mostra o roteiro exposto no Fédon (96a – 102a). Platão, sempre tão rico em imagens, ilustrou o movimento de assunção e superação do passado no presente com a metáfora da segunda navegação (δεύτερος πλους). A primeira navegação, segundo a comparação náutica, seria a parte mais fácil da jornada, feita com a força dos ventos. Corresponderia à fase naturalística da filosofia grega, na qual as investigações filosóficas teriam se baseado apenas na aparência das coisas, na impressão imediata dos sentidos. Quando os ventos acabam e o barco deriva sem movimento, seria preciso empreender esforço mais árduo,

diversidade é utilizada da maneira mais absurda para desacreditar a filosofia.” (*Introdução à História da Filosofia*, 1983, p. 16)

¹⁰ Diz Hegel: “Com efeito, a Coisa mesma não se esgota em seu fim, mas em sua atualização; nem o resultado é o todo efetivo, mas sim o resultado junto com seu vir-a-ser.” (*Fenomenologia do Espírito*, 1999, v. 1, p. 23)

desta vez com os remos. Ou seja, quando os sentidos não mais fossem capazes de solucionar as questões da filosofia, o filósofo prosseguiria sua busca a partir das forças da razão mesma, independentemente da experiência. Ou seja, Platão enxergou no esgotamento das possibilidades de desenvolvimento da filosofia naturalística a necessidade da formulação de um novo método para a filosofia. Mas é bom ressaltar que o barco platônico (a própria filosofia) não retorna ao porto e inicia do nada novo percurso, mas continua o esforço anterior na medida em que o nega e o assume no novo. Do esgotamento e da aparente insolubilidade das contradições entre o pensamento eleático e heraclítico, Platão elabora a doutrina das formas, buscando conciliar o fluxo de Heráclito com a imutabilidade do ser eleático.

Este método não está presente somente na metafísica platônica, nem somente deriva de uma necessidade de conciliação de duas doutrinas antagônicas anteriores. A maiêutica socrática, conforme relatada na *Apologia*, deixa de ser em Platão simples forma de discussão para tornar-se método filosófico. O passado, na forma da opinião corrente, é o ponto de partida da quase totalidade dos argumentos platônicos. O passado, submetido às forças da crítica racional, inscreve a historicidade da Grécia na filosofia platônica, de maneira que a racionalidade imanente à opinião dos homens torne-se razão conscientemente refletida. Como salienta Vaz ao lembrar-se de Hegel, até mesmo a mais profunda e radical tentativa de reformulação da sociedade antiga com base na razão, representada pela *República*, traz em si a marca da história helênica, já que a *República* inicia-se com a apreciação e negação da opinião comum sobre a justiça e injustiça, e a cidade

subseqüente é construída com base nas categorias tradicionais da virtude grega, que, além da própria justiça, eram a coragem, a temperança e a sabedoria¹¹.

Assim, estudar os momentos históricos da filosofia não significar coletar um imenso conjunto de opiniões contraditórias, mas estudar cada momento do pensamento em relação ao conceito de filosofia, qualquer que ele seja. Num rapidíssimo repassar podemos resumir a filosofia grega até Platão em três grandes estágios. Primeiramente, com os pensadores ditos naturalistas, ela surgiu da apreciação da natureza. Até aí, a filosofia poderia ser definida como a constante busca do homem de submeter a *physis* às forças da razão filosófica, em contraposição à explicação mítica da natureza. Como segunda etapa, já na sofística, a filosofia passa a lidar também com mundo humano, suas instituições e sua organização. A partir de Platão, a razão enxergou que tudo que havia até então transformado em seu objeto, tanto natural quanto cultural, era parte de si mesma. Ela então colocou-se como objeto do seu próprio estudo e, além da física e da ética, produziu também a lógica. Assim, a formação do conceito ocidental de filosofia, aquele conceito a que nos referimos anteriormente como pressuposto da história da filosofia, somente pode ser entendido como a da tomada de consciência da própria racionalidade do homem, ou seja, como o caminho do *logos* na descoberta da logicidade do mundo¹².

¹¹ “É necessário, no entanto, ter presente o fato histórico indiscutível de que a Ética nasce do seio do *saber ético*. A tarefa que se propõem os fundadores da Ética e, de modo exemplar Aristóteles, é a de encontrar uma nova forma *lógica*, uma nova estrutura *gnosiológica*, e novos *fundamentos* racionais para o *saber ético* já codificado no *ethos* da tradição. Mesmo o intento mais audaz de reestruturação do saber ético tradicional, empreendido por Platão na *República*, permanece, como viu Hegel, em referência constante ao *ethos* da *polis* grega; e é a racionalidade nele imanente que é submetida por Platão às exigências de um novo paradigma de razão.” (VAZ, 1999, v. 4, p. 46)

¹² Estudar a história da filosofia somente como coletânea de opiniões é algo inútil, conforme o dizer de Hegel: “Se a história da filosofia é considerada como uma compilação causal de pensamentos e opiniões, é algo inútil ou, pelo menos, não apresenta um interesse erudito. Ser erudito quer dizer: ter conhecimento (*continua na próxima página*)”

Mas como a razão se revela processualmente ao homem, a finalidade da a história da filosofia é descobrir a própria razão em cada um de seus momentos. Assim, estudar a história da filosofia significa estudar a marcha necessária da razão na descoberta de si mesma.

O estudo da história da filosofia e da perenidade da filosofia não trata-se, portanto, de constatação empírico-indutiva que diz “sempre se fez alguma forma de filosofia, então a filosofia é perene”. Isto seria mero nominalismo. Pelo contrário, trata-se de extrair desta história a própria razão que nela se mostra, e descobrir no próprio homem racional as causas de seu filosofar. Platão afirma que a filosofia é causada pela própria razão enquanto traço distintivo do homem, conforme pode-se depreender das palavras do sábio egípcio a Sólon no *Timeu*, quando o primeiro diz que mesmo que a civilização seja destruída infinitas vezes, em cada ciclo de reconstrução brotará novamente a filosofia¹³. Afinal, o homem é em si racional e seu destino é redescobrir infinitamente

de coisas estranhas; e conhecer ruínas é tido ordinariamente como privilégio dos mais sábios. Pode não ter interesse para o próprio espírito nem para a verdade ocupar-se com as opiniões dos outros. Não há nenhum interesse em que as filosofias sejam tidas como simples opiniões.” (*Introdução à História da Filosofia*, 1983, p. 20)

¹³ O personagem Crítias relata a suposta conversação entre Sólon e o sábio do Egito: “Então um sacerdote de idade muito avançada lhe falou: Sólon, Sólon, os helenos são eternas crianças! Vós helenos nunca envelheceis. Ouvindo-o assim manifestar-se perguntou: que queres dizer com isto? Tendes a alma sempre jovem, respondeu; pois nela não abrigais opiniões baseadas em velhas tradições, nem conhecimentos encanecidos pelo tempo. E a razão é a seguinte: sempre houve no passado, e há de haver no futuro numerosas e variadas destruições de homens; as mais extensas, por meio da água ou pelo fogo, e as menores, por mil causas diferentes.” Mais adiante, após descrever as várias formas de destruição e dizer que os egípcios guardaram estas informações por serem protegidos das desgraças pelas benesses do Nilo, o sacerdote conclui: “A esse modo, como se fôsseis criancinhas, recomeçais outra vez do ponto de partida, sem que ninguém saiba o que se passou na antigüidade, tanto aqui como entre vós mesmos. [...] Já houve tempo, Sólon, muito antes da maior das destruições por água, em que a cidade que é hoje Atenas foi a mais valorosa na guerra e a que mais se distinguiu em matéria de legislação. Ao que se diz, seus feitos heróicos e suas instituições políticas foram as mais belas de que já tivemos notícia embaixo do céu.” (*Timeu* - 22b-23d)

aquilo que é desde o início¹⁴. Desta forma, a razão humana, que se mostra em Platão como núcleo antropológico do homem no conceito de alma, é razão absoluta e imutável, o que nos permite identificar todos os homens uns com os outros em cada época histórica, e mesmo qualquer homem ainda que fora de nossa história (e este é o homem hipotético dos ciclos de destruição e reconstrução da civilização). Não é sem menos que Platão afirma amiúde a imortalidade da alma, que já contemplou, na famosa imagem do *Fedro* (247c), o lugar acima do céu e, portanto, o conhecer é o lembrar da verdade eterna. Imortal é alma no sentido de que a razão que em nós habita é imortal, e sempre o mesmo e igual a si mesmo, e conhecer não é outra coisa senão retomar a verdade da razão que já temos desde o início. A reminiscência enquanto método da filosofia é o lembrar-se ou tomar consciência da própria racionalidade, que abre-se para o indivíduo como transcendência imortal de sua corporeidade passageira. Aliás, a passagem mais célebre da filosofia de Platão é justamente a caminhada do homem do interior da caverna (ou seja, da exterioridade do conhecimento sensível) para o luminoso sol da razão, momento de seu reencontro com a racionalidade, conforme narrada no livro VII da *República*. Neste panorama se situa a forte imagem socrático-platônica de que a filosofia, como no *Fédon*, é um preparar-se para a morte, ou seja, o reencontro com a pura razão fora do corpo, e que filosofar é despertar. O que difere de homem para homem, de época para época, é somente o grau de consciência da racionalidade. Assim, em Platão, a razão imanente ao ser humano é própria condição de possibilidade da tomada de sua consciência, é condição de possibilidade da história da filosofia. A historicidade da filosofia está inscrita no grau

¹⁴ No dizer hegeliano: “Segundo Aristóteles, se pode dizer que no simples que é em si, na *dynamis*, potência, na aptidão, está contido tudo o que há de desenvolver-se. Na evolução não pode descobrir-se (continua na próxima página)

de consciência que cada homem e cada época tem de sua racionalidade, mas a razão em si é imutável e anistórica e, portanto, causa de seu revelar-se. Não existe na filosofia pensador mais certo do que o outro, sistema filosófico superado ou opinião equivocada. O que existe é a constante assunção do passado no presente, de forma que cada uma das filosofias em cada época foi momento necessário para o revelar-se da razão.

Mas é chegado o momento de referirmo-nos diretamente às indagações feitas no início da seção. O que nos permite ver a filosofia Platônica enquanto tal e aproximá-la do pensamento filosófico atual é a própria imutabilidade da razão que se revela a si mesma. Podemos estudá-la na medida em que compartilhamos da mesma razão universal e imutável. Mas as nossas considerações levaram-nos mais adiante do que aquilo que havíamos no início questionado. Compartilhar a mesma razão e dizer que ela se mostra historicamente implica dizer que as aporias do presente na descoberta do *logos* somente são possíveis porque cada momento anterior foi um revelar da razão, e por este são condicionadas. A razão é causa da história, mas somente na história ela pode ser vista e encontrada. Desta forma, a filosofia platônica é tão filosofia quanto o pensamento contemporâneo; entretanto, enquanto momento do revelar-se da razão anterior ao nosso, a filosofia platônica é condicionante de toda a filosofia posterior, de toda a história até o presente. Toda a filosofia depois de qualquer filósofo é uma tentativa da solução dos problemas por ele postos e, portanto, toda a filosofia autêntica depois de Platão, no dizer de Vaz, é um reencontro com o platonismo¹⁵. A identidade que a filosofia contemporânea

nenhuma outra coisa senão o que existe já em si.” (*Introdução à História da Filosofia*, 1983, p. 34)

¹⁵ Assim comenta Vaz: “No entanto, a história de quase dois milênios e meio da *pragmateia* filosófica do ocidente, a começar pelos discípulos imediatos de Platão e pelo maior deles, Aristóteles, nos mostra que o (continua na próxima página)

guarda com o platonismo não é somente uma identidade causal, derivada do fato de que a razão é motor de toda a filosofia; mas também é uma identidade temática, na medida em que o platonismo condiciona os assuntos de todo o pensamento posterior.

A ética filosófica é divisão da filosofia, que trata, podemos definir provisoriamente, da fundamentação racional da *praxis* humana. Como trata-se de saber regional, a história da ética observa o mesmo comportamento da história da filosofia. Se a história da filosofia identifica os momentos da razão no esforço de buscar a si mesma, a história da ética nos mostra o esforço da razão na busca da fundamentação última de suas estruturas enquanto razão prática.

Parafraseando nossas próprias sentenças, estudar a ética Platônica significa estudar as raízes e posteriores condicionamentos de todo o pensamento ético ocidental. A ética se insere dentro do quadro geral da filosofia por nós anteriormente exposto sob os auspícios de Hegel, como tomada de consciência da própria racionalidade, na medida em que é tomada de consciência da razão imanente aos costumes, das estruturas e causas do agir.

gesto inaugural de toda a decisão autêntica de filosofar dentro da nossa tradição é um encontro ou reencontro com Platão. Platão é o gênio tutelar da cidade dos filósofos e seu pensamento é o pórtico por onde se entra nessa cidade que cresceu até tornar-se a *megalópolis* de idéias e sistemas por onde hoje andamos e muitas vezes nos perdemos.” (Platão revisitado. Ética e metafísica nas origens platônicas. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 20, n. 61, abril-junho 1993, p. 182) Vaz ainda comentava de maneira eloqüente que a história era carrasco impiedoso, e que a ela sobrevivia somente aquilo que realmente possuísse valor. Somente o fato de se falar da filosofia grega nos dias de hoje, já seria prova de sua importância. Exemplificava ainda com o declínio da astrologia, disciplina tão cultuada outrora, e a ascensão da astronomia, mostrando como que um corpo de conhecimentos morre na preocupação dos homens diante de outro que lhe é superior. A astrologia hoje não é mais que curiosidade de folhetim, enquanto que a astronomia é um dos campos de pesquisa científica dos mais sofisticados e importantes [Anotações em sala de aula. 2001. (Instituto Santo Inácio, Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Dep. de Filosofia, Belo Horizonte, MG, Brasil)].

Como toda a filosofia, entretanto, é histórica, e a compreensão da ética enquanto disciplina filosófica necessita do estudo de seu surgimento. O imenso esforço milenar da filosofia não foi jornada que se iniciou pelo bel-prazer de umas mentes iluminadas que, como se não tivessem nada melhor para fazer, resolvessem filosofar. Ele brotou do solo grego como abandono de uma explicação mítica do mundo. Da mesma forma, a ética não surgiu do corpo da filosofia senão por uma necessidade interior do próprio espírito grego de compreender a realidade humana da Grécia. O alcandorado milagre grego é o início da construção deste novo universo de razão. Questionar o mundo e o papel do homem no mundo e não contar senão com as forças da própria razão é deixar o porto tranqüilo da infância mítica da humanidade e adentrar o mar da filosofia. A submissão do *ethos*, tanto no seu aspecto social como individual, às forças do *logos* demonstrativo inaugura um novo capítulo na história do pensamento ocidental. Inaugura a ciência do *ethos*, a Ética¹⁶. A filosofia¹⁷ que surgiu como esforço de submissão do todo

¹⁶ Sobre uma distinção entre Ética e Moral devemos lembrar que: “O vocábulo moral, tradução do latim *moralis*, apresenta uma evolução semântica análoga a do termo ético (a). Etimologicamente a raiz de *moralis* é o substantivo *mos* (*mores*) que corresponde ao grego *ethos*. [...] Mas já desde a época clássica, *moralis*, como substantivo ou adjetivo, passa a ser a tradução usual do grego *ethike* e este uso é transmitido ao latim tardio e, finalmente, ao latim escolástico, prevalecendo o seu emprego tanto como adjetivo para designar uma das partes da Filosofia ou qualificar essa disciplina filosófica com a expressão *Philosophia moralis*, hoje vulgarizada nas diversas línguas ocidentais, quanto simplesmente como substantivo, como Moral em nossa linguagem corrente.” (VAZ, 1999, v.4, p. 14) À tendência recente, de distinguir os termos como sendo Moral relacionada ao indivíduo e Ética à sociedade como um todo, Vaz ainda comenta que talvez decorra da “crescente complexidade da sociedade moderna e, nela, da emergência do indivíduo, pensado originariamente em confronto com o todo social.” (loc. cit.). Usaremos, preferencialmente, os termos originais gregos *ethos* e Ética. Alguma margem para deslizes, no entanto, deve-nos ser concedida, se escrevermos “Moral” e não Ética, haja vista a consagração de expressões tais como, e.g., “moralidade” e “lei moral”. Saiba, entretanto, aquele que nos honra com a audiência, que estaremos nos referindo à conceituação aqui exposta.

¹⁷ A ciência e a filosofia surgiram “na Jônia do século VI, como ciência da *natureza* (*physis*), e foi a partir da *natureza*, observada na regularidade do sue vir-a-ser (*genesis*), que se formularam as primeiras regras do discurso científico, as regras da necessidade *lógica* ligando o antecedente e o conseqüente, em homologia com a necessidade *causal* ligando a sucessão dos fenômenos. Aqui vemos surgir o primeiro esboço de leis da natureza (*ciência*) em correspondência com as leis do discurso (*lógica*). Ora, a entrada no domínio da (continua na próxima página)

da realidade às suas forças encontrou, em Platão, o momento de deparar-se com o desafio de responder às necessidades da crise do *ethos* grego aristocrático.

Este trabalho justifica-se como um consciente reencontro com o platonismo, dentro da dupla identidade, causal e temática acima referida. Entretanto, nosso objeto de pesquisas não poderia ser todo o pensamento de Platão, tarefa que requer não só uma vida. Nossa proposta limita-se a averiguar parte de seu pensamento ético, na medida em que ele é condicionante para a compreensão da ética enquanto disciplina filosófica. Nossos estudos restringem-se à teoria da justiça como exposta na *República*, tendo por escopo o surgimento da ética filosófica do ocidente. Dentro do quadro da história da filosofia por nós acima traçado, ao estudarmos o início da ética ocidental poderemos nele ver as grandes categorias dentro das quais ela estrutura-se e descobrir, nestas categorias, caminhos que possam nos orientar diante da crise ética da contemporaneidade.

razão demonstrativa representa para a interpretação humana dos fenômenos naturais uma revolução radical. O que era explicável pela *particularidade* do *mito*, passa a ser explicado segundo as exigências da *universalidade* da razão. [...] A razão se mostra, por natureza, essencialmente *universal*, e seu *uso* só se torna possível se a *particularidade* do fenômeno for assumida na *universalidade* de uma categoria, de uma lei ou de um princípio, do qual parte o discurso demonstrativo. Tal a origem do conceito *universal* de *natureza* (*physis*) que se torna englobante de todos os fenômenos segundo o pressuposto de sua inteligibilidade e de sua ordenabilidade em seqüências causais que a lógica permite transcrever na linguagem da ciência. O nascimento da *ciência da natureza*, contemporâneo ao aparecimento da *Matemática* e da *Lógica* como *ciência das formas*, dá origem, portanto, a uma profunda revolução epistemológico-lingüística na cultura humana que foi a formação de *nomes* e *conceitos* gerais e universais [...]. Sem eles não teria sido possível a ciência que é, primeiramente, ciência do *universal*'. (VAZ, 1999, v. 4, p. 58-59)

3) O SURGIMENTO HISTÓRICO DA ÉTICA

“Na medida em que podemos afirmar, foi Sócrates quem criou o conceito de alma que desde então tem dominado o pensamento europeu. Durante mais de dois mil anos o europeu civilizado supôs que tem uma alma, algo que é a sede de sua inteligência e de seu caráter moral, normais e em estado de vigília, e que, dado que esta alma é idêntica ao mesmo, ou, em todo caso, o mais importante nele, sua ocupação suprema na vida é torna-la o melhor possível.”
A. E. Taylor¹⁸

Neste capítulo apoiaremos-nos nos argumentos de Vaz, companheiro sempre seguro em qualquer campo da filosofia, mas guia indispensável quando se trata de ética. Antes de adentrarmos a ética enquanto ciência do *ethos*, antes mesmo de ser possível delinear o saber ético grego, é-nos necessário buscar as características e as estruturas segundo as quais se mostra o *ethos*. Nos termos do filósofo mineiro, é necessário apresentar uma *fenomenologia do ethos*¹⁹, tema que será abordado na seção seguinte. (3.1). Em segundo lugar, seguindo a exigência metodológica de exposição do capítulo anterior, trataremos da características do *ethos* tradicional e do impacto das grandes mudanças sociais enfrentadas pela Grécia no séc. V a.C. sobre o saber ético até então constituído (seção 3.2.2). Finalmente, mostraremos como o pensamento grego imediatamente anterior a Platão, representado pelos sofistas e por Sócrates, pensou a crise do *ethos* aristocrático grego (seções 3.2.3 e 3.2.4)

¹⁸ TAYLOR, 1993, p. 110.

¹⁹ “A aproximação fenomenológica deve, por conseguinte, pôr em relevo os traços constitutivos do fenômeno ético de tal sorte que seu eidos (forma) apareça de modo inconfundível no vasto campo da experiência humana.” (VAZ, 1999, v. 4, p. 39)

3.1) Fenomenologia do ethos

Como acontece o fenômeno ético? Mas o que é *ethos*? Etimologicamente, *ethos* significava o covil, a morada ou a toca dos animais ou, de maneira mais próxima ao nosso linguajar, o habitat. Somente num segundo momento o vocábulo passa a ser utilizado para designar o mundo propriamente humano, a morada do homem²⁰. Dentro desta transposição de sentido existe o reconhecimento da diferença fundamental entre as atividades dos animais, instintivas, e as do homem, necessariamente racionais. Se de toda a atividade humana a razão toma parte, também participa da *praxis*²¹. Mesmo que muito do que fazemos seja motivado por impulsos irracionais, como o frio, a fome e a sede, sempre que agimos a razão apreende as impressões em sua maneira peculiar, relaciona-as com outras impressões e delibera, ainda que num nível precário de consciência da deliberação racional²².

²⁰ Nos ensina Vaz: “ethos é a transposição metafórica da significação original com a qual o vocábulo é empregado na língua grega usual e que denota a morada, covil ou abrigo dos animais [...] A transposição metafórica para o mundo humano dos costumes é extremamente significativa e é fruto de uma intuição profunda sobre as condições de nosso agir (praxis), ao qual ficam confiadas a edificação e a preservação de nossa verdadeira residência no mundo como seres inteligentes e livres : a morada do ethos cuja destruição significaria o fim de todo o sentido para vida propriamente humana.” (1999, v.4, p. 13)

²¹ Platão, no *Político*, classifica as ciências em dois grupos, o das ciências teóricas, ligadas ao conhecer, nele incluindo a aritmética e a política, e o das práticas, ligadas ao fazer algo, como a arquitetura (258d-259e). Aristóteles desenvolve a concepção, distinguindo as ciências em três grupos: *teóricas*, o saber pelo saber, *poiéticas*, o saber para produzir (um objeto qualquer) e *práticas*, o saber que busca a perfeição do agente. (*Metafísica*, E1, passim). Em nosso trabalho adotaremos a classificação aristotélica, por ser mais minuciosa.

²² Nesse sentido, vejamos o pensamento de Vaz: “A característica mais original da práxis humana reside, sem dúvida, no fato de que o homem não opera senão a partir do prévio conhecimento do objeto de seu operar. Esse conhecimento não é uma simples representação como pode ocorrer na fantasia animal, mas é um processo de assimilação ativa do real que torna possível uma atitude crítica ou judicativa do cognoscente em face do objeto conhecido. Marx já assinalara a diferença abissal que existe entre a abelha mais hábil e o artesão mais bisonho. O conhecimento humano apresenta, com efeito, a propriedade singular de ser um processo de acumulação qualitativa segundo o qual a realidade se reorganiza na mente numa rede de relações abstratas e em séries classificatórias que tornam o conhecimento para o ser humano (*continua na próxima página*)

Mas ser racional significa também ser livre dos laços da causalidade que regem o mundo natural. Se a essência do ser humano é sua racionalidade, a essência da razão é ser causa de si mesma, é ser causa do agir humano; é, portanto, ser livre. Da longa corrente de causa e efeito o homem não participa senão acidentalmente. Negando essa corrente, o homem cria para si um outro mundo, o mundo da cultura.

O *ethos* assim considerado torna-se a *physis* humana. Ao afirmarmos a liberdade não descartamos que a cultura possua regras e que o homem não estabeleça leis para si mesmo; mas, diferentemente das leis da natureza, leis da necessidade, as leis cultura são leis da liberdade. Aristóteles, ao perceber esta fundamental diferença entre as leis que regem a natureza e a cultura, observou na Retórica que “O hábito é semelhante à natureza: a natureza é o domínio do sempre, o hábito do freqüentemente.” (I, 11, 1370 a 7). Se os fenômenos naturais se realizam de acordo com a leis necessárias, o mundo da cultura não segue a inviolabilidade da necessidade, mas é contingente²³.

Ora, a utilização da palavra *ethos* no sentido de costume, de usos humanos, irá designar uma forma de comportamento dotada das especificidades da *physis* humana. *Ethos* nada mais é que o conjunto de maneiras de agir do ser humano, o padrão de conduta humana, enquanto parte do todo da cultura. O *ethos* somente possui seu momento de existência concreta na ação de cada ser humano. O **hábito**, derivado do

o mais eficaz e poderoso instrumento de acesso ao mundo exterior e de presença ativa em meio às coisas. Acumulado qualitativamente e organizado, o conhecimento assume a forma de saber. [...] Aristóteles julgou assim dever atribuir a todos os seres humanos, em razão de sua natureza (*physei*), um desejo irresistível (*orexis*) de saber (*eidenai*).” (1999, v. 4, p. 45)

²³ Vaz comenta que toda a reflexão sobre o agir humano é perpassada pela metafórica transposição da *physis* natural em *physis* humana. (Vaz, 1999, v.2, p.???)

latim *habere*, adquirir, é a aquisição do indivíduo singular do *ethos* de sua sociedade, o que se dá através da **educação**. O indivíduo, ao agir, ao mesmo tempo que manifesta o *ethos* apreendido, forma o *ethos* enquanto fenômeno, transmite o *ethos* enquanto **tradição**²⁴.

Vaz propõe o seguinte esquema para representar este movimento, por ele denominado *Circularidade Causal do Ethos*²⁵:

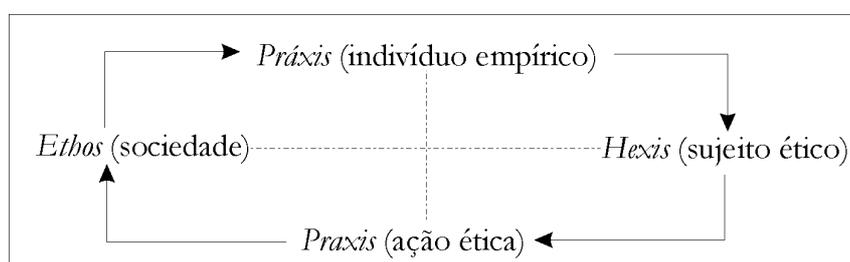


FIGURA 1 - Circularidade causal do *ethos*
Fonte: VAZ, v. 2, 1999, p. 15, nota 17.

O *ethos* possui, assim, uma natureza dual, na qual é *ethos* social como costume e individual como hábito, que implica um movimento dialético, no qual o *ethos* costume

²⁴ Nos ensina Vaz: “Assim como o *ethos* (costume) tem sua duração no tempo assegurada pela tradição, assim o *ethos* (*hexis* ou hábito) torna-se, no indivíduo, forma permanente de seu agir pela educação. Na tradição se inscreve a historicidade do costume, na educação a historicidade do hábito. Na inter-relação entre ambas revela-se uma das dialéticas originais do tempo humano. Do ponto de vista de sua efetiva realização social, o costume como tradição é um universal abstrato que se particulariza continuamente nas infinitas situações através das quais transcorre a vida dos indivíduos, e que encontra sua singularidade efetiva na *práxis* concreta na qual determinado indivíduo realiza ou recusa os valores do costume recebidos pela educação. Dessa forma, uma circularidade causal se estabelece entre tradição e educação ou entre o costume e o hábito, o *ethos* e a *práxis*; do *ethos* a *práxis* recebe sua forma, da *práxis* o *ethos* recebe seu conteúdo existencial.” (1999, v. 4, p. 42-43)

²⁵ Assim ele comenta o gráfico: “Enquanto ação ética, a *práxis* humana é a atualização imanente (*energeia*) de um processo estruturado segundo uma circularidade causal de momentos, e essa constitui exatamente o *primum notum*, a evidência primeira e fundadora da reflexão ética. O *ethos* como costume ou na sua realidade histórico-social, é princípio e norma dos atos que irão plasmar o *ethos* como hábito (*ethos-hexis*). Há, pois, uma circularidade entre os três momentos: costume (*ethos*), ação (*práxis*), hábito (*ethos-hexis*), na medida em que o costume é fonte das ações tidas como éticas e a repetição dessas ações acaba por plasmar os hábitos. A *práxis*, por sua vez, é mediadora entre os momentos constitutivos do *ethos* como costume e hábito, num ir e vir que se descreve exatamente como círculo dialético: a universalidade abstrata do *ethos* como costume inscreve-se na particularidade da *práxis* como vontade subjetiva, e é universalidade concreta ou singularidade do sujeito ético no *ethos* como hábito ou virtude. A ação ética procede do *ethos* como do seu (*continua na próxima página*)

manifesta-se no indivíduo enquanto hábito, adquirido pela educação. O hábito do indivíduo, o *ethos* individual, por sua vez, realimenta e constitui o próprio *ethos* costume.

3.2) O saber ético grego e crise do *ethos* aristocrático

Todo povo possui seu conjunto de costumes, seu *ethos*, enquanto racionalidade imanente. Sobre o *ethos* surge, no nível do conhecimento vulgar, o *saber ético*, como conjunto de conhecimentos ainda assistemático e derivado da experiência que cada indivíduo faz da eticidade da comunidade. Ele manifesta-se na dita “sabedoria popular”, nos provérbios célebres, nos grandes exemplos de vida, nas histórias e lições dos sábios. Do saber ético, surge a *Ética*, como nos ensina Vaz, no momento em que este saber entra em declínio como forma válida de fundamentação do agir²⁶. A *Ética* traz dentro de si, portanto, as marcas do momento histórico-social dentro do qual surge; o saber ético, produto da racionalidade imanente aos costumes submete-se, quando surge a *ética*, às necessidades de universalidade e necessidade do *logos* demonstrativo. Portanto o metodológico inicial para a compreensão da *ética* grega é a exposição do *ethos* e do saber ético no qual ela surge, assim como da crise que impulsiona-lhe o aparecimento.

princípio objetivo e a ele retorna como a seu fim realizado na forma do existir virtuoso.” (1999, v. 2, p. 15-16)

²⁶ “A *ética* origina-se, pois, do *saber ético*. Ela não é, em suma, senão o próprio saber ético de determinada tradição cultural que, numa conjuntura específica de *crise* do *ethos*, recebe uma nova expressão tida como capaz de conferir-lhe uma nova e mais eficaz força de persuasão, no momento em que suas expressões tradicionais, a *religião* e a *sabedoria de vida*, perdiam pouco a pouco a credibilidade. Essa nova expressão adotará uma nova forma de *linguagem*, a linguagem do *logos demonstrativo* ou da *ciência*, que se impunha como novo e triunfante referencial *simbólico* em função do qual pouco a pouco se reorganizava o mundo da cultura. O nascimento da *Ética* insere-se, portanto, nesse grande movimento de transformação da cultura grega nos séculos V e IV que antecipa, de alguma maneira, o destino do mundo ocidental.” (1999, v. 4, p. 57)

Vejamos então quais são as características do *ethos* grego aristocrático e do saber que ao seu redor se estrutura. Precisamos regressar à Grécia antes da filosofia, terra na qual eles desenvolveram-se; precisamos voltar à Grécia mítica. Embora de polêmica definição, basta-nos ver o mito como forma de explicação das grandes questões acerca do surgimento do universo, das forças que governam a natureza, do aparecimento e destinos do homem, ou seja, da criação de tudo o que compõe o mundo²⁷.

Cada mitema é narrativa extremamente fluida que conhece inúmeras variantes²⁸. Embora o mitologema grego até fixasse preceitos morais, jamais o fez, à moda dos dez mandamentos hebreus, de forma rígida; ainda que tenha nos chegado primordialmente pelas obras poéticas e outras formas fixas de representação, nenhuma delas, nem mesmo as de Homero e Hesíodo, tinham a autoridade do Talmude ou da Bíblia. O homem grego era ignorante dos desígnios dos deuses e o espírito trágico reside na violação de regras que desconhece²⁹. O homem grego confrontava-se:

“ao mesmo tempo com os deuses e seus desígnios, personificados no Destino (*moira*) inviolável, com o cego acontecer do curso da Natureza (*physis*) que o ameaçava com a imprevisibilidade do acaso (*tyche*), com a própria fragilidade de seus propósitos submetidos à inconstância dos desejos e das paixões e,

²⁷ Nos ensina Mircea Eliade: “O mito conta uma história sagrada, ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade que passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento, uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser.” (2002, p. 11)

²⁸ BRANDÃO, v.1, p. 25-26.

²⁹ Conforme SALGADO, xxxxx. Vários exemplos da tragicidade da ignorância e conseqüente desobediência dos preceitos divinos podem ser retirados do teatro e lírica gregos. É marcante neste sentido a punição que Apolo inflige aos exércitos gregos logo nos primeiros cantos da *Íliada*, em resposta às súplicas de Crises, que tinha tido sua filha raptada por Agamenon. A ira do deus atacou as tropas aquéias sem oferecer sequer um ultimato, restando somente ao adivinho a descoberta das causas da praga que matava as tropas helênicas.

finalmente, com os costumes e as leis (*nomoi*) da comunidade que envolvem totalmente sua vida do nascimento à morte.” (VAZ, 1999, v. 4, p. 86)

O homem jogado no mundo, solto frente às adversidades, encontrava o norte de sua ação não na religião, mas no conjunto de conhecimentos éticos da comunidade. O *ethos* grego difere profundamente do judaico; não havia nenhuma “bíblia” da religião olímpica, de modo que os gregos pudessem contar com uma “lei de deus” segura e escrita. Não tinham eles o posto sereno de exegetas dos mandamentos divinos. O homem grego não podia pautar-se na rigidez e segurança de um livro sagrado.

A alternativa que restava aos helenos era a de orientar sua conduta na própria fluidez do *ethos* enquanto fenômeno social. Seu livro de regras era somente o saber acumulado na comunidade, saber-lhe fornecia o modelo (*metron*) de conduta expresso pela noção do homem-bom (*kaloskagathos*). A vida do homem grego era uma busca por se atingir este modelo ético como causa final da *práxis*, de se atingir o Bem (*to agathon*); de tanto deriva que a noção do “conhece-te a ti mesmo” significava conhecer o que se era enquanto indivíduo e conhecer o modelo ético para buscar realizá-lo na própria vida subjetiva ou na vida da comunidade. Para os gregos primitivos, a realização desse bem era tarefa da qualidade essencial do homem, era tarefa do *logos*. Portanto, a grande importância que era dada à sabedoria, e o se ver o homem sábio como homem bom. Nos ensina Vaz:

“Sendo o agente ético responsável em última instância diante de si mesmo ou da própria razão e não diante de um Deus pessoal a quem deva fidelidade e obediência, a falta ética é pensada sobretudo como sem-razão ou insensatez (*aphrosyne, agnoia, paranoia, hybris*), e a sua cura, como ensinarão enfaticamente Sócrates e Platão, deve provir da posse da sabedoria.” (1999, v. 4, p. 88)

Ao redor da categoria do Bem formularam-se os quatro conceitos basilares do saber ético e da Ética antigas: o **bem** em si (*agathon*), o bem individual, a **virtude** (*arete*), o bem da cidade, a **lei** (*nomos*)³⁰ e, finalmente, da correspondência do homem que age de acordo com *nomos* e o realiza na sua vida individual, o homem *justo* (*aner dikaios*), que se dá no conceito de **justiça**³¹.

Entretanto, temos o século V a.C., período de atuação dos Sofistas e de Sócrates, como ponto marcante de uma longa transformação da cultura grega, de uma longa decadência do *ethos* aristocrático antigo. Na democracia ateniense³², as decisões deixaram de pertencer a um determinado grupo, passando às mãos de todos os cidadãos reunidos em assembléia³³. Da soberania do povo e da lei decorreu a igualdade enquanto *isonomia* (igualdade perante a lei) e enquanto *isegoria* (igualdade no direito de palavra). Todos os cidadãos podiam concorrer a cargos públicos, tornar-se magistrados, participar das decisões da assembléia. Em contraste com a sociedade antiga aristocrática, na qual valia o nascimento, na democracia passou a valer a competência e o mérito. A nova liberdade reinante preencheu de conteúdo esta igualdade e transformou Atenas em um

³⁰ VAZ, 1999, v.4, p.88-89.

³¹ VAZ, 1999, v.4, p. 90.

³² A formação da democracia ateniense tem suas grandes etapas nas reformas jurídica de Drácon (621 a.C.) e política de Sólon (594 a.C.), na longa terceira tirania de Pisístrato (545 a 510 a.C.) e nas reformas democráticas de Clístenes (508 a.C.). Cf. Referências bibliográficas, especialmente CARTLEDGE (2002), GLOTZ (1986) e ROCHA PEREIRA (1980).

³³ Glotz comenta sobre o poder dos cidadãos na assembléia, onde eles têm “*la toute-puissance*”. E continua: “Dèmos est le maître, et nul ne possède d’autorité que celle que Dèmos a bien voulu lui déléguer temporairement. Une seule restriction a cette omnipotence, mais essentielle. Le peuple admet qu’il y ait une limite à son bon plaisir : la loi. A cette condition, il est roi et n’est pas tyran. La loi, qui protège les citoyens les uns contre les autres, défend aussi les individus contre la puissance de l’État et les intérêts de l’État contre les excès de l’individualisme.” (1986, v. 2, p. 217, tradução em apêndice ao final)

mosaico de diferentes opiniões, personalidades e modos de vida³⁴. O indivíduo passou a ter consciência de que podia partilhar do poder e dos destinos da *polis*, da maneira que um governo aristocrático jamais havia permitido³⁵. Comenta Giovanni Reale :

“A crise da aristocracia comportou também a crise da antiga *arete*, dos valores tradicionais, que eram justamente os valores prezados pela aristocracia. A crescente afirmação do poder do *demos* e a ampliação a círculos mais vastos da possibilidade de chegar ao poder fizeram ruir a convicção de que a *arrete* dependesse do nascimento, isto é, que se nascia excelente e não se tornava tal e trouxeram para o primeiro plano de como se adquiria a “excelência política”. (1993, v. 2, p. 193)

A aporia do *ethos* aristocrático, impotente frente os desafios de uma nova era caracterizou *crise ética*³⁶.

É justamente neste panorama de grandes mudanças sociais que se situam os sofistas e o pensamento Socrático. O saber ético tradicional, informador da conduta dos indivíduos, deixava de atender às necessidades de um novo tempo, necessidades que foram percebidas de diferentes maneiras por esses pensadores. A Ética surge, assim, dentro do panorama de um conflito entre um conjunto de saberes éticos de um tempo passado que não mais eram capazes de atender às necessidades do presente.

³⁴ Assim foi descrita a condição de cada cidadão ateniense: “Personnellement responsable de ses actes, chacun peut agir à sa guise, sans avoir à craindre, comme à Sparte, ni curiosité soupçonneuse, ni regard inquisiteur. Dans la délibération qui éclaire les résolutions communes, chacun peut intervenir, s’il le veut, et donner à tous un bon avis.” (GLOTZ, 1986, v. 2, p. 217, tradução em apêndice ao final)

³⁵ O relato de Robin aponta para uma afirmação da individualidade de forma ainda mais violenta: “A mesure que se r el ache ainsin le lien collectif, grandit l’essor de la personnalité individuelle; chacun veut sa propre liberté et y tend avec un appetit d’autant plus furieux qu’il sent l’État plus d esempar e; il aspire à affranchir, par la possession du crédit politique et de la richesse, son pouvoir personnel de jouissance. A Athènes, et dans les cit es qui ont subi son prestige, s’installe un individualisme tumultueux et féroce.” (1973, p. 160, tradu cao em ap endice ao final)

³⁶ Vale lembrar a análise de Vaz: “n o estando submetido a qualquer forma de determinismo, o movimento imanente ao ethos, através do qual ele passa de universalidade do costume   singularidade da (continua na próxima página)

3.3) Os sofistas

Os sofistas³⁷ foram aqueles que primeiro perceberam as exigências que a nova realidade ateniense impunha³⁸.

Entre os vários sofistas, embora existam entre suas doutrinas diferenças temáticas e metodológicas, pode-se encontrar um objetivo comum de ensinar como se deveria agir diante desta nova realidade. Isto significava educar os chefes da cidade, aqueles cidadãos que precisavam de novas armas como a retórica e a oratória para vencer nos embates públicos dos parlamentos gregos³⁹.

ação eticamente boa, traz inscrita na sua própria natureza, além da possibilidade da ação eticamente má, a virtualidade de uma situação que pode ser caracterizada como conflito ético.” (1999, v. 2, p. 29)

³⁷ Sofista deriva do grego *sophos*, *sophia*, comumente traduzidos como sábio e sabedoria, mas conhece imensa plurivocidade. Inicialmente, estes termos tinham o sentido de aptidão, de habilidade, perícia em alguma arte, algum afazer qualquer. Deste sentido, passa-se ao de conhecedor de vários assuntos, prudente (como, e.g., diz-se dos *sete sábios*). Daí também poder ser entendido o sofista como o mestre, o docente, aquele que ensina. Como dos poetas foram os grandes educadores da Grécia arcaica, sofista também podia significar poeta. Finalmente, sofista tomou um sentido pejorativo quando passou a ser associado com *deínotes* (terrível, amedrontador) e o adjetivo *deinos*, tornando-se o sofista o esperto, o ardiloso, o enganador. Nesse último sentido é que a palavra é mais comum em Platão, embora não seja o único (GUTHRIE, 1995, p. 31 et seq.)

³⁸ Assim comenta Giovanni Reale: “A ruptura do restrito círculo da *polis* e o conhecimento de costumes, usos e leis opostos, deviam constituir a premissa do relativismo, gerando a convicção de que o que era tido por eternamente válido era, ao invés, privado de valor em outros ambiente e em outras circunstâncias. Os sofistas souberam apreender de modo perfeito estas instâncias da época em que viveram, souberam explicitá-las, dar-lhes forma e voz. Isto explica porque obtiveram tanto sucesso, sobretudo junto aos jovens: eles respondiam às reais necessidades do momento, diziam aos jovens, que então não estavam mais satisfeitos nem com os valores tradicionais que a velha geração propunha nem com o modo pelo qual os propunha, a palavra nova que eles esperavam” (1993, v. 1, p. 193).

³⁹ Comenta Jaeger: “Já desde o começo a finalidade do movimento educacional comandado pelos sofistas não era a educação do povo, mas a dos chefes. No fundo não era senão uma nova forma de educação dos nobres. É certo que em nenhum outro lado tiveram todos, mesmo os simples cidadãos, tantas possibilidades de adquirir os fundamentos de uma cultura elementar como em Atenas, embora o Estado não tivesse a escola na mão. Mas os sofistas dirigiam-se, antes de mais nada, a um escol, e só a ele. Era a eles que acorriam os que desejavam formar-se para a política e tornar-se um dia dirigentes do Estado.” (1994, p. 339)

Os sofistas, desta forma, em troca de dinheiro, administravam seus ensinamentos a abastados jovens de uma época na qual passou a valer o mérito e a competência no lugar da nascença⁴⁰.

Não podemos dizer que seus ensinamentos se limitavam ao mero instrumental retórico (à exceção de Górgias, retórico e gramático apenas), mas compreendiam o ensino de uma nova *arete*. A categoria de virtude tradicionalmente consagrada não mais podia ser a persecução dos ideais aristocráticos de honra, piedade e heroísmo. Os novos tempos exigiam novos homens virtuosos, homens que soubessem proteger os interesses de um império florescente, a chamada talassocracia ateniense. Nesse sentido que se pode falar do ensino da virtude⁴¹.

Para se formar um líder político seria necessário dotá-lo de um instrumental tanto formal (retórica) quando material (conhecimentos gerais sobre o homem) tendo em vista resultados concretos. A preocupação com uma pretensa “verdade” imutável, que

⁴⁰ Nos ensina Maria Helena da Rocha Pereira: “A sua aparição vem preencher uma necessidade da democracia ateniense, onde o espírito de competição política e judiciária exigia uma preparação intelectual cada vez mais completa. Esse alargamento do currículo de estudos [...] resulta num aprendizado que acompanha a criança até a idade adulta.” (1980, p. 378)

⁴¹ Comenta Jaeger: “O empenho de ensinar a *arete* política é a imediata expressão da mudança fundamental que se opera na essência do Estado. Tucídides descreveu com genial penetração a transformação enorme que o Estado ateniense sofreu quando do seu ingresso na grande política. A transição da estrutura aristocrática do velho Estado para a forma dinâmica do imperialismo de Péricles levou todas forças ao mais elevado grau de tensão e interpenetração, tanto no plano interno como no plano externo. A racionalização da educação política não passa de um caso particular da racionalização da vida inteira, que mais do que nunca se baseia na ação e no êxito. Isto não podia deixar de exercer influência na valoração das qualidades do Homem. O ético, que “se compreende por si próprio”, cede involuntariamente o passo ao intelectual, que se situa em primeiro plano. O alto preço do saber e da inteligência, que Xenófanes tinha introduzido cinqüenta anos antes, como um novo tipo de humanidade, tornou-se geral, principalmente na vida social e política. [...] Era a primeira vez que o aspecto intelectual do Homem se situava vigorosamente no centro. Foi daqui que brotou a tarefa educativa que os sofistas tentaram resolver. Só assim se explica que tenham acreditado poder ensinar a *arete*.” (1994, p. 341)

subjaz a todas as coisas, é por demais afastada do cotidiano citadino para merecer grandes teses e considerações. Além disto, a filosofia da natureza parecia ter demonstrado a impotência e a fraqueza da razão na sua tentativa de apreender a realidade⁴².

Nesse clima de ditos e contraditos, não restava nenhuma certeza de pé, a não ser de que a especulação sobre a natureza tinha esgotado as possibilidades de desenvolvimento e de conhecimento. Pode-se dizer também de um certo empirismo da sofística decorrente desta preocupação imediata de seus ensinamentos.

Os sofistas se situaram em dois pólos distintos, o chamado nominalista (derivado de *nomos*, aquilo que é posto, estabelecido, convencionado) e o físico (não mais no sentido jônio), de um mundo humano que existe por natureza⁴³. Na reflexão ética distinguem-se teses fundamentais sobre a origem e justificação *ethos*: seria ele somente uma decorrência de acordo entre os homens e, portanto *nomos*, ou seria derivado ou deveria derivar da própria natureza do cosmo e do homem sendo, portanto, *physis*⁴⁴.

⁴²Diz Giovanni Reale: “Estes [os resultados da especulação naturalista] tinham chegado ao ponto de se anularem mutuamente: os resultados do eleatismo contradiziam os do heraclitismo; os resultados dos pluralistas contradiziam os dos monistas; ulteriormente, as soluções dos pluralistas se excluíam mutuamente, se não nos fundamentos, pelo menos, na determinação do pensamento.” (1993, v. 1, p. 191)

⁴³ O defensor mais ilustre desta classificação é Guthrie (1987). Já Giovanni Reale (1993), bem como outros autores como Levi e Mainer, por ele citados, rejeitam-na totalmente, aduzindo que nem Protágoras, nem Górgias nem Pródico poderiam ser postos como nominalistas ou físicos. Aqui optamos apenas por mostrar não uma tábua de rótulos para cada um dos sofistas, que entre si guardam grandes diferenças, mas somente atestar a existência dessa dupla possibilidade de se ver o mundo da época.

⁴⁴ Estas duas posições distintas e rivais, em verdade, decorriam de observações mais antigas feitas pelos filósofos pré-socráticos, apresentando o liame entre os assuntos da natureza e do ser humano. Há esta ligação já que os pré-socráticos “estiveram preocupados com a natureza da realidade e sua relação com os fenômenos sensíveis. Este problema da relação entre realidade e aparência permanece na raiz das coisas, e de uma forma ou outra, constitui a diferença fundamental entre filosofias rivais. De um lado, temos um complexo de idéias cuja base pode-se resumir frouxamente em termos como empirismo, positivismo, fenomenalismo, individualismo, relativismo e humanismo. As aparências estão continuamente em mudança, de um momento ao outro e entre um indivíduo e outro, constituindo elas mesmas a única
(continua na próxima página)

Os sofistas, embora tenham sido responsáveis pelo novo fluxo de pensamento sobre o homem, não chegaram a fazer efetivamente uma ciência do *ethos*. Eles estavam muito mais preocupados com seus afazeres diários e com as exigências próximas do cotidiano do que com a especulação filosófica livre e desinteressada. De tanto, inclusive, advém a duríssima crítica socrático-platônica a esses pensadores. No *Protágoras* e no *Górgias*, diálogos nos quais Platão elabora debates entre Sócrates e os sofistas homônimos, além de Cálicles e Polo, Sócrates sempre insiste no caráter enganoso da atividade dos sofistas, somente ávidos por dinheiro, assim como atesta o vazio de seus ensinamentos. Seriam enganadores, professores de nada que fingiam ensinar para um público que escutava nas lições somente aquilo que queria escutar ou, quando muito, aprendia a pseudo-arte da retórica, que seria simples adulação. A retórica estaria para a Política assim como a culinária para a medicina (*Górgias* – 463b et seq.), incapaz de provocar o bem do corpo, mas jogo prazeroso.

Incapazes de dizer o que era o homem, foram também incapazes de justificar em bases últimas o agir. Os sofistas, assim, basearam a *praxis* em elementos externos ao homem, como o útil de Protágoras ou o prazeroso de Pródico⁴⁵. Diferentemente, Sócrates procurou a justificação do agir no próprio espírito enquanto essência do homem.

realidade. Na moral, este fato leva a “moral de situação” [...] Opõe-se, por sua vez a esta visão, pela tentativa de restaurar, com justificação filosófica, uma crença em critérios absolutos e verdades permanentes e invariáveis existindo acima e não afetadas por fenômenos sensíveis e ações e eventos individuais. Podemos chamá-la (usando termos semelhantemente evocativos, mas até agora não definidos) de absolutismo, idealismo e transcendentalismo.” (GUTHRIE, 1995, p.10)

⁴⁵ Nos ensinamentos de Reale: “as incertezas dos sofistas, e enfim, o xeque-mate ao qual se viram expostas todas as tentativas por eles atuadas dependiam substancialmente do fato de terem falado dos problemas do homem sem ter indagado de maneira adequada a natureza ou essência do homem, ou ao fato de tê-la determinado de modo totalmente inadequado.” (1993, v. 1, p. 258)

Somente a partir da afirmação socrática da essência do homem como ser racional e, por conseguinte, a adequação da investigação ética em torno da busca do modo de agir em bases racionais, o que coincide com o próprio caráter distintivo mesmo do ser humano, é que fundou-se a Ética.

3.4) Sócrates

Muito pouco se pode afirmar sobre o Sócrates histórico. Sabe-se que nada escreveu⁴⁶. Solucionar com precisão histórica a chamada *questão socrática*⁴⁷, o debate que busca determinar a real figura de Sócrates, bem como separar o que é pensamento socrático do que é pensamento platônico, não obstante os imensos esforços dos historiadores e comentadores, parece-nos tarefa impossível⁴⁸.

Entretanto, estamos aqui a estudar o pensamento platônico⁴⁹; determinar especifica e documentalmente o pensamento de Sócrates foge aos objetivos deste

⁴⁶ As fontes para o conhecimento do seu pensamento e de sua figura são principalmente *As nuvens* de Aristófanes (comédia na qual é retratado de maneira bastante negativa) e as obras de Platão, Xenofonte e Aristóteles.

⁴⁷ Nesse sentido, o profundo estudo de MAGALHÃES-VILHENA (1984)

⁴⁸ Assim comenta Giovanni Reale: “Como separar o que é socrático e o que é platônico nos escritos platônicos? Existe algum critério para se fazer isto? A resposta é que a separação é, se não de todo impossível, pelo menos difícilíssima, porque tal critério não existe, ou, se existe um critério, este é apenas muito aproximativo, porque Platão, a partir do momento em que se põe a escrever, não transcreve objetivamente, mas interpreta, repensa, revive, explicita, aprofunda, constrói sobre, transpõe: em suma, em Sócrates ele projeta a si próprio, totalmente.” (1993, v.1, p.249-250)

⁴⁹ Na tentativa de determinar o pensamento socrático propriamente dito, talvez o método mais eficiente seja o de elencar determinados assuntos e a forma pela qual eram tratados antes de Sócrates e, em seguida, comparar com seu tratamento posterior, tal como fizeram CORNFORD (2001) - o título de seu livro é sugestivo - REALE (1993) e BRUN (1994) - Cf. Referências bibliográficas. Entretanto, a polêmica foge aos objetivos deste modesto trabalho.

trabalho. Neste espectro, a saída metodologicamente aceitável é a de determinar Sócrates pelos olhos de Platão, embora implique, talvez, simplificação do rigor histórico. Ao procedermos desta maneira, *in tanta scriptorum turba*⁵⁰, podemos encontrar um critério para balizar o ponto de partida do sistema ético platônico: os ensinamentos socráticos *conforme registrados por Platão*. Nos portando de tal modo, podemos estabelecer certos pontos firmes narrados na obra platônica, principalmente na tetralogia e nos diálogos socráticos⁵¹, textos nos quais acredita-se que Platão esteja a relatar a doutrina socrática, sem muitos acréscimos próprios; exporemos, deste modo, o pensamento do mestre tal como foi pelo discípulo apreendido e assimilado⁵². Na análise posterior do pensamento platônico, aquilo que eventualmente ficar aqui subtraído de Sócrates será debatido como se filosofia platônica fosse⁵³.

⁵⁰ GUTHRIE (2001, p. 3) nos relata que Magalhães-Vilhena conseguiu elencar quase cem páginas de títulos sobre o Sócrates.

⁵¹ A tetralogia socrática (conjunto de quatro diálogos) compreende as seguintes obras, que recontam a acusação, julgamento e execução de Sócrates: o *Eutífron*, dia no qual Sócrates conhece o teor das acusações; a *Apologia de Sócrates*, sua defesa no julgamento; o *Críton*, diálogo no qual, um ou dois dias antes da execução, tenta-se persuadir Sócrates a fugir; e o *Fédon*, que narra os últimos momentos da vida do grande ateniense. Já os diálogos socráticos (também chamados da juventude ou aporéticos), ainda que os estudiosos sejam discordantes sobre a classificação, podem ser considerados aqueles que debatem a temática da virtude (*Laques* – coragem, *Cármides* – temperança, *Eutífron* – piedade (já mencionado), *Lysis* – amizade e o livro I da *República* – *Trasímaco* – a justiça) ou o método socrático da *zetesis* em si (*Ion* e *Hípias Menor*) mais o *Críton* e a *Apologia*. Cf. GUTHRIE (1987, v. 4, p. 67-70).

⁵² Há corrente de pensamento radical, que duvida da própria existência histórica de Sócrates, considerando-o personagem fictício. Teria como maior defensor Dupréel [MONDOLFO (1967)] Ela se baseia no pressuposto assumido por A. H. Chroust, como nos relata GUTHRIE: “Whenever we possess an ample literary tradition about a certain historical personality, but are yet unable successfully to reconstruct the historicity of that person, we are compelled to assume that the whole literary tradition was never really intended to concern itself with the historical reporting of fact. We must surmise, therefore, that this tradition was aimed primarily at creating a legend or fiction [...] As has been pointed out, from its very inception this tradition was intended to be fiction and nothing else.” (2001, p. 7-8, tradução em apêndice ao final)

⁵³ Nesse sentido que, *au-dessus de la mêlée*, VAZ (1999) não busca uma diferenciação nítida entre o sistema ético de um e de outro; fala de uma ética socrático-platônica.

Feitas estas considerações que o rigor acadêmico demanda, passemos a analisar o que nos pretendemos saber sobre Sócrates. Segundo a obra de Platão, Sócrates tinha uma personalidade marcante, frente à qual era impossível ficar indiferente. Platão também nos relata, em diversas passagens, que Sócrates ouvia um demônio interior, uma misteriosa voz inspiradora, que chegava a provocar momentos de transe, como o que o atrasou para a chegada na casa de Agaton (*Banquete*, 174d). Foi ele acusado de corromper a juventude e de não acreditar nos deuses da cidade⁵⁴. Ainda que Sócrates tenha se interessado pela filosofia da natureza⁵⁵, seu pensamento ético se iniciou da resposta dada pelo oráculo de Delfos à indagação de Querofonte, sobre a sabedoria de Sócrates:

“**Sócrates** - Decerto conhecestes Querofonte. Foi meu amigo de infância e também vosso, amigo do povo ateniense; participou de vosso recente exílio e retornou convosco para a pátria. Sabeis perfeitamente como era Querofonte e como se apaixonava quando empreendia alguma coisa. Assim, de uma feita, estando em Delfos, atreveu-se a consultar o oráculo. Como vos pedi, senhores, não vos exalteis. Perguntou, de fato, se havia alguém mais sábio do que eu. Ora, a Pítia respondeu que ninguém era mais sábio.” (*Apologia*, 21a)

⁵⁴ No texto do *Eutífron*: “**Eutífron** - Eu não o conheço [Meleto], Sócrates. De que ele te acusa? **Sócrates** - De que me acusa? Faz uma acusação que não é de se desprezar, ainda mais vinda de alguém tão jovem. Ele diz que sabe como os jovens são corrompidos e quem os corrompe. Não há dúvida de que se trata de um sábio que descobriu em mim certa ignorância; a mesma que serve para corromper os jovens de sua idade. E por isso vem acusar-me perante a cidade como se o fizesse perante a uma mãe. Eu acho que ele é o único que em assuntos públicos começa como deveria: é certo que se preocupe primeiro com tornar os jovens o melhor possível, da mesma forma que um fazendeiro primeiro se preocupa com as plantas mais jovens, e depois com as demais. Assim, Meleto primeiro intenciona se livrar daqueles que corrompem a juventude, para depois se preocupar com os mais velhos e, desta forma, se tornar fonte de um grande bem para a cidade; é o que indica quem começa desta forma. **Eutífron** - Bem que eu gostaria de concordar, ó Sócrates, mas temo que ocorra precisamente o contrário. Na verdade, ele parece começar por Héstia [o melhor, o coração da cidade]. Mas diga-me, como ele diz que você corrompe os jovens? **Sócrates** - É até estranho, estimado amigo, para quem o escuta dizê-lo pela primeira vez. Ele diz que sou algo como um artífice de deuses, e que, ao criar novos, renego os antigos; acusa-me de impiedade.” (*Eutífron*, 2c-3b)

⁵⁵ MONDOLFO comenta sobre os interesses socráticos sobre a natureza: “Talvez possamos aceitar a tradição [...] segundo a qual, em sua juventude escutara Arquelau, discípulo de Anaxágoras; o certo é que Xenofonte afirma (*Memoráveis*, I, I, 12 e ss. E VI, 14) que se familiarizara com os “antigos” filósofos, e Platão fá-lo recordar em *Fédon*, 96-97, a sua paixão juvenil por conhecer a ciência física e por encontrar uma solução para problemas naturais que o atormentavam e o seu profundo interesse pela doutrina de Anaxágoras [...] Tudo isto pode explicar-nos a apresentação que dele faz Aristófanes em *As nuvens*, onde mostra o filósofo suspenso no ar contemplando o sol, isto é, preocupado com os problemas naturais.” (1967, p. 18-19)

Na busca do sentido do dito divino, Sócrates procurou os homens mais sábios em um determinado assunto, na tentativa de ver-se como um desconhecedor do tema. Esta empreitada sempre terminava com a demonstração de que nem o suposto sábio nem mesmo Sócrates sabiam qualquer coisa:

“**Sócrates** - Depois de ouvir aquilo, pus-me a refletir a sós comigo: Que quererá dizer a divindade e que pretende insinuar? Tenho plena consciência de não ser nem muito sábio nem pouco. Qual o motivo, então, de haver ela afirmado que eu sou o mais sábio dos homens? Mentira não pode ser; não condiz isso com a sua natureza. E assim, durante muito tempo fiquei sem atinar com o sentido dessas palavras; por fim, bastante contrafeito, passei a investigar o caso por este modo: fui ter com um indivíduo considerado sábio, certo de que ali, ou nenhures, conseguiria desmentir o oráculo e declarar-lhe: Este homem é mais sábio do que eu; no entanto, afirmaste que eu era o mais sábio dos homens. Passei, portanto, a examiná-lo. Não há necessidade de declinar-lhe o nome; era um dos nossos políticos. Mas, ao examiná-lo, atenienses, aconteceu o seguinte: no decurso de nossa conversação, quis parecer-me que ele passava por sábio para muita gente, mas principalmente para ele mesmo, quando, em verdade, estava longe de sê-lo. De seguida, procurei demonstrar-lhe que ele se considerava sábio sem o ser, do que resultou atizar contra mim o seu ódio e de muitas das pessoas presente. Depois, ao retirar-me, falava a sós comigo: mais sábio do que este homem terei de ser, realmente. Pode bem dar-se que, em verdade, nenhum de nós conheça nada belo e bom; mas, este indivíduo, sem saber nada, imagina que sabe, ao passo que eu, sem saber, de fato, coisa alguma, não presumo saber algo. Parece, portanto, que nesse pouquinho eu o ultrapasso em sabedoria, pois, embora nada saiba, não imagino saber alguma coisa. Depois deste, procurei outro, que passava por ser mais sábio, ainda, do que o primeiro; porém sempre com idêntico resultado. Desse modo, tornava-me também odiado por ele e por muitos outros.” (*Apologia*, 21b-e)

Desta passagem depreende-se o *método filosófico* de Sócrates, que pode ser resumido em três momentos fundamentais: primeiro, especificava-se o comumente aceito sobre o tópico em debate; depois, por meio da inquirição dialética, demolia-se tais “verdades” tradicionais; finalmente, terminava-se com verificação da esterilidade da opinião corrente, indicando a necessidade da definição do tema, desta vez, racionalmente elaborada. Essa demonstração de ignorância (*douta ignorância*), que tanta raiva causou entre os atenienses, mostrou-se assim como o conteúdo da sentença oracular, na medida em que se devia refletir sobre o que realmente se conhecia ou não, e como postura ética

fundamental, já que refletir sobre o que se conhece significa fundamentar racionalmente a *praxis*, em contraposição à aquisição meramente intuitiva da tradição. Justifica-se deste modo toda a perquirição sobre a definição das virtudes nos diálogos socráticos, ainda que não cheguem a uma conclusão. Não se trata a douta ignorância de princípio absoluto que, se levado às últimas conseqüências, impossibilitaria qualquer ciência ou filosofia. Significa, na verdade, princípio ético no sentido de que a conduta deve ser fundada racionalmente, e não passivamente assimilada da mera imitação dos costumes do povo, ou da aceitação acrítica do *metron* imposto pelo *ethos*. Somente nessas bases é que podemos entender a sustentação que Sócrates faz na *Apologia*, e a recusa de fugir da cadeia no *Críton*. São defesas de posições de alguém que efetivamente sabe algo sobre o justo e o injusto, sobre o certo e o errado⁵⁶.

Ora, uma vez determinada a ignorância de todos, inclusive do próprio Sócrates nos mais diversos assuntos, seja nos debates com os políticos (como na citação anterior), com os poetas (*Apologia*, 22b) e artesãos (22d), mas em geral tratando-se da temática da virtude, como nos mostram os diálogos socráticos, Sócrates restaurava como princípio do agir a inscrição, também délfica, “conhece-te a ti mesmo”, à qual liga-se o conceito socrático de alma (*psyche*). Homero já utilizava-se da palavra, mas empregava-a no sentido de aquilo que se foi, o algo que não é mais; trata-se apenas da imagem do morto, que não

⁵⁶ Nesse sentido comenta GUTHRIE, analisando o *Críton*: “What was essential to him [Sócrates] was that the decision should be the outcome of logical argument, the ‘common search’ in which he must get his partner’s agreement first to the premises (τεξ σκεψεος τεν αρχην – 48e) and then to each step in the argument. In method at least, he is the ‘one expert’, and also in knowledge of one thing: that conduct must be justifiable by universally applicable arguments rather than a narrow interpretation of one’s personal interests and safety.” (1987, v. 4, p. 98-99, tradução em apêndice ao final)

possui nem consciência nem inteligência⁵⁷. Nos poemas homéricos, o homem só é imortal na medida em seus feitos sobrevivem na memória de seus companheiros, ou são cantados pelos poetas⁵⁸. Para o grego homérico, aliás, não havia sequer a representação unitária do corpo, e a palavra *soma* designava o cadáver⁵⁹. Na Grécia, a noção de que existe uma unidade imaterial que dá vida ao corpo conhece uma longa formulação, operada pelo o pensamento pré-socrático e pelas influências do orfismo⁶⁰. Mas a grande revolução deu-se no pensamento se Sócrates, a quem atribui-se a criação do conceito de alma⁶¹, praticamente no sentido em que hoje é utilizado, como sede da inteligência, das faculdades cognoscitivas e práticas⁶². O corpo torna-se o instrumento da alma, identificando-se com ela o homem⁶³. A inscrição délfica “conhece-te a ti mesmo” ganha o sentido de conhecer a realidade interior, aquilo que não está sujeito às vicissitudes cotidianas, o verdadeiro homem, em suma, conhecer a alma. A sede da virtude é a alma, a parte do homem que não está sujeita aos caprichos do mundo, mas somente submete-se à si mesma. Nos ensina Vaz:

“O tema do *homem interior* ou da “alma” (*psychê*) no sentido especificamente socrático, e que assinala uma profunda revolução no curso do pensamento antropológico grego, constitui o motivo dominante da interpelação dirigida por Sócrates aos cidadãos de Atenas, tendo em vista mostrar-lhes que o verdadeiro valor do homem reside no único *bem* inatingível pela inconstância da fortuna, a incerteza do futuro, a precariedade do sucesso, as vicissitudes da vida: o bem da *alma*.” (1999, v. 4, p. 94-95)

⁵⁷ REALE, 2002, p. 70-75.

⁵⁸ REALE, 2002, p. 78-81.

⁵⁹ REALE, 2002, p. 19.

⁶⁰ REALE, 2002, p. 112 et seq.

⁶¹ TAYLOR, 1993, p. 110.

⁶² REALE, 2002, p. 134.

⁶³ REALE, 2002, p. 134.

Ligado a esta temática, está o denominador comum de todo o pensamento socrático, o *cuidado da alma*⁶⁴:

“**Sócrates** - Estimo-vos, atenienses, e a todos prezo, porém sou mais obediente aos deuses do que a vós, e enquanto tiver alento e capacidade, não deixarei de filosofar e de exortar a qualquer de vós que eu venha a encontrar, falando-lhe sempre na minha maneira habitual: Como se dá, caro amigo, que, na qualidade de cidadão de Atenas, a maior e mais famosa cidade, por seu poder e sabedoria, não te envergonhes de só te preocupares com dinheiro e de como ganhar o mais possível, e quanto à honra e à fama, à prudência e à verdade, e à maneira de aperfeiçoar a alma, disso não cuidas nem cogitas? E se algum de vós protestar e me disser que cuida, não o largarei de pronto nem me afastarei dele, mas o interrogarei, examinarei e argüirei a fundo. No caso, porém, de convencer-me de que é carente de virtude, embora diga o contrário, repreendê-lo-ei por dar pouca importância ao que é de mais valor e ter em alta estima o que nada vale. [...] *Outra coisa não faço senão perambular pela cidade para vos persuadir a todos, moços e velhos, a não vos preocupardes com o corpo nem com riquezas, mas a pordes o maior empenho no aperfeiçoamento da alma, insistindo em que a virtude não é dada pelo dinheiro, mas o inverso: da virtude é que provém a riqueza e os bens humanos em universal, assim públicos como particulares.* Se com semelhantes ensinamentos eu corrompo a mocidade, é que são, realmente, prejudiciais. Estará falando à toa quem afirmar que eu ensino coisa diferente. Por isso, atenienses, vos direi: quer obedeçais a Anito quer não; quer me absolvais ou não, ficai certos que jamais procederei de outra maneira, ainda que tenha de morrer mil vezes.” (*Apologia*, 29d-30c, grifo nosso)

Sócrates, ao propor a fundamentação racional do agir, inaugura, por um lado, a própria Ética enquanto ciência do *ethos*. Por outro, ao fixar as bases do agir na razão, estabeleceu a doutrina que ficou consagrada como *virtude-ciência*, ou seja, somente pratica o mal aquele que não fez esta mesma perquirição socrática, que não indagou o porquê de suas ações, que não assumiu a douda ignorância como ponto de partida da *práxis*. O valor do homem reside em seu interior, na sua alma, e a razão é que deve ser ouvido em detrimento das opiniões de uma maioria que nem sempre houve a razão, como nos mostra o *Críton*:

⁶⁴ Comenta Giovanni Reale: “Sócrates apresenta o cuidado da alma como o núcleo da sua mensagem ética e, portanto, como núcleo essencial do seu pensamento filosófico.” (2002, p. 155.)

“**Sócrates** – Meu bom Críton, por que devemos-nos importar tanto com o que a maioria pensa? Não basta que os mais racionais, os únicos daqueles de que nos devemos ocupar, saiba como se passaram as coisas?”

Críton – Sabes fartamente, entretanto, ó Sócrates, que é preciso considerar a opinião da multidão e teu exemplo nos mostra que não somente é capaz de fazer os menores males como também os maiores àqueles acerca dos quais foi enganada por calúnias [refere-se à sentença contra Sócrates].

Sócrates – Ó Críton! Seria maravilhoso se a humanidade fosse capaz de fazer os maiores males! Seria então capaz de fazer os maiores bens e isto seria não pequena coisa, porém não pode fazer nada disso uma vez que ela não torna os homens sábios ou tolos, mas procede ao acaso” (*Críton*, 44c-d)

Fica consignada no pensamento socrático o duplo caráter epistemológico da Ética enquanto estudo do *ethos* nas suas estruturas, ainda que tenha se prendido mais à crítica dos costumes do que à sistematização e descrição, mas também enquanto normatividade, já que uma vez fundamentada racionalmente a *praxis* torna-se ação em relação a um *metron* racionalmente elaborado⁶⁵. Este pensamento pode ser colocado de maneira simples na noção de que o bem é a sabedoria e o mal ignorância, que ninguém erra voluntariamente, que a virtude é ciência, de onde advém a qualificação da ética socrática como *intelectualista* na crítica aristotélica e posterior. Cabe comentar, entretanto que:

“Sócrates, diante da virtude e da vida moral do homem, faz exatamente o que os pré-socráticos fizeram diante da natureza (e que os sofistas começaram a fazer, nem sempre com sucesso, diante do homem): *tenta submeter ao domínio da razão a vida humana, assim como aqueles tinham submetido o mundo externo ao domínio da razão humana.* [...] E, neste sentido, ele diz que *a virtude é conhecimento.*” (REALE, 1993, v. 1, p. 272)

⁶⁵ Como nos ensina Vaz: “A inteligibilidade da *praxis* como objeto da *ciência* do *ethos* pressupõe a *normatividade* imanente do fim, tal como se apresenta na experiência do *ethos*. [...] Da estrutura *normativa* do Fim decorre a peculiaridade epistemológica da Ética de ser, ao mesmo tempo, *teoria da praxis* e *ciência prática* ou norma do *agir*, em analogia com a Física, que é, ao mesmo tempo, *teoria da natureza* e *norma* do *fazer* técnico.” (1999, v. 5, p. 8)

Na *Apologia* também sabemos do veredicto dos atenienses contrário à Sócrates (36a), bem como da imposição da pena capital (36 b- 42a passim). Resta-nos, por fim, comentar a concepção de justiça de Sócrates. O *Críton*, já citado, relata a tentativa do personagem homônimo em convencer Sócrates a fugir. Para recusar tal oferta, ele nos conta um curioso diálogo hipotético entre ele as leis:

“**Sócrates** - Se chegado o momento de nossa fuga, ou como queres chamar, nossa saída, as leis da cidade, apresentando-se a nós, nos dissessem: “Sócrates, o que vais fazer? Levar teu projeto a cabo não implica destruir-nos completamente e à própria cidade? Acreditas que uma cidade pode sobreviver quando suas sentenças não são cumpridas e, o que é mais grave, quando os indivíduos as desprezam e as destroem?” Que responderíamos, Críton, a estas e a outras acusações parecidas? Quantas coisas não poderiam ser ditas, mesmo por um retórico acerca da destruição desta lei que exige o cumprimento das sentenças ditadas? Diremos por acaso que a cidade foi injusta e nos julgou mal? É isso que responderemos?” (*Críton*, 50a-b)

Percebemos que a concepção da justiça de Sócrates parte fundamentalmente de um pacto celebrado entre os cidadãos e as leis. O que permite a existência da cidade, e por conseguinte, a vida humana, é a existência de regras, o comportamento do homem de acordo com as leis. Como comenta Vaz:

“Ora, o encontro entre a *arete* e o *nomos*, se o pensarmos do ponto de vista da lógica do *ethos*, se dá no conceito de *justiça* (*dikaïosyne*) e, de modo concreto, no “varão-justo” (*aner dikaïos*)” (1999, v. 4, p. 89-90)

Ainda que o conteúdo destas regras seja injusto, ainda que os homens que apliquem estas regras possam decidir injustamente (o que Sócrates e seus amigos consideravam em relação à sua sentença), mais injusto ainda é descumprir a lei. Vejamos mais claramente na passagem abaixo, nas quais as “leis” apresentam seus últimos argumentos:

“**Sócrates** – “Rende-te, finalmente, ó Sócrates, às nossas razões, segue os conselhos das que fizeram de ti o que és, e não ponhas teus filhos, nem tua

vida, nem nada nesse mundo acima do que é justo [obedecer às leis], para que, quando chegares ao inferno, tenhas com que defender-te diante dos juízes, porque, não cries ilusão para ti, se fazes o que te propuseste a fazer, farás com que as leis e não farás com que tua causa, nem a dos teus, seja melhor nem mais justa, nem mais santa, nem em vida, nem na morte. Se morres, serás vítima da injustiça, não das leis, mas sim dos homens; mas, se saís daqui vergonhosamente, trocando a justiça por injustiça e mal por mal, faltarás ao pacto que te obriga conosco, leis, e prejudicarás em muito aqueles que não deveriam esperar isto de ti e a ti mesmo, bem como conosco, a teus amigos e à tua pátria. Sempre, enquanto viveres, seremos tuas inimigas irreconciliáveis e quando tiveres morrido, nossas irmãs, as leis do Hades, não te receberão, sem dúvida, favoravelmente, sabendo que fizeste todos os esforços imagináveis para destruir-nos. Não segue, portanto, os conselhos de Críton, mas os nossos.” (*Críton*, 54b-d)

Claro está que as decisões dos homens podem ser injustas. Não pode ser atribuído à Sócrates o reducionismo do positivismo jurídico moderno do valor do justo à norma, afinal, somente se pode dizer que o direito posto é injusto se se tem em consideração um padrão de valor extralegal. Mas Sócrates, ao cumprir a sentença que considerava injusta, mesmo contra os apelos de seus amigos, conforme o *Fédon*, mostramos que por justiça entendia a conformidade da ação com as leis da cidade. Nesse sentido, trazemos os ensinamentos de Salgado:

“No *Críton*, a concepção de justiça é a do próprio Sócrates. A conformidade das nossas ações com a lei é que as torna justas. Só a sentença (aliás, proferida contra Sócrates) ou os atos das autoridades podem ser injustos, não, porém, a lei, que se qualquer defeito possui, deve ser modificada, mas nunca violada.” (p. 25-26)

Façamos breve revisão dos temas socráticos que serão desenvolvidos na Ética platônica. São três as categorias que merecerão nosso destaque: primeiro, o *método zetéutico*, e a decorrente noção de que a Ética implica a crítica do *ethos*, na medida em que é o momento de reflexão no qual o homem pergunta-se pela necessidade e universalidade dos costumes; segundo, a identificação do homem com sua *alma*, o núcleo inteligente que não se sujeita aos caprichos do mundo; finalmente, de que a grande preocupação da ética é o

cuidado da alma, e cuidar da alma significa voltar a vida em direção ao conhecimento, apanágio da inteligência, e, portanto, de que a vida digna de ser vivida é a vida *filosófica*⁶⁶.

⁶⁶ Neste sentido comenta Vaz: “O ensinamento ético de Sócrates [...] apresenta duas características fundamentais. A primeira, presente na forma dialógica, estilizada magistralmente por Platão, mostra-nos a formação da doutrina socrática sendo conduzida por meio de uma permanente inquirição (*zetesis*), avançando por perguntas e respostas, tendo por alvo a forma lógica que Aristóteles denominará *definição* (*horismos*), mas detendo-se diante das *aporias* ou encruzilhadas do discurso que a discussão faz surgir. A segunda, na qual se manifesta propriamente a originalidade do ensinamento socrático, é formada pelos temas específicos que a tradição reconhecerá como aqueles que compõe para a história a figura do Sócrates moralista e de sua doutrina. Esses temas são o tema do *homem interior* (*psyché*), o tema da *verdadeira sabedoria* (*sophrosyne*) e o tema da *virtude* (*arete*).” (1999, v. 4, p. 94-95)

4) A INTERPRETAÇÃO DOS DIÁLOGOS

“A qualquer um que pretenda dizer algo sobre as opiniões de Platão se poderia pedir que nos diga sobre quais princípios interpreta a evidência de que dispõe.”

I. M. Crombie⁶⁷

“Não há escritor mais complexo, e não há outro filósofo cujo trabalho demanda tantos níveis de interpretação.”

Charles Kahn⁶⁸

Se antes afirmávamos que todo homem ocidental está próximo de Platão, permitimo-nos o atrevimento de colocarmo-nos dele ainda mais próximos. Somos aprendizes que buscam, dentro das inevitáveis limitações daqueles que ensaiam os primeiros passos, compreender os ensinamentos do professor. Não que os alunos sejam passivos ouvintes, mas devem, ao respeitarem o ensinador, buscar a coerência dos ensinamentos, não colocar-se, de antemão, como críticos mordazes que se desfazem na esterilidade do academicismo. Entretanto, a tarefa não é simples ao ponto de poder ser solucionada pela boa vontade do estudioso. A principal fonte para o estudo de Platão é a sua obra escrita. Platão nos chegou em sua inteireza, como o único pensador antigo cujos escritos não foram perdidos. Chegou-nos até em excesso, pois existe longa polêmica acerca da autenticidade de certas obras. Como fonte também relevante para a

⁶⁷ CROMBIE, 1990, v. 1, p. 26.

⁶⁸ KAHN, 1999, p. xiii.

compreensão de Platão temos também relatos da tradição indireta, principalmente aristotélica e da primeira academia⁶⁹.

A interpretação das obras de Platão talvez seja uma das mais complexas e polêmicas tarefas da historiografia filosófica. Todo aquele que se põe a tarefa de estudar a obra platônica depara-se com certas dificuldades peculiares ao filósofo ateniense e deve, antes de mais nada, tratar do *método*, ou seja, dos critérios hermenêuticos empregados. A obra escrita de Platão, não bastasse a dificuldade e extensão do conteúdo filosófico, é tão repleta de peculiaridades e obstáculos que, num primeiro momento, o estudioso se sente desanimado. Deixar por alguns instantes a apreciação do texto platônico e saltar para a leitura de qualquer outra obra filosófica, até mesmo a de um autor da época como Aristóteles, faz o estudioso de Platão sentir inveja daqueles que dedicam-se a outros filósofos, como aquele que pensa o porquê de o Ateniense ter escolhido uma forma tão problemática de escrita. A interpretação dos diálogos pode ser considerada o teste quase definitivo para qualquer teoria hermenêutica. Aquele que conseguir elaborar uma ciência da interpretação capaz de solver todas as dificuldades do texto platônico não será somente um grande platonista, mas terá também contribuído de maneira referencial ao desenvolvimento das disciplinas exegéticas. Não é sem menos que Schleiermacher, considerado o pai da hermenêutica moderna, foi também o tradutor das obras completas de Platão para o alemão. Podemos só imaginar as dificuldades da empreitada do teólogo alemão. Nosso trabalho, entretanto, irá abordar o assunto apenas rapidamente, já que nosso objetivo não é o de formular uma teoria da interpretação do *corpus platonicum*.

⁶⁹ Comentar sobre Tübingen-Milão e Trabattoni

Dividimos a apreciação do tema em duas grandes partes. Primeiro, exporemos os problemas e princípios gerais para a interpretação dos diálogos e, em seguida, abordaremos a questão mais específica da interpretação dos chamados mitos platônicos.

4.1) Sobre a interpretação em geral dos diálogos

A obra de Platão foi toda elaborada antes da imprensa. Embora óbvia a afirmação, ela precisa ser feita de início, visto que muitas vezes esquecemo-nos do fato quando deparamo-nos com as diversas edições e traduções. Como todas as obras da antigüidade, sua transmissão deveu-se ao trabalhoso trabalho de todos aqueles que, ao longo de gerações, recopiaram-nas manualmente. As edições modernas são versões impressas de cópias das cópias, e longo trabalho de estabelecimento dos textos oficiais, as chamadas *edições críticas*, seguiu-se ao advento da reprodução mecânica. Mas sempre restaram dúvidas sobre a fidelidade da transmissão, e, sem adentrarmo-nos na complexa questão filológica, temos que duas são as maiores dificuldades que se apresentam ao intérprete.

Primeiramente, temos um problema de ordem historiográfica já que não há qualquer registro cronológico seguro da ordem na qual as obras foram produzidas e muitas incertezas existem quanto à autenticidade de vários dos escritos. Desde de Trasilus, o sábio alexandrino compilador primeiro do *corpus platonicum*, o debate da cronologia e da autenticidade dos diálogos já se mostrava presente.

Não temos notícia de comentador que tenha considerado a *República* como não sendo obra de Platão. Já sobre a época de escrita, a produção platônica é classificada,

geralmente, em três fases. Na *juventude*, Platão teria se limitado a repetir o pensamento de Sócrates; desta fase seriam frutos os diálogos chamados socráticos ou aporéticos. Na *maturidade*, ele já teria superado a proximidade com o mestre e teria elaborado a doutrina das idéias; a essa fase pertenceria a *República*. Finalmente, na *velhice*, o distanciamento de Sócrates seria tão grande que ele deixou de ser personagem em seus diálogos; nessa época, Platão teria feito uma longa revisão e aprimoramento de suas doutrinas.

A consideração sobre quais diálogos pertencem a qual fase e sua ordem dentro de cada uma delas, assim como a existência de diálogos que marcariam transições entre uma fase e outra, é discussão do quilate daquela do problema de Sócrates. Embora milhares de páginas tenham sido dedicadas ao assunto, um consenso sólido parece distante no horizonte⁷⁰.

De qualquer forma, a diferença entre os diálogos é gritante. Simplesmente abandonar qualquer tentativa de classificação pela polemicidade das discussões até então elaboradas é simplismo. O que nos propomos é considerar os diálogos conforme o parentesco estilístico e temático que apresentem, sem nos preocupar com a rigidez classificatória a que muitos comentadores se prendem. Desta forma, acreditamos gastar nossas energias na busca da unidade do platonismo, não de sua fragmentação sem ignorar, entretanto, que o *corpus platonicum* não foi todo feito de um só fôlego. Entretanto,

⁷⁰ É preciso ainda dizer que nós que somos falantes da língua de Fernando Pessoa, sabemos perfeitamente que um autor pode variar o teor de seus assuntos e seu estilo de escrita conforme o público a que se destina, e conforme o conteúdo que trata. Os estudos estilométricos, tentativa que foi mais levada a sério na determinação cronológica, não estão imunes à esta consideração. Sobre estes estudos ver extensa compilação de BRANDWOOD. *Stylometry and chronology*. In: KRAUT. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. cap. 3, p. 90-120. Cf. Referências bibliográficas.

como nossos estudos prendem-se aqui na sua grande parte a um único escrito, não julgamos necessário nos deter demais nesse tema.

Outra ordem de problemas deve ser elencada, não mais em relação à transmissão, mas no tocante à forma dialógica dos textos. A escrita em diálogos que, ainda que compartilhada e imitada por outros autores, como acredita-se em escritos exotéricos perdidos de Aristóteles, obras de Cícero e até mesmo em autores modernos como em alguma obra de Hobbes ou Leibniz, torna a tarefa hermenêutica mais árdua do que aquela de se interpretar um tratado. Há que se perquirir a importância de certos personagens, o papel que eles representam, o local onde a cena se passa entre outras questões de natureza quase que teatral. Também são dignos de nota a ausência de Platão como personagem e o jogo irônico de Sócrates, características que dificultam saber o que é mero recurso argumentativo, o que é afirmação ou o que é aporia naquele momento. Ou seja, qual o caminho seguro para se reconstruir, em meio às idas e voltas de um diálogo, o pensamento de Platão?

Inicialmente, precisamos considerar a certa desconfiança que Platão nutria pela palavra escrita. Sobre os problemas da escrita e as vantagens da linguagem oral, Platão dedicou as últimas linhas do *Fedro*. Lá ele expõe as debilidades da escrita:

“**Sócrates** - Você sabe, Fedro, que a escrita possui estranha semelhança com a pintura. O que foi pintado parece estar vivo, mas se qualquer um pergunta-lhes qualquer coisa, eles continuam no mais solene silêncio. O mesmo é verdade para a palavra escrita. Você pode até pensar que elas estão a falar como se soubessem de algo, mas se você perguntar sobre qualquer coisa que foi dita como quem quer saber mais, elas continuam a significar a mesma coisa sempre e sempre. Assim que algo foi escrito, o discurso vagueia por toda a parte, encontrando indiscriminadamente aqueles que podem entendê-lo e os demais que nada tem a ver com ele, e ele não sabe para quem deve e para quem não deve falar. E, quando é atacado injustamente, sempre precisa do apoio de seu

pai; sozinho, ele não pode se defender nem apoiar-se em si mesmo.” (*Fedro*, 275d)

Não que ele negasse qualquer possibilidade de transmissão de conhecimento pelos textos, mas reconhecia a inegável superioridade do ensino feito por um professor presente em relação ao solitário aprendizado do autodidata. Ainda que o aluno que freqüente um professor e o outro que estuda só possam, um dia, adquirir os mesmos conhecimentos, a tarefa do primeiro será muito mais fácil, eficaz e, por que não dizer, rápida. Diferentemente de um professor presente no momento do ensino, o texto escrito não é capaz de fornecer explicações posteriores e de se aprofundar em seu próprio conteúdo, pois repete sempre as mesmas palavras. De igual modo, o texto não escolhe seu auditório, podendo ‘discursar’ tanto para aquele que é capaz de compreendê-lo quanto para alguém completamente ignorante no assunto. Finalmente, o discurso escrito não pode se defender de críticas, ainda que injustas.

Ao apontar estas fraquezas da escrita, Platão está, ainda que assistematicamente, a tratar de um dos problemas centrais de toda a comunicação, ou seja, o da necessidade da interposição de um algo distinto de mim e do meu pensamento entre mim e o outro, na tentativa de superar a solidão radical da existência humana, no dizer de Ricoeur⁷¹. A linguagem, seja escrita ou oral, interpõe-se entre o emissor da mensagem e o destinatário. O diálogo move-se em direção à transmissão perfeita do conteúdo do

⁷¹ Comenta Ricoeur sobre a comunicação : “Mas para uma investigação existencial, a comunicação é um enigma e até mesmo um milagre. Porquê? Porque o estar junto, enquanto condição existencial de possibilidade de qualquer estrutura dialógica do discurso, surge como um modo de ultrapassar ou de superar a solidão fundamental de cada ser humano. Por solidão não quero indicar o fato de, muitas vezes, nos sentirmos isolados como numa multidão, ou de vivermos e morreremos sós, mas, num sentido mais *(continua na próxima página)*

pensamento de um para o outro; o texto escrito aponta para todas aquelas dificuldades acima mencionadas.

Assim, para Platão, o verdadeiro ensino está no que ele denomina “dialética”, arte que não pode estar perfeitamente presente na escrita, mas somente no diálogo vivo dos sujeitos pensantes:

“**Sócrates** - O dialético escolhe a alma correta e planta e cultiva nela o discurso acompanhado pelo conhecimento – discurso capaz de se defender assim como ao homem que o plantou, que não é estéril, mas produz a semente da qual outros discursos nascem nos demais homens. Tal discurso torna a semente eternamente imortal e torna o homem que a possui tão feliz quanto um ser humano pode ser” (*Fedro*, 276e-277)

Em seguida, numa linguagem menos metafórica, Platão sistematiza as três faculdades que permitem a sabedoria e sua transmissão:

“**Sócrates** - Primeiro, deve-se conhecer a verdade sobre tudo o que se está a falar ou a escrever; deve-se aprender como definir cada coisa em si mesma; deve-se saber como dividir as coisas em categorias até se atingir algo indivisível. Segundo, deve-se entender a natureza da alma, segundo aqueles mesmos parâmetros; deve-se determinar qual tipo de discurso é apropriado para cada tipo de alma, preparando e arranjando sua fala de acordo com tanto, e oferecer um complexo e elaborado discurso para uma alma complexa e um discurso simples para uma alma simples. Então, e somente então, seremos capazes de utilizar o discurso adequadamente, até aonde sua natureza permite que seja utilizado, seja para ensinar, seja para persuadir. Este é exatamente o ponto central da discussão que vínhamos fazendo” (*Fedro*, 277 b-c)

Assim, fazer o conhecimento depender do escrito é, no mínimo, uma temeridade, já que o verdadeiro conhecimento para Platão existe vivo na alma. Somente um homem pode ser dialético, produzindo e aprofundando o conhecimento. Apenas um indivíduo pode escolher para quem fala, permitindo que o conhecimento se reproduza e

radical, de que o que é experienciado por uma pessoa não pode se transferir totalmente como tal e tal
(*continua na próxima página*)

se espalhe. E esta semente plantada numa alma viva, porque foi plantada por um dialético, é capaz de dar frutos.

Desta forma, a hipótese que parece-nos mais verossímil é a de que *os diálogos* sejam uma tentativa de reproduzir por escrito a mesma realidade que se apresenta num diálogo real.

Neste sentido, Nettleship⁷² (1968) defende que a forma dialógica escolhida por Platão advém, em primeiro lugar, do fato de que a forma de diálogo seria comum na Grécia antiga. Vários pupilos de Sócrates também teriam-na utilizado. Não seria, portanto, nenhuma surpresa que Platão também o fizesse. Segundo, o diálogo filosófico teria se originado em Sócrates, cujo seu método consistia no debate, no contato de duas mentes pensantes, ao contrário de uma exposição monológica, que corresponderia a um texto plasmado no papel, que seria imutável e sem defesa contra interpretações precipitadas. A intenção de Platão seria a de reproduzir este aspecto vivente da filosofia em palavras escritas. Finalmente, a forma de perguntas e respostas pareceria, para Platão, a maneira natural de se atingir a verdade. A busca da verdade seria um processo gradual, no qual devemos garantir-nos de onde estamos e aonde chegamos após cada passo.

experiência para mais ninguém.” (2000, p. 27)

⁷² Essa questão, da opção pelo diálogo e não pelo tratado, suscitou e ainda suscita longuíssimas discussões que pretendem extrair do contraste entre a prosa filosófica e o diálogo algum conteúdo oculto da filosofia de Platão. Não queremos aqui, por entendermos fugir completamente do escopo deste trabalho, entrar nesta complexa querela. Neste, entretanto, SZLEZÁK (1999), oferece detalhada introdução, exibindo um belo repasse de várias das hipóteses levantadas e das correntes doutrinárias que disputam a controvérsia. (Cf. Referências bibliográficas)

De maneira análoga, comenta Schleiermacher, em sua célebre introdução à tradução para o alemão dos diálogos:

“Muito pelo contrário: em todos os sentidos, e não apenas por acaso ou por hábito e tradição, mas necessariamente e pela sua natureza, seu método era o socrático, e, quanto à interação mútua progressiva e à penetração profunda na alma do ouvinte, certamente era preferível ao método do mestre, na medida em que o discípulo lhe era superior tanto na dialética formativa quanto na riqueza e abrangência da própria concepção. *Uma vez que Platão, não obstante essas queixas, escreveu tanto desde o início da idade madura até a mais avançada, fica evidente que procurou tornar também o ensinamento escrito o mais semelhante possível àquele ensinamento melhor, e foi bem sucedido nessa tentativa.* Mesmo pensando naquela intenção imediata de que a escrita seja, para ele e os seus, uma lembrança dos pensamentos já habituais, Platão considera o pensar em tal medida uma atividade autônoma na qual a lembrança do assim adquirido também deve ser necessariamente uma lembrança da maneira primária e original da aquisição. *De modo que, apenas por isso, a forma dialógica, necessária para a imitação daquela comunicação mútua original, tornou-se tão indispensável e natural para os seus escritos quanto para seu ensino oral.*” (2002, p. 43, grifos nossos)

Embora o autor alemão pregasse uma indissociabilidade da forma e do conteúdo, valorizando em muito também um ‘Platão artista’ como inseparável do ‘Platão filósofo’ dentro do espírito romântico da época, seus comentários continuam como boa justificativa da opção pela escrita em diálogos e mostram-se como uma interpretação especialmente frutífera das passagens acima citadas do *Fedro*.

Acontece que os escritos se assemelham a um diálogo comum, vivo e atual, no qual os rumos da conversa jamais seguem um esquema rígido previamente estabelecido. Os diálogos, os nossos e os de Platão, deixam-se levar pelas intervenções dos participantes, num ir e vir aparentemente sem ordenação. Um diálogo pode ser um longo reencontro de amigos que, ao lembrarem o passado, falam das brincadeiras da escola, recordam aquela professora exemplar, riem de um aperto ou dificuldade, mas logo voltam ao presente e conversam sobre o trabalho ou o último filme. Pode ser curto encontro de negócios, onde uma questão puntual é resolvida, mas um almoço também é marcado.

Também o debate acirrado de posições e ânimos de adversários políticos, intermediado por acusações e opiniões, pelo mais rígido rigor lógico ou pelos sutis artefatos da retórica que, após longas horas, não chega a qualquer conclusão ou acordo. Pode ser a conversa despreziosa entre desconhecidos que apenas matam o tempo esperando o ônibus e comentam da chuva que se aproxima, mas que misteriosamente resulta numa longa amizade ou num novo amor.

Entretanto, justificar a escolha pela forma dialógica não significa, ainda, fornecer um método de interpretação. Nenhum dos diálogos parece encerrar um conteúdo preciso e determinado. Platão é autor que recusa qualquer sistematicidade em suas exposições e seus temas encontram-se dispersos por vários textos. Mesmo dentro de cada diálogo, os argumentos são, por várias vezes, abruptamente interrompidos, esquecidos, posteriormente abordados ou modificados. Além desta descontinuidade, Platão escreveu sobre uma gigantesca variedade de assuntos, que vão da metafísica à etimologia, da música à educação. Escreveu sobre medicina, sobre as artes, sobre o filósofo e seu papel no mundo, sobre a política, os deuses e os poetas. Escreveu sobre os rumos do homem, sobre a Grécia e os gregos, sobre os atenienses, sobre os bárbaros, sobre outros pensadores. Mas arriscamo-nos a dizer: não há um único escrito que imediatamente se apresente como um todo em si mesmo, que siga um rigor expositivo *more geometrico*, que aborde exhaustivamente um assunto. Não há, aparentemente, nenhum tratado. Assim, alguém poderia se perguntar: “onde encontro exposta a doutrina das formas?”; “Qual livro introduz o assunto?”; “Qual outro desenvolve a relação entre as idéias e o mundo sensível?”; “Há alguma obra que confronte esta doutrina com outros pensadores da época, mostrando os ‘acertos’ de Platão e os ‘equivocos’ alheios?”; “Onde

encontro as decorrências gnoseológicas e éticas desta doutrina?”. Poderíamos responder: em nenhum diálogo específico, mas aqui e ali, nas passagens óbvias e onde menos se suspeita, em todo lugar e em lugar algum, no *Fédon*, nas *Leis*, na *República*, no *Sofista*, no *Político*, no *Timeu*, no *Teeteto*, no *Parmênides*, na *Apologia*, no *Fedro*...

Compreender o pensamento de Platão é tão árduo como conhecer alguém, no sentido forte do termo. Não se conhece o outro após uma singela prosa. Conhecer alguém implica longa relação, em que o outro se desvela não num ato qualquer, numa frase solta num momento sereno ou de emoção, mas no conjunto de palavras e ações que cada dia se renova. Assim, compreender Platão é o mesmo que fazer um novo amigo e as amizades, aliás como no dito grego, não devem nem ser feitas nem desfeitas rapidamente. Seu estudo não pode ser um simples elencar de razões e contra-razões, uma anatomia do texto e do pensamento que, no dizer de Hegel, somente pode ser a anatomia o estudo de partes mortas⁷³. Para compreender Platão é preciso conhecer o amigo que habita ainda vivo nos seus textos, e não se fica amigo senão de alguém, não de suas partes, ainda que possamos apontar-lhe os defeitos. Desta forma, nada substitui a leitura dos próprios diálogos, assim como é diferente encontrar-se com alguém de escutar histórias a seu respeito. Qualquer comentário, por mais erudito e brilhante que possa ser, é sempre um ouvir falar de outrem.

Ora, então, no que reside nossa tarefa? Após todas estas considerações, em que medida ainda é possível escrever sobre a *República*?

⁷³ Lecciones hist fil ??????>?

É claro que a forma dialógica, aparentemente fragmentária representa uma dificuldade maior de interpretação; se estivéssemos diante de um texto retilíneo com começo, meio e fim (e quem sabe até mesmo umas ou outras notas explicativas) estaríamos diante de uma tarefa muito mais simples. Mas não estamos. As semelhanças entre o diálogo platônico e um diálogo comum são apenas aparentes; se antes dissemos da desorganização da conversa entre duas pessoas, que, a rigor, não possui um fio condutor, devemos ter também em mente que os diálogos de Platão não são reproduções de diálogos reais. Em outras palavras, não é pelo fato de suas obras parecerem argumentações arbitrariamente conduzidas que possamos esquecer de outro fato fundamental, ou seja, de que são obras de uma só pessoa e, escritas como obras, possuem um fio condutor que foi dado por essa pessoa. A ausência de uma lógica expositiva é apenas aparente, devendo ser buscada dentro de cada texto.

Segundo Schleiermacher, a forma dialógica foi propositadamente escolhida por Platão de modo a forçar o leitor a buscar esta coerência. Um estudioso desatento ficaria preso somente à fragmentação do texto, ou compreenderia um ou outro argumento isolado. O verdadeiro estudioso saberia descobrir, em meio à confusão, a coerência do pensamento platônico:

“Essa opinião, portanto, não se fundamenta em nada, mas deixa de lado toda a tarefa, podendo facilmente ser refutada pelo ato – na medida em que seja bem sucedido – de conferir às obras platônicas uma *coerência através da qual cada uma delas se torna compreensível juntamente com as doutrinas aí contidas.*” (2002, p. 35, grifo nosso)

Para o autor alemão, a tarefa do intérprete somente pode ser a de buscar a visão do todo de seus textos⁷⁴. De maneira especialmente ilustrativa::

“Evidentemente, aquele que desejar separar os vasos sangüíneos ou os ossos de um corpo com o intuito de fazer uma comparação com outras partes semelhantes de outro corpo, tem que conhecer toda a natureza de um corpo, o que seria, precisamente, a maior utilidade oferecida por esse empreendimento filosófico.” (2002, p. 40)

Schleiermacher atribuiu a esta busca pela coerência o real sentido de se falar em doutrinas esotéricas e exotéricas. Ao longo das histórias das interpretações de Platão, sempre houve quem considerasse a existência de um saber oral, que Platão jamais teria reduzido a escrito, ficando reservado ao interior da academia. Este saber oral (esotérico) existiria ao lado do saber manifesto nos textos (o saber exotérico). Para Schleiermacher, que no mais concorda com a dificuldade da leitura dos diálogos, o saber esotérico não seria o saber oral, mas seria justamente este que se revela por detrás da aparente dispersão e confusão do texto platônico. A distinção entre esotérico e exotérico seria somente uma distinção entre o grau de profundidade atingido pelo leitor na interpretação dos textos⁷⁵.

O pensamento hermenêutico posterior de Schleiermacher desenvolve-se no sentido de dizer que um dos princípios fundamentais da hermenêutica consiste no processo de recuperação da fragmentação de qualquer texto. Formula, assim, uma relação

⁷⁴ Schleiermacher entendia que a única fonte para a compreensão de Platão seria seus textos. Este pressuposto hermenêutico preponderou desde de sua época, sendo recentemente contestado pela escola de Tübingen-Milão, representada por Krämer, Gaiser e Reale. Na Itália opõe-se à última principalmente Trabattoni. (Cf. Referências Bibliográficas).

⁷⁵ Comenta Schleiermacher: “De modo que esse seria o único sentido no qual se poderia falar aqui do esotérico ou do exotérico, isto é, no sentido de que estes apenas apontam para uma qualidade do leitor, dependendo do fato deste elevar-se ou não à condição de um verdadeiro ouvinte do interior.” (2002, p. 45)

hermenêutica entre as partes de um texto e o todo no qual se inserem. O sentido de uma palavra somente pode ser encontrado na frase; o sentido da frase no argumento; o sentido do argumento num argumento maior; e assim por diante, dentro de uma obra, até o todo da obra⁷⁶. Aliás, no próprio *Fedro* pode ser encontrada uma referência neste sentido, quando Sócrates critica o discurso de Lísias sobre o amor:

“**Sócrates** – Mas acho que convirás nisto: todo discurso deve ser constituído como um ser vivo e ter um organismo próprio; não deve lhe faltar a cabeça nem os pés, e tanto os órgãos centrais como os externos devem estar dispostos de modo a se ajustarem uns aos outros, e também ao conjunto.” (*Fedro*, 264c)

Entretanto, este círculo hermenêutico entre as partes e o todo progrediria indefinidamente até o todo de uma vida espiritual, já que cada obra somente ganha seu sentido pleno em relação a toda a obra de um certo autor; sua produção completa, por sua vez, no todo de sua vida espiritual. A teoria hermenêutica de Schleiermacher acaba por colocar, seguindo esta regressão, como um de seus métodos hermenêuticos o procedimento divinatório de recuperação da interioridade do processo criativo do autor de uma obra⁷⁷.

⁷⁶ Comenta ele num texto de 1829: “Consideremos agora, a partir disso, a inteira operação da interpretação: então, nós deveríamos dizer que, progredindo pouco a pouco desde o início de uma obra, a composição gradual, de cada particular e das partes do todo que se organiza a partir delas, sempre é apenas provisória; um pouco mais complexa, se nós podemos abarcar com a vista uma parte mais extensa, mas também começando com novas incertezas e, como no crepúsculo, quando nós passamos a uma outra parte, porque então temos diante de nós um novo começo, embora subordinado; no entanto, quanto mais nós avançamos, tanto mais tudo o que precede é esclarecido pelo que segue, até que no final então cada particular como que recebe de um golpe sua plena luz e se apresenta com contornos puros e determinados.” (2000, p. 49-50)

⁷⁷ No mesmo texto antes referido: “Ao contrário, aquele que quer espreitar um escritor, de qualquer gênero, em sua composição e para esse fim torna tanto quanto possível presente todo o seu modo de ser, para ter uma visão viva mesmo dos momentos de entusiasmo e de concepção que interrompem o curso normal da vida, ao modo de inspirações superiores, também irá desejar ter uma visão viva de tudo o que se refere ao processo de invenção, nos detalhes e até mesmo das idéias acessórias indiferentes à idéia de conjunto, e apreciar corretamente de que maneira se relaciona nela toda a empresa da composição à totalidade de sua existência ou, também, considerada nela mesma, como se desenvolve enquanto qualquer (*continua na próxima página*)

Por outro lado, Betti nos chama a atenção para o fato de que a finalidade da interpretação não é o de reconstruir a vida espiritual do autor para nela situar uma obra; o que o intérprete deve fazer é reconstruir dentro de si o conteúdo espiritual posto em determinada obra. Para Betti, existem certos tipos de objetos, por ele denominados de *formas representativas*, que são objetivações do espírito destinadas a adentrar um espírito distinto daquele que as criou. As formas representativas são representações sensíveis do espírito do autor que se destina ao outro, de modo a tornarem-se, no outro, novamente espírito. São manifestações do pensamento. O pensamento, fechado em sua incomunicabilidade que advém de sua natureza imaterial, precisa transformar-se em algo sensível para poder pelo outro ser apreendido. O processo de interpretação é o inverso do de criação; no primeiro, um objeto sensível provoca no intérprete um pensamento; no segundo, um pensamento manifesta-se exteriormente na forma de objeto⁷⁸. Enquanto manifestação do pensamento, a forma representativa deve ser entendida em sua objetividade, ou seja, o intérprete deve reconstruir o pensamento que foi nela objetivado. A obra desprende-se de seu autor, e, de sua *autonomia* ou *imanência*, deve o intérprete recuperar o pensamento nela posto:

“In verità, se le forme rappresentative che costituiscono l’oggetto dell’interpretazione sono essenzialmente oggettivazioni di una spiritualità che vi si è calata, è chiaro che esse debbono essere *intese secondo quello spirito che in esse si è oggettivato*, secondo qual pensiero che in esse è reso riconoscibile, non già secondo uno spirito e un pensiero diversi, e neppure secondo un significato che alla nuda forma può venire attribuito, quando si faccia astrazione dalla funzione rappresentativa cui essa serve rispetto a quello spirito e a quel pensiero.” (BETTI, 1990, v. 1, p. 305)

coisa original que representa uma personalidade definida, para este naturalmente todas aquelas relações devem retrair-se para o segundo plano.” (2000, p. 55)

⁷⁸ BETTI, 1990, p. 59 et seq.

Assim, poderíamos dizer da improcedência da preocupação schleiermacheriana em reconstruir a vida interior do autor; basta-nos, sem querermos adentrar na complexa discussão teórica envolvida, entender a *Repubblica* como uma objetivação do espírito que, enquanto tal, pode ser reconstruída pelo intérprete a partir do texto mesmo. Se a vida interior de Platão (que aliás dificilmente poderá algum dia ser reconstruída, seja por uma impossibilidade teórica, seja por outra documental) poderia nos auxiliar na compreensão deste texto específico, isto é tarefa para outro trabalho. O círculo entre parte e todo de Schleiermacher recupera sua significância se conciliado com a exigência de autonomia da obra. O esforço pela coerência torna-se, assim, não uma busca pela coerência de uma parte na vida de um autor, mas pela coerência interna de uma determinada objetivação do espírito. Segundo o desenvolvimento de Betti do pensamento schleiermacheriano, e também com bases no direito romano, a obra deve ser entendida em sua *totalidade e coerência*. Vejamos o que nos diz o jurista italiano:

“L’esigenza così affermata o presupposta si potrebbe qualificare come il canone dalla totalità e coerenza della considerazione ermeneutica. Esso fa presente la correlazione che intercede fra le parti costitutive del discorso, come di ogni oggettivazione del pensiero, e il loro comune riferimento, che rendono possibile la reciproca illuminazione di significato fra il tutto e gli elementi costitutivi. [...] [Schleiermacher] mette in rilievo il circolo di reciprocità ermeneutica che corre fra l’unità del tutto e i singoli elementi di un’opera: reciprocità tale, che consente d’intraprendere l’interpretazione, sia assumendo d’intendere l’unità del tutto per mezzo delle singoli parti, sia assumendo d’intendere il senso delle singole parti in funzione dell’unità del tutto.” (idem, p. 308-309)

O método para a leitura de qualquer obra deve ser uma busca da coerência do todo argumentado de modo a resolver a aparente assistemacidade da forma escrita, especialmente no caso da dialógica. Bastante natural, poderíamos dizer, que a resposta definitiva para a interpretação de textos fragmentários adviesse de um jurista, afinal, mais

fragmentários que os textos de Platão somente os inúmeros diplomas normativos com os quais os juristas de países de direito legislado precisam lidar.

Portanto, o esforço daquele que estuda Platão, especialmente se os estudos se concentram sobre uma só obra, é o de relatar o roteiro feito na interpretação daquele diálogo. A tarefa do comentador ou do estudioso é a mesma de quem presta informações sobre alguém que conhece. Sua visão será a parcial visão do outro, mas é a tentativa de resumir numa síntese a imagem que tem impressa da complexa personalidade que comenta, assim como a explicação de um texto dá a visão pessoal daquele que explica, mas é a exposição da compreensão do pensamento consubstanciado naquele texto. Se o texto nos foi legado como uma obra independente, merece ser compreendido não em sua fragmentação argumentativa dialógica; pelo contrário, enquanto uma obra em si, nela merece ser buscada a coerência de seu conteúdo.

Ainda cabe, entretanto, acrescentar que para a leitura filosófica da forma dialógica devemos estar atentos para algumas peculiaridades. Ao acompanharmos o curso dos debates, o texto platônico nos dá a impressão de que o mestre ateniense começa a perfilar seus conceitos e idéias apresentando um modelo provisório e impreciso do seu pensar. Na medida em que a conversação avança, excessos e faltas deste são retirados e supridas, resultando em um outro melhor definido, que será, por sua vez, novamente submetido ao embate dialético até que, no final, reste aceito como um pensamento consistente e claro, ou seja refutado como falso. Schleiermacher (2002) aponta como o real caráter de um possível saber esotérico na obra de Platão justamente a superação desta dificuldade da forma dialógica.

Essa impressão de um constante lapidar de idéias nos é dada justamente pela posição de Sócrates no texto da República, como condutor dos debates. O Sócrates histórico é lembrado pela sua visão da Filosofia que, mais do que um conjunto de conhecimentos ou de saberes, era para ele uma forma de vida. É neste sentido que Eduard Zeller comenta o que era a filosofia para Platão:

“Philosophy, according to his acceptance, being not merely a set of doctrines but the perfecting of the whole spiritual life; and science, not a finished, communicable system, apart from the person that knows, but personal activity and mental development – *true philosophy could only be represented in the perfect philosopher, in the personality, words, and demeanour of Socrates.*” (1962, p. 160, grifo nosso)

O filosofar tocava o filósofo alterando sua visão de mundo, purificando sua alma pelo saber. Para Sócrates e Platão, não haveria como separar o que se filosofa do quem filosofa. Ao ser transposto para o diálogo platônico, desta vez como personagem, Sócrates será idealizado como o ícone da filosofia viva, como a imagem e representação do espírito que foi tocado por tal poder transformador da filosofia e, ao mesmo tempo, transformou-se. Nettleship, ao comentar o livro I da *República*, ainda observa que o papel de Sócrates é mais extenso; ele entra como uma representação do amor que devemos ter à busca da verdade, uma representação daquele que, justamente em decorrência da transformação, é tomado pelo amor ao debate, ao ensinamento e pelo prazer desta busca:

“Socrates is always in the dialogues of Plato the representative of the true philosophic spirit, but this reveals itself in different dialogues in different ways. In this book it shows itself as a critical spirit which arrives at no apparent positive result whatever. Socrates is the representative of an element always present in philosophy, *the sceptical or enquiring spirit which never takes things on trust, but requires that everything shall approve itself to reason. What makes a philosopher is the presence of this spirit, balanced by the conviction that, though everybody must find the truth for himself, the truth is to be found.* Socrates then in the first book comes before us as *Philosophy*, putting certain questions to certain typical characters and examining certain accepted principles.” (1968, p. 14-15, grifos nossos)

Platão, através da personalidade de Sócrates, está a nos mostrar a importância da busca da verdade, seja nos relatando o itinerário do seu pensar, seja nos apresentando que existem becos de onde a única saída é recomeçar a marcha.

Neste momento, já é oportuno, pelo já exposto sobre Sócrates, explicitar o que está implícito em nossas observações:

Primeiro, deve-se atentar para o que a análise literária chamaria de “figuras” do texto, ou seja, o local, as características dos interlocutores, o momento das falas, em suma, aquelas circunstâncias que possuem relevo numa leitura literária. Assim, não devemos assumir que as figuras do texto são somente toques dramáticos no sentido de enriquecer esteticamente a obra; pelo contrário, sua significação reside justamente na carga representativa que possuem. Devemos, sobretudo, estar despertos para quem fala, como fala, quando fala, a forma como fala e o local onde se desenrola o diálogo.⁷⁹

Segundo, nos diálogos de Platão, praticamente sempre, um personagem assume a posição dominante na discussão. Na República, podemos muito bem perceber que Sócrates desempenha este papel, ainda mais se acrescentarmos que a narração se dá na primeira pessoa. Consideramos, assim, que ele expressa o pensamento que Platão pretendeu deixar como seu, admitindo uma hipótese de leitura que verificamos ser a mais frutífera. Por um outro lado, o que Sócrates não refutar também poderá ser tido como

⁷⁹ Embora os personagens platônicos sejam, muitas das vezes, figuras históricas, não devemos considerar que foram fielmente reproduzidas nos textos. Sua caracterização foi alterada para servir aos propósitos da obra. Assim, chamamos mais uma vez em nosso socorro NETTLESHIP: “So the personages of the dialogue are on the one hand, simply ideal expressions of certain principles; on the other hand, they carry with them much of their real character.” (1968, p.7, tradução em apêndice ao final)

expressão da doutrina do sábio da Academia. Foi observado de maneira especialmente feliz, que resume nosso ponto de vista:

“Our best chance of understanding Plato is therefore to begin with the assumption that in each dialogue he uses his principal interlocutor to support or oppose certain conclusions by means of certain arguments because he, Plato, supports or opposes those conclusions for those reasons. In reading him this way, we need make no hazardous assumptions about why he wrote and how he wrote in dialogue form. And of course we are always free to question our working hypothesis when certain passages or even whole dialogues resist this approach, and plausible motives for deception are suggested by the text itself. It is fair to say that this is the approach adopted by great many scholars, and that it has considerably enhanced our understanding of the dialogues. This methodological principle is not an a priori assumption about how Plato must be read, but is rather a successful working hypothesis suggested by an intelligent reading of the text and confirmed by its fruitfulness.

Reading Plato in this way allows us to make use of whatever material we have in the dialogues to contribute to our understanding of them: If the scene-setting that occurs at various points of the dialogue help us understand the argument, or if the characterisation of the interlocutors gives us clues as to why the argument takes the course it does, so much the better for our interpretation. The fundamental idea is that unless we have good evidence to the contrary, we should take Plato to be using the content of his interlocutors' speeches, the circumstances of their meeting, and whatever other material he has at his disposal, to state conclusions he believes for reasons he accepts.” (KRAUT, 1999, p. 29-30)

Podemos, então, estabelecer Sócrates como o selo da verdade, a chancela da posição de Platão. Assim, o que por Sócrates for dito e restar como verdadeiro, consideraremos como posição platônica; da mesma forma, aquilo que por outros personagens for dito e por Sócrates for mantido ou não for refutado também poderá ser percebido como expressão do pensamento do autor da *República*⁸⁰.

⁸⁰ Assumir este valor de Sócrates não significa que bastaria substituir o nome do personagem Sócrates por Platão para se interpretar os diálogos. Sócrates é uma imagem idealizada no texto, como já oportunamente observamos, o que confere às suas falas um valor diverso das falas de um hipotético personagem Platão.

4.2) Sobre a interpretação dos mitos platônicos

Entretanto, antes de passarmos à análise da *República*, precisamos atentar para a forma mítica da escrita platônica. De início, podemos nos perguntar se estamos tratando do *mythos* como oposto ao *logos*. Com efeito, se o marcante episódio do surgimento da filosofia comumente é relatado como o abandono ou superação da explicação mítica do mundo em nome de um discurso racionalmente construído, como justificar-se-ia a aparente retomada, em um discurso filosófico, de um episódio anterior ao advento da própria razão filosófica?⁸¹ Aqui não pretendemos abordar a questão de como ocorreu esta transição e quais as suas características, mas somente fixar, com um mínimo de precisão, o que se quer dizer quando se refere ao mito platônico e, por conseguinte, os princípios sobre os quais pautamos nossa interpretação⁸². As considerações que agora faremos serão também úteis na análise dos mitos de *Gíges*, da *Caverna* e de *Er*.

⁸¹ “Longtemps confondus, c’est avec la naissance de la rationalité scientifique et philosophique en Grèce que le discours logique et le récit mythique commencent à s’opposer. Entre *logos* et *mythos* il faut choisir. L’hostilité de la philosophie naissante est de principe: chercher le fondement ou la raison d’être de ce qui est exclut la narration ou la fiction. Mais là commence le dilemme: d’un côté la raison condamne le mythe et se doit de l’exorciser; de l’autre la vérité ne se laisse pas si aisément enfermer dans le seul langage de la rationalité conceptuelle...” (DROZ, 1992, p. 9, tradução em apêndice ao final)

⁸² A contraposição entre *mythos* como desrazão ou imaginação e o *logos* como razão científico-filosófico não é tema de simples análise, e o surgimento do *logos* não implicou numa morte do *mythos*, nem pode-se traçar um momento histórico totalmente preciso para uma suposta transição: “Note-se, em primeiro lugar, que os termos da polaridade não tiveram, de modo algum, um sentido unívoco nas diversas interpretações que já no mundo antigo lhe foram dadas; em segundo lugar, observar-se-á que a hipótese elementar de uma linha de progresso conduzindo das obscuridades intelectuais do mito à luz triunfante da razão é não só historicamente inexata, mas também, e sobretudo, incapaz de esclarecer certos fenômenos culturais complexos. Sabe-se que o progresso dos conhecimentos demonstrou a falta de fundamento da idéia da evolução linear das capacidades cognitivas desenvolvidas pela humanidade, e por conseguinte a hipótese, de Lévy-Bruhl e outros, de uma passagem dum estágio pré-lógico (simbólico, mitológico) a um estágio completamente racional.” (CAPRETTINI et alii., 1987, p. 75)

Mas antes uma nota sobre a etimologia dos termos. Como todas as palavras capitais da língua grega, *mythos* e *logos* conhecem longa história, e seus sentidos e usos variaram, acompanhando as modificações da cultura helênica.

Naddaf, em sua introdução ao livro de Brisson (1998, p. vii-x), traça a história das duas palavras. Inicialmente, *mythos* parecia significar “aquilo que alguém diz”, de onde derivam os usos homéricos como “palavra”, “dito”, “conselho”, ou “história” (op. cit., p. vii). Na obra do grande poeta, quando *mythos* é usado como “história”, não tem o sentido nem de verdadeiro nem de falso como na passagem, em que Telêmaco, querendo informações sobre o destino de seu pai, pede a Nestor que lhe narre os acontecimentos da guerra de Tróia:

“Mas Jove esconde o seu [destino]: ninguém me explica
Se as mãos hostis em terra há sucumbido,
Ou soçobrou nas águas de Anfitrite.
Os pés te abraço, o fado seu declara,
Se o viste o se *narrou-te* (μυθον) um peregrino.”
(Odisséia, vv. 3.89-94)

No mesmo sentido, pergunta Telêmaco a Menelau:

“Conta-me, eu te suplico, a morte sua,
Se a viste ou referiu-te (μυθον) um forasteiro.”
(Odisséia, vv. 4.323-324)

Os outros usos de *mythos*, quase sempre no plural (μυθοι), também possuem o sentido neutro, nem de verdadeiro nem de falso, para significar aquilo que alguém diz. A palavra *logos* possui somente duas citações em Homero (*Iliada*, 15.392 e *Odisséia*, 1.56), ambas no plural e usadas como sinônimos de *mythos* ou *mythoi*. Na *Odisséia*, *logos*, no plural *logoi* é, inclusive, usado no sentido de palavra enganadora, astuciosa, quando Atenas lembra a Zeus a triste sorte de Ulisses, preso em meio às ondas por Calipso:

“Mas a aflição de Ulisses me compunge,
 Que, há tanto longe dos amenos lares,
 Em ilha está circúnflua e nemorosa,
 Lá no embigo do mar, onde é retido,
 Pela filha de Atlante onisciente,
 Que o salso abismo sonda, o peso atura
 Das colunas que a terra e o céu demarcam.
 A deusa com *blandícias* o *acarinha* (μαλακοισι και αιμυλιοισι λογοισιν);
 De Ítaca ele saudoso, o pátrio fumo
 Ver deseja e morrer. Não te comoves?”
 (*Odisséia*, vv. 1.49-570)

Vê-se aqui que o significado de *logos* está muito distante do *logos* como razão epistêmica. O que impede o retorno do herói são as palavras enganosas de Calipso, que encantavam Ulisses:

“O *logos* é aqui astuto e sensual, docemente conveniente (se nos referirmos ao significado de *malakos*) mas enganador, acariciador (*aimulia* – ‘carícia’), astuciosamente aliciante; conduz à débil condescendência, à vileza (é também o significado causal de *malakia*), num conceito formado por dois termos coordenados (*malakaisi kai, aimulioisi* – “tenras e maliciosas”) [...] no qual os valores dos termos estão fortemente entrelaçados.” (CAPRETTINI et alii., 1987, p. 77)

Em Hesíodo, continua Naddaf, não há mudança de significado. Assim como em Homero, *mythos* e *logos* são intercambiáveis. Assim, podemos ver o uso de *mythos* em *Os trabalhos e os dias*, quando se fala dos homens da idade do ferro:

“graça alguma haverá a quem jura bem, nem ao justo
 nem ao bom; honrar-se-á muito mais ao malfeitor e ao
 homem desmedido; com justiça na mão, respeito não
 haverá; o covarde ao mais viril lesará com
tortas palavras (μυθοισιν σκολιοις) falando e sobre elas jurará.”
 (*Os trabalhos e os dias*, vv. 190-194)

Podemos ler também na *Teogonia*, o uso de *logos* num significado quase idêntico ao de *mythos* na passagem acima:

“Mas quando ia parir a deusa de olhos glaucos Atena,
 ele enganou suas entranhas com ardil,
 com *palavras sedutoras* (αιμυλιοισιν λογοισιν), e engoliu-a ventre abaixo,
 por conselhos da Terra e do Céu constelado.”

(*Teogonia*, vv. 888-891)

E de maneira mais expressiva, as musas conhecem tanto os discursos (*mythos*) verdadeiros como os falsos (*Teogonia*, v. 24), assim como Hesíodo chama de *logoi* os relatos sobre as cinco idades dos homens. Está nítida a sinonímia das palavras.

Naddaf (loc. cit.) continua a exposição afirmando que os pré-socráticos continuam a utilizar indistintamente *mythos* e *logos*. Somente a partir de Píndaro (*Ode Olímpica*, 1.28-29) e Heródoto (*História*, 2.23, 2.25, 2.45, 2.48, 2. 51, 2.62) que a palavra *mythos* passa a designar por vezes, histórias fantásticas e, por outras, narrativas ligadas ao divino. Já em Tucídides, que emprega o derivado *mythodes* na *História da guerra do Peloponeso* (1.21, 1.22), a palavra adquire o significado de história sem credibilidade, de lenda. Mas, em todos estes autores, *mythos* ainda não se refere precisamente ao mito no sentido religioso, ou como razão mítica.

Explica Naddaf:

“There is thus little, if any, evidence prior to Plato which could lead one to conclude that there was a clear opposition between *mythos* and *logos*. However, none of this means that *logos* was not employed earlier on in the sense of a “rational” discourse. Indeed, this is already clearly the case with Heraclitus, although it is possible that prior to him the word *logos* was already employed in this sense.” (op. cit., ix)

Os motivos para que a palavra *logos* fosse já utilizada no sentido de razão advém do fato de que a raiz da palavra, *leg-*, significava originalmente “ajuntar”, “colher”, “escolher”. Conclui Naddaf:

“In sum, *legein* was not originally a saying verb, but a word which translated the activity and laws of the mind. If *legein* was later to become a saying verb, this was due to its figurative meaning of “recounting, telling over, reckoning up” – one of the essential aspects of the verb “say”. However, contrary to *legein*, *logos*

retained in Attic Greek the rational values of the root *leg-* with the meanings “account, reason” and applied then to the concept of speech. This explains why one can reduce the numerous meanings that *logos* was to take to two: speech and reason. The subjection of the first to the second explains why *logos* could, and did, take on the sense of a “rational discourse”, that is, a discourse which is argumentative and open to criticism, a discourse which can be logically and/or empirically verified.

In the final analysis, however, the famous *mythos/logos* dichotomy is not clearly attested prior to Plato, although the germs may be discerned in some authors.” (op. cit., ix- x)

É na íntima ligação entre o pensamento e a sua possibilidade de expressão verbal, que a palavra *logos* vai se fixar como um termo na filosofia grega indicando, a partir de Platão, tanto o pensar quanto a palavra que externaliza este pensar. Por isso, para os gregos, o falar era um interpretar, pois o autor da fala transformava os pensamentos em palavras, e o receptor, novamente, reconduzia as palavras ao pensamento:

“Desse modo, fica claro, porque os gregos pensavam o expressar como um “interpretar”, como ερμηνευειν. O discurso expresso é realmente a transposição de pensamentos em palavras. Por isso, a obra lógico-semântica de Aristóteles ‘Peri hermeneias’, que trata da sentença que pode ser verdadeira ou falsa (o λογος αποφαντικός), foi simplesmente reproduzida em latim por “De interpretatione”. A declaração (hermeneia) é sempre a transposição de pensamentos da alma (do interior, portanto) para uma fala exterior. A sentença é, assim, a mediadora entre os pensamentos e os destinatários. Esta concepção grega do discurso (da fala) culmina na distinção estoíca entre o λογος προφορικός e o λογος ενδιαθετος (o logos expresso e o logos interior). O primeiro só se relaciona com a expressão (hermeneia), enquanto o último visa seu interior, o pensado (dianoia). A “hermeneia” nada mais é do que logos expresso em palavras, sua irradiação *ad extra*. Quem, por sua vez, quiser explicar a palavra falada, deverá tentar o caminho inverso, para dentro, em direção ao logos endiatetos.” (GRONDIN, 1999, p. 52-53)

Ora, mas se as duas palavras evoluíram mais ou menos irmanadas em seus respectivos significados, e podemos atribuir à Platão a contraposição dos termos, de que maneira eles se apresentam nos textos do ateniense? Quando, no texto da *República*, Platão começa a delinear a educação dos guardiães, afirma que deve começar pela música (que

para os gregos incluía a poesia), mas reforma a música como narrada por Hesíodo e Homero, visto que existem dois tipos de *logoi*:

“**Sócrates** – Mas há duas espécies de literatura (*λογων*), uma verdadeira, e outra falsa!

Adimanto – Há.

Sócrates – E ambas serão ensinadas, mas primeiro a falsa?

Adimanto – Não entendo o que queres dizer.

Sócrates – Não compreendes – disse eu – que primeiro ensinamos fábulas (*μυθους λεγομεν*) às crianças? Ora, no conjunto, as fábulas são mentiras, embora contenham algumas verdades. E servimo-nos de fábulas para as crianças, antes de as mandarmos para os ginásios.” (*República*, II, 376e-377a)

Mas os ensinamentos passados pelos poetas são ensinamentos falsos na medida em que são a representação do saber irrefletido de uma comunidade. São a acumulação do saber passado pela tradição que remonta às origens da cultura de cada povo. É esse o sentido que Brisson defende a palavra *mythos* ter assumido no *corpus platonicum*, o de relato ou história transmitida de geração a geração, principalmente pela oralidade, e que só tardiamente teria se fixado por escrito (1998, p. 135-139). A grande comprovação deste uso é o relato de Crítias sobre a conservação e a transmissão dos acontecimentos e atores envolvidos na guerra entre Atenas e Atlântida:

“**Crítias** – Todavia, aceito teus conselhos e encorajamento, e além das divindades que enumerastes, chamarei os demais em meu auxílio, particularmente Minemósine, pois dela depende, por assim dizer, a parte principal de meu discurso. Se eu conseguir evocar com fidelidade à memória e vo-los transmitir os discursos proferidos outrora pelos sacerdotes e para aqui trazidos por Sólon, tenho quase certeza de que nosso teatro declarará unanimemente que eu desempenhei a contento meu papel.” (*Crítias*, 108d)

As informações sobre a guerra foram sendo transmitidas oralmente pelos envolvidos nos conflitos até a época dos sacerdotes egípcios que, por sua vez, repassaram-na a Sólon e este, aos membros de sua família até chegar em Platão (BRISSESON, 1998, p. 26). Mais tarde os saberes oralmente transmitidos como este do

exemplo, os *mythos*, fixaram-se por escrito nas obras dos grandes poetas, os “memoráveis”, como nos ensina Brisson:

“In brief, for Plato, myth in true sense of the word is a form of discourse which transmits all information that a community conserves in memory of its distant past and passes on orally from one generation to the next. This is true whether or not the discourse has been elaborated by a specialist in the collective communication of the memorable such as the poet. However, in most cases, the community appeals to the poet, for he alone can confer stability and continuity to this discourse. At each stage of this communication process, imitation intervenes, showing itself at the levels both of the fabrication and of the interpretation of the myth. It disposes the addressees to determine or modify their physical and especially their moral behaviour according to the model which is thus proposed to them, or rather imposed upon them. In such a context, the poet is the privileged intermediary between a community and the system of explanations and values to each it adheres. A community presents itself as a model to itself through the myths that it transmits. For both the community and the individual, these myths fix the reference points in every essential area of existence, and even propose explanations concerning the origin of the gods, the world, human beings, and the society in which they live. Both the community and the individual have questions for which they have no reply. Myths offer replies to these questions, but they are replies which can only be set forth, for they tolerate neither questions nor explanations.” (BRISSEON, 1998, p. 9)

Entretanto, se o objetivo da República é o de racionalmente criticar o *ethos* e reconstruir a alma humana e a *polis* de acordo com os imperativos da razão, os *mythos* contados pelos poetas deveriam transformar-se em *logos*, narrativas orientadas à verdade. A reforma do mito somente pode ser a sua submissão às forças do *logos*. Neste sentido, comenta Brisson:

“Following a long line of thinkers, Plato denounces myth’s deficiencies and contrasts myth with philosophical discourse or *logos*. The *logos* is a discourse which must be based solely on reason, that is, without any recourse to experience. It is a discourse which claims to attain certitude and universality. In order to attain this goal, it develops a demonstration of the same kind as that which, in Plato’s time, was proposed by mathematicians, and more specifically by geometers: the *deductive method*. This was considered the paradigm of rational activity.” (BRISSEON, 1998, p. 11)

Feitas todas estas considerações, podemos concluir que o mito platônico não se equívale ao mito, religioso, o mito dos deuses e dos heróis⁸³. A questão que se levanta, de agora em diante versa sobre a maneira de interpretação de um texto de caráter filosófico (e portanto filho da razão epistêmica), mas escrito na forma mítica. Se o mito platônico é um mito lógico, inserido dentro de um sistema filosófico, a reflexão sobre o caráter dos mitos platônicos não pode ser, então, uma tentativa de relacionar o saber filosófico e o saber mítico ou, utilizando-nos da terminologia mais comum, de unir num todo *mythos* e *logos*.

Para determinar nosso critério de interpretação dos mitos, é também necessário estabelecer o por quê da opção pelo uso de uma forma de linguagem não-conceitual.

Talvez possamos começar com a resposta de Hegel (1955), que entende a época de Platão como a infância da filosofia, ou, pelo menos um período no qual o pensamento não se encontrasse ainda suficientemente desenvolvido, de modo a poder organizar-se na forma de um sistema. Segundo ele, a maturidade de uma obra “verdadeiramente científica” só começaria a surgir em Aristóteles:

“La cultura filosófica de Platón, al igual que la cultura general de su tiempo no se hallaba aún madura para crear obras verdaderamente científicas; la idea era aún demasiado lozana y nueva para ello, y no habría de plasmarse en una exposición científica sistemática hasta llegar a Aristóteles.” (1955, v.2, p. 149)

⁸³ Segundo Brandão, ao comentar sobre os segundos: “O mito expressa o mundo e a realidade humana, mas cuja essência é efetivamente uma representação coletiva, que chegou até nós através de várias gerações. E, na medida em que pretende explicar o mundo e o homem, isto é, a complexidade do real o mito não pode ser lógico: ao revés é ilógico e irracional. Abre-se como uma janela ao ventos; presta-se a todas as interpretações.” (2000, v. 1, p. 36)

Adiante, cita como consequência desse estágio primeiro do pensar o recurso platônico à exposição mítica. Esta seria uma “falha” da filosofia platônica que apoiava-se em formas pouco científicas como reflexo de uma ausência de cientificidade:

“Esta falla de Platón, en lo que a la forma de la exposición se refiere, aparece combinada, además, con un defecto suyo en lo tocante a la determinación concreta de la idea misma, en cuanto que los distintos elementos de la filosofía platónica que en estos diálogos se exponen, o sean las simples ideas de la esencia y el conocimiento comprensivo de la misma aparecen mezcladas de suyo de un modo popular y poco coherente, lo que hace que, principalmente, las primeras, tiendan a desarrollarse en una *exposición mítica*, mescolanza esta inevitable tratándose de los primeros comienzos de la verdadera ciencia bajo su verdadera forma.” (1955, v. 2, p. 149-150)

De qualquer forma, conclui o pensador alemão, o mito seria um apelo não ao pensamento conceitual, mas buscaria provocar, por outros meios, o espírito, tais como os sentidos e a representação. Ele possuiria, enfim, o caráter de propedêutica filosófica ou de um tatear por certos campos do pensamento ainda insuficientemente compreendidos:

“El mito es siempre una exposición mezclada, como todas las exposiciones antiguas, con imágenes dirigidas a los sentidos y aderezadas para la representación, y no para el pensamiento; lo cual indica sino la impotencia del pensamiento mismo, que aún no sabe andar sin andareras y que no es aún, por tanto, un pensamiento libre. El mito forma parte de la pedagogía del género humano, en cuanto que la induce y la tienta a ocuparse del contenido de las cosas; pero, como impurificación que es del pensamiento mediante formas y figuras relacionada con los sentidos, non puede expresar lo que el pensamiento quiere. El concepto adulto no necesita ya apoyarse en el mito. Platón dice con frecuencia que es difícil expresar tal o cual objeto y que, por ello recurrirá a la ayuda de un mito; y no cabe duda de que esto es más fácil.” (1955, v. 2, p. 151)

Assim, Platão teria escolhido relatar determinadas partes de seu pensamento na forma de mitos em razão da ainda incompletude de próprio sistema. Ele teria tentado solver estas dificuldades de sua filosofia com imagens que substituíssem conceitos ainda não bem formulados. O mito seria uma espécie de artifício do discurso platônico, e seu valor residiria muito mais na provocação do pensar filosófico. A interpretação hegeliana

parece poder ser parcialmente confirmada pelos dizeres de Protágoras quando Sócrates havia pedido-lhe uma demonstração da possibilidade do ensino da virtude:

“**Sócrates** – Assim, caso te disponhas a demonstrar-nos que a virtude pode ser ensinada, não guardes só para ti esse conhecimento; revela-no-lo.

Protágoras – É o que vou fazer, Sócrates, respondeu, de muito bom grado. Mas, que preferis: falar-vos eu como um velho que se dirige a jovens e contar-vos uma *história* [mythos], ou expor o assunto sob a forma de *dissertação* [logos]? (μυθον λεγων επιδειξω η λογω διεξεληθων)

Quase todos os presentes foram de opinião que ele o fizesse com bem entendesse.

Protágoras – Penso que será mais interessante desenvolver-vos um mito.” (Protágoras – 320 b-c – grifos nossos)

Vê-se que pela passagem há uma opção pela forma de exposição mítica que seria mais interessante que outra de carácter sistemático ou puramente conceitual. O mito, como no *Político*, tem valor pedagógico; é linguagem mais acessível às mentes ainda não versadas na filosofia e na linguagem conceitual, chamadas de mentes de crianças, quando o Estrangeiro dirige-se a Sócrates, o jovem:

“**Estrangeiro** – Neste conversa falaremos de algo que nos parece uma brincadeira, servindo-nos de grande parte de uma *grande lenda* (μεγαλου μυθου); após o que retomaremos até ao fim o ponto em que estávamos prosseguindo, de divisão em subdivisão, até que cheguemos ao fim desejado. Não é esse o método que se impõe?

Sócrates, o jovem – Certamente.

Estrangeiro – Presta bem atenção à minha lenda, como costumam fazer as crianças. Aliás, não estás tão distante dos anos de infância?” (*Político*, 268d-c, grifo nosso)

Por um lado, o entendimento hegeliano de que haveria um carácter pedagógico nesta escolha parece correto, mas na medida em que o professor domina determinado conteúdo e apenas pretende apresentá-lo de forma mais atraente aos alunos; não procede, por outro lado, a conclusão de que o professor não estaria suficientemente preparado a expor o tema de maneira científica. Afinal, Protágoras oferece as duas alternativas. Sua

oferta é a daquele, como é a de qualquer mestre, que busca o melhor caminho para alcançar o convencimento daqueles que o ouvem.

Por outro lado, entender os mitos platônicos como queria Hegel, significa assumir um sistema filosófico como ponto de partida para a interpretação de outro; afinal, somente se pode dizer da incompletude ou imaturidade dos conceitos de um pensador se se tem como ponto de comparação outro sistema conceitual que se julga superior. Nosso ponto de vista é o de interpretar Platão a partir do platonismo. Não podemos, portanto, ter como ponto de partida de nossa hermenêutica, supostas lacunas do sistema platônico, como se o mito fosse um *deus ex machina* do pensamento; pelo contrário, devemos buscar nesse sistema sua completude, como anteriormente analisado de maneira mais detida.

Ora, a opção de Platão pelo mito parece justificar pela força persuasiva das imagens que o mito evoca. Na *República*, podemos ler que Sócrates se utiliza da narrativa de um mito para persuadir os guardiões e os demais cidadãos a se submeterem ao sistema político na obra desenvolvido, fazendo-os crer serem originados da terra, e tendo os deuses dentro de cada um inculcado uma natureza diversa (*República*, III, 414d-415d). Todo o mestre sabe que, muitas vezes, o conteúdo de uma exposição só se fixa, só se marca na mente do aluno quando o professor, além de expor conceitualmente os tópicos de que trata, chama à memória dos alunos as experiências particulares de cada um, cita exemplos e fala por comparações e imagens. A narrativa platônica, à moda de qualquer aula nos dias de hoje, busca adaptar-se à maior dificuldade ou facilidade do tema tratado, ou à necessidade do reforço de uma posição que não seria, pelos meios convencionais de uma exposição dissertativa, tão prontamente compreendida ou aceita. Uma das formas desta

alteração é precisamente o mito. Outras formas de adequação podem ser lembradas, tais como quando Platão escolhe dos personagens para representar idéias ou opiniões, faz a cena se passar em locais diferentes ou ordena os interlocutores, como anteriormente nos referimos. É inegável a diferença expressiva das falas de Trasímaco e de Gláucon. Embora ambos defendam a mesma posição sobre a justiça, até mesmo o leitor mais desatento percebe que o sentido de cada argumentação é distinto e dá-se por aquele que expõe.

Podemos lembrar também de outras passagens nas quais os personagens discorrem sobre temas aparentemente diversos do ponto debatido, demonstrando com situações e exemplos análogos ao assunto em questão as conclusões que sustentam. Basta citar a longa digressão do início do *Sofista*, que ao separar os homens e as atividades em grande número de gêneros preparam o terreno para a problemática do ser. Diante de temas árdios a narrativa platônica opta pelo caminho que lhe parece mais adequado ou mais convincente, o que não significa dizer que o reconhecimento do autor de uma possível dificuldade de compreensão por parte de seus leitores implica uma insuficiência do próprio autor, como havia entendido Hegel. Podemos até concordar que, em certos momentos, Platão estivesse a tecer comentários, utilizando-se da forma mítica, sobre assuntos ainda não perfeitamente desenvolvidos, ou ainda sobre os quais a linguagem filosófica da época não fosse suficiente. O equívoco de Hegel quanto ao valor do mito em Platão parece situar-se como uma conclusão apressada que atribui a todos os mitos o caráter de incompletude do *logos platônico*. Diferenciar aquelas situações nas quais o mito mostra-se como recurso expositivo daquelas nas quais o pensamento platônico versa

sobre o provável, o inacabado, o hipotético ou o verossímil deve ser a postura do intérprete.

Neste sentido comenta Giovanni Reale que o mito platônico é essencialmente diferente do mito “pré-filosófico”; inicialmente, o mito em Platão poderia ser considerado, principalmente quando se tratasse de questões escatológicas, uma expressão da “fé” ou “esperança”, no sentido místico-religioso dos termos, mas de uma fé racional:

“Com efeito, o discurso filosófico platônico sobre alguns temas escatológicos na maior parte dos diálogos, do *Górgias* em diante, torna-se uma espécie de fé acompanhada de razões: o mito procura um *esclarecimento no logos*, e o logos um *complemento no mito*.” (1993, v. 2, p. 41)

Logo em seguida, Reale acrescenta que, por extensão, o mito platônico não seria somente uma expressão dessa fé, mas teria se tornado um forma de se estimular o logos a atingir lugares que dificilmente alcançaria sozinho, mas que, através da força simbólica e expressiva do *mitologeîn*, enxergaria com maior facilidade:

“À força da “fé” que se explicita no mito, Platão confia ora a tarefa de transportar e elevar o espírito humano a âmbitos e esferas de visões superiores que a razão dialética, sozinha, tem dificuldade em alcançar, mas que pode conquistar mediamente; ora, ao invés, Platão confia à força do mito a tarefa, no momento em que a razão alcançou seus limites extremos, de superar intuitivamente esses limites e de coroar e completar esse esforço da razão, elevando o espírito a uma visão ou, ao menos, a uma tensão transcendente. [...] Trata-se de um mito que não somente é expressão de fé, como dizíamos, mais do que de espanto fantástico, mas é igualmente, um mito que não subordina o logos a si, mas estimula o logos e o fecunda no sentido que já explicamos, sendo um mito que, em certo sentido, enriquece o logos. Em suma, é um mito que, ao ser criado, é despojado pelo logos dos seus elementos puramente fantásticos para manter somente seus poderes alusivos e intuitivos.” (1993, v.2, p. 41-42, grifo nosso)

Seguindo, assim, a interpretação de Droz (1992) podemos elencar as principais características do mito platônico. Primeiro, o mito apresenta-se como uma narrativa fictícia que, como em todas as histórias, possui ações, personagens, situações e lugares,

que o aproxima da fábula, da parábola da alegoria, mas o distingue da simples imagem ou metáfora. Segundo, ele rompe com a demonstração dialética, substituindo-a. O mito propõe-se um outro tipo de discurso:

“non plus abstrait mais imagé, no plus détectif mais narratif, non plus argumentatif mais suggestif. Il fait appel à l’imagination plutôt qu’au raisonnement, parfois à la sensibilité esthétique ou au sentiment religieux.” (op. cit., p. 11)

Desta nova proposta decorre que o mito não é somente um método de busca da verdade, mas um meio para expor o verossímil, o provável. Assim, o mito possui em Platão tanto a função alegórica, exemplificativa, quando auxilia a exposição de conceitos, como a função de sugerir hipóteses, de levantar questões e de suscitar a discussão de problemas ainda não totalmente resolvidos.

Finalmente, mesmo nas situações em o mito não possui somente uma função pedagógica, situa-se próximo às fronteiras da especulação, não abre mão do sentido:

“Si le mythe n’a pas prétention à la vérité certaine, il a prétention au sens. Il n’a pas à être lu ou écouté pour lui-même: il a un sens caché, il est porteur de message, il demande donc à être dépassé, traduit, interprété, déchiffré; et si l’auteur nous donne parfois les clés d’un décryptage possible (ce qui est le cas de l’allégorie, dont le sens est explicité image après image), le mythe reste souvent très librement ouvert sur de multiples niveaux de signification qu’un simple commentaire ne saurait épuiser.” (DROZ, p.12)

Diante de todo o exposto, o mito platônico não pode ser simplesmente abandonado como um trecho pouco filosófico ou imaturo; pelo contrário, deve-se nele perceber o sentido que flui por detrás dos símbolos e imagens nele contidos.

O mito platônico distancia-se do mito religioso na medida em que é racionalmente construído como exposição de um conteúdo filosófico, mas dele se

aproxima na força expressiva e no chamamento que faz ao universo simbólico grego. Nos dizeres de Brisson:

“Plato, however, is realistic. He knows very well that philosophy is restricted to a small number of men in society and that, in man, philosophy has recourse only to reason. So, to be able to convince the majority within society and, within man, to be able to tame emotions as powerful as pleasure and fear, the philosopher has recourse to the marvellous instrument of persuasion: myth. When the deductive method reaches its limits, it abandons reason to return to myth. And, because Plato repudiates allegory, that type of interpretation which makes traditional myths conform to a philosophical doctrine, he is driven to this rather extreme solution which is also the mark of his originality. He constructs new myths which incorporate many traditional elements but which also respond to certain requirements peculiar to himself.” (1998, p. 11)

Em outras palavras: se acima dissemos que o mito platônico difere do mito religioso quanto ao conteúdo, não sendo um apelo somente ao irracional, ao inconsciente como forma de compreensão e ordenação do todo do real, não difere quanto à forma, que lhe propicia certa força expressiva, estranha à linguagem conceitual. A questão parece poder ser decidida quando se leva em consideração que o homem platônico, como se verá adiante, não é somente razão, mas sua alma também compõe-se de sentimento e desejo. O mito platônico apela à alma como um todo, enquanto o discurso racional-demonstrativo, embora mais valioso porque direcionado à parte superior da alma, não a atinge completamente. Mas ele difere do mito religioso, visto que se chama a alma na sua inteireza, chama o sentimento e o desejo, convoca-os orientado pela razão, posto que racionalmente construído. Assim, a interpretação dos mitos platônicos, evidentemente sempre tendo como horizonte o sistema filosófico platônico, necessita da compreensão do universo simbólico grego. Portanto, embora a nossa análise dos mitos se centrará em seu conteúdo racional, utilizaremos do recurso ilustrativo dos símbolos, na medida em que reforçam a compreensão das passagens, seja na forma de esclarecedores de conteúdos complexos, seja em seu aspecto persuasivo.

5) POR UMA TEORIA DA JUSTIÇA

Uma advertência preliminar, que sempre merece ser repetida: foge ao nosso propósito realizar um comentário completo da *República*. Por um lado, tal tarefa, além de por si só extremamente complexa e trabalhosa, tem como requisitos uma minúcia e um conhecimento tão profundo de todo o pensamento de Platão, da história e filosofia gregas, que desde o princípio já nos sentimos desautorizados. Simplesmente, uma empreitada desta natureza encontra-se muito além de nossas capacidades. Além disso, existem tantas obras desta estirpe, que variam da compreensão sistemática à glosa e ao comentário filológico, que caberia a qualquer um que se propusesse tal esforço perguntar-se, antes de tudo, por que escrever mais uma⁸⁴. Por outro lado, comentar um texto significa destrinchar e explicar cada uma de suas partes, significa fornecer a interpretação que se faz do texto, tarefa que vimos no capítulo anterior somente ser possível tendo-se em vista a compreensão global da obra.

Parafraseando o prefácio da *Fenomenologia* de Hegel, seria esta, então, a ocasião de tecer encômios à obra, situá-la no todo do pensamento platônico, mostrar sua relevância para o pensamento ocidental, demonstrar suas influências na filosofia futura e

⁸⁴ A introdução da tradução de República de Maria Helena da Rocha Pereira contém uma longa lista de obras neste sentido. Também arrolamos algumas delas em nossas referências bibliográficas. (Cf. Referências Bibliográficas)

dizer quão acertada foi a nossa escolha, quão justificado e interessante é o estudo da obra para a filosofia do direito.⁸⁵

Entretanto, seguindo a advertência hegeliana, não faremos isso. Fazer esta avaliação da *República* já significa assumir determinada interpretação do próprio texto, do restante da obra do ateniense e uma compreensão de toda sua filosofia. Nossos esforços residem justamente nesta tentativa de interpretação; assim, a resposta às questões do parágrafo anterior somente podem ficar claras ao longo de toda a nossa exposição.

Ora, mas qual questão inicialmente põe o texto da *República*? Uma pista pode ser-nos fornecida pelo *locus* dramático. Toda a encenação da *República* se passa no Pireu, porto de Atenas (*República*, I, 327a). Podemos conjecturar que o local escolhido, diferente da grande maioria dos diálogos, acontecidos no interior da Atenas, presta-se a nos mostrar que o que se faz é uma crítica de toda a estrutura da cidade. Assim como Sartre teria escolhido um quarto escuro no inferno para mostrar as dificuldades da convivência humana em sua peça *Entre quatro paredes*, Nelson Rodrigues, uma mesa de operação para debater as complexidades do inconsciente feminino no *Vestido de Noiva*, Platão teria escolhido o ambiente extra citadino, mas ao mesmo tempo, de onde a *polis* podia ser vista e contemplada. Para submeter toda a estrutura política e ética da Atenas daquela época às forças da razão, nada mais indicativo do que se colocar num posto de observação afastado

⁸⁵ Comenta o pensador alemão: “A exigência de tais explicações, como também seu atendimento, dão talvez a aparência de estar lidando com o essencial. Onde se poderia melhor exprimir o âmago de um escrito filosófico que em seus fins e resultados? E esses, como poderiam ser melhor conhecidos senão na sua diferença com a produção da época na mesma esfera? Todavia essa tarefa, quando pretende ser mais que o início do conhecimento, e valer por conhecimento efetivo, deve ser contada entre as invenções que *(continua na próxima página)*”

de suas turbulências. Platão sai da cidade e, de longe, vê todo o seu conjunto; com seu olhar arguto, repara os defeitos e anota os problemas; indagando ao *logos*, propõe saídas e reconstrói a cidade.

Platão, ao observar sua cidade, assume dentro da ética a história de seu povo⁸⁶, e assumi-la significa tomá-la dentro das categorias do *logos* demonstrativo. Regido pela exigência de universalidade e necessidade, a empreitada deste *logos* traz dentro de si um problema primordial. Sendo o *ethos* a *physis* humana, mas diferente da natureza posto que regido não pela necessidade mas pela liberdade, a questão geral da *República* identifica-se à questão central da própria ética:

“como pensar o *ethos*, que é analogicamente a *physis* do mundo humano, segundo os padrões de *universalidade* e *necessidade* da *physis* do mundo dos fenômenos?” (VAZ, 1999, v. 4, p. 59)

Seguindo os caminhos de Vaz, somente podemos entender que conciliar o universal da razão com o *ethos* particular de seu povo, assim como o necessário determinismo lógico exigido pela razão com o contingente da *práxis* é a grande tarefa da *República*, tendo em vista a crise do *ethos* grego e os ensinamentos socráticos.

A *República* não é uma mera negação do *ethos* tradicional, mas sim a sua submissão à crítica racional. Platão não tentou destruir o saber ético tradicional para depois, partindo do nada, do zero, construir um novo *ethos* artificial. Nesse sentido, seu

servem para dar voltas ao redor da Coisa mesma, combinando a aparência de seriedade e de esforço com a carência efetiva de ambos.” (*Fenomenologia do Espírito*, 1999, v. 1, p. 22)

⁸⁶ Neste sentido comenta Jaeger: “Para compreendermos o ponto de partida da obra platônica temos de ter presentes no espírito as lutas travadas, nos séculos anteriores a Platão, a]em torno do ideal da justiça.” (1994, p. 755)

método se diferencia radicalmente da filosofia a marteladas nietzschenas⁸⁷. Pelo contrário, Platão soube captar na sua maior precisão e profundidade a aporia de seu tempo.

Nossa análise acompanhará um dos roteiros possíveis de leitura da *República*, tendo em vista a problemática até agora tratada.

De início, devemos apreciar o saber ético grego tradicional e sua percepção da crise. O primeiro, encontra-se representado por Céfalo e Polemarco, e a segunda, por Trasímaco. Em seguida, devemos analisar como as aporias éticas são elevadas ao nível filosófico pelas interpelações de Gláucon e Adimanto. Este primeiro passo obedece às exigências do *método* de Sócrates.

Segundo, devemos mostrar na estrutura política da cidade, a sistematização platônica da Ética grega, que se dá em duas etapas, ou duas fundações. Primeiro, os debates fazem com que Sócrates funde uma cidade. Ela é a representação da noção grega de que o homem está preso às suas necessidades e precisa viver em conjunto para supri-las, e de que o atender a estas deve dar-se sem excessos, como na definição tradicional da temperança. Ainda anterior é, portanto, este estágio à Ética socrática. Segundo, em virtude da interpelação de Gláucon, outra cidade é fundada sobre o plano da primeira. Ela é o campo para a sistematização e reflexão do saber ético tradicional, a partir da inquirição das virtudes cardiais, mas incorpora as categorias socráticas da alma, e portanto,

⁸⁷ Vaz aponta como erro fundamental de Nietzsche crer que os valores podem ser estabelecidos a partir do vazio, que a vida ética poderia ser reconstruída para um novo homem idealmente pensado sem qualquer relação com o homem empírico. Da mesma forma que a história não começa no aqui e agora, mas o aqui e agora é o resultado do presente e do seu vir-a-ser, o *ethos* também não pode ser apagado e (continua na próxima página)

estabelece a igualdade entre os homens, e do dela olvidar, que consubstancia-se na meta da *paideia* platônica até aquele momento, a *harmonia*.

Em seguida, devemos passar à terceira fundação, que coloca como soberana na cidade e na vida do homem a filosofia, e seu objeto principal o Bem. Aqui encontra-se a resposta de Platão a aporia de seu tempo, no desvelar das condições de pensabilidade da *práxis* e a colocação da virtude como sabedoria.

Finalmente, é necessário repassar o processo de renúncia do homem em pensar a sua realidade e deixar-se levar pelo lado instintivo, no caminho da corrupção do filósofo em tirano.

5.1) Análise do saber ético tradicional – Céfalo e Polemarco

O personagem Céfalo⁸⁸ é um homem já idoso, sereno e experiente, versado nos meandros de uma longa vida. Já cansado dos fulgores da existência, parece levá-la em conversas e descanso. É a representação mais forte do *ethos* tradicional, representação deixada a cargo de um homem que já tirou as próprias conclusões sobre o certo e o

reescrito ao bel prazer do filósofo. Enquanto fenômeno, o *ethos* tem ínsita a marca de sua historicidade na tradição e na educação. (esc fil ?????) – procurar

⁸⁸ Sobre o Céfalo histórico, não sabemos muito. Era ele, um meteco de Siracusa, que vivia no Pireu, o porto de Atenas. Lá fabricava e comercializava escudos, fazendo razoável fortuna com estas atividades. Foi pai de Lísias, o famoso orador, de Eutidemo e Polemarco, que mantém, após Céfalo, debate com Sócrates na República. (BOWDER, 1982, p. 97)

errado, entretanto, sem reflexão, mas através da experiência⁸⁹. A República, portanto, começa como nos diálogos ditos socráticos, com uma crítica das concepções tradicionais⁹⁰; a concepção de justiça de Céfalo é prontamente refutada por Sócrates (*República*, I, 331c)⁹¹. Mas Céfalo não é, somente um representante do *ethos* tradicional; ele é também um símbolo do homem no final da vida, do homem numa fase de transição, que começa a libertar-se da influência do sensível, dos desejos e necessidades corporais.

Podemos dividir a argumentação entre Céfalo e Sócrates em duas partes : uma primeira (de *República*, I, 328c a 330d) na qual discute-se a virtude da temperança enquanto equilíbrio entre corpo e alma e uma segunda (de *República*, I, 330d a 331d), escatológica. Da comparação destas duas partes veremos a concepção da justiça de Céfalo como a concepção do saber ético tradicional.

A primeira parte se inicia após curta saudação e a reclamação de Céfalo sobre a ausência de Sócrates. O ancião afirma que Sócrates vem pouco ao Pireu e, como já

⁸⁹ Neste sentido, TAYLOR comenta: “the rule of Cephalus is specially characteristic not of a polis but of a profession, and a profession which in all ages has enjoyed the reputation of sound and homely rectitude. The old man’s morality is just that which is characteristic of the honourable merchant of all places.” (1955, p. 266, tradução ao final em apêndice)

⁹⁰ Nesse sentido comente Jaeger: “A sinfonia da *República* começa, no mesmo plano dos anteriores diálogos platônicos, com o tema socrático da *arete* [...]. A princípio, não nos diz nada do Estado, como já naqueles nada nos dizia. Aparentemente, Sócrates parte novamente do exame de uma virtude concreta, mas esta tem um fundo histórico importante, o qual está presente, ainda que não se veja. Para compreendermos o ponto de partida da obra platônica temos de ter presentes no espírito as lutas travadas, nos séculos anteriores a Platão, em torno do ideal de justiça.” (1994, p. 755)

⁹¹ A crítica à Céfalo (justamente com as críticas contra Polemarco e Trasímaco) compõem o primeiro passo do método filosófico socrático-platônico, o momento cético no qual o que até então era aceito como certo ou como verdade precisa ser profundamente criticado para que daí brote a autêntica especulação filosófica.

estivesse velho e fraco, não poderia ir tão facilmente à cidade para visitá-lo. Ele reclama pois:

“**Céfalo** - na medida em que vão murchando para mim os prazeres físicos, nessa mesma aumentam o desejo e o prazer da conversa.” (*República*, I, 328d)

Céfalo distingue, portanto, duas formas de prazer, os físicos e os intelectuais; distingue assim duas faces da condição humana, uma física, corpórea, aquela que goza os “prazeres físicos” e outra espiritual, que goza da “conversa”, do contato entre almas⁹². Céfalo prossegue analisando a velhice:

“**Céfalo** - a maior parte de nós [os homens de idade avançada] lamenta-se com saudades dos prazeres da juventude, ou recordando os gozos do amor, da bebida, da comida e outros da mesma espécie, e agastam-se, como quem ficou privado de grandes bens, e vivesse bem então, ao passo que agora não é viver.” (*República*, I, 329a)

O corpo seria a sede dos “gozos do amor” carnal que a velhice impossibilita de serem sentidos com a mesma freqüência e intensidade da juventude, a “bebida”, a “comida” e todos os outros que são “da mesma espécie”. Céfalo, entretanto, afirma não ser a velhice a culpada da infelicidade dos seus companheiros de idade, mas sim a concepção errada sobre o que é realmente prazeroso:

“**Céfalo** - a mim, afigura-se-me, ó Sócrates, que eles [os homens de idade avançada] não acusam a verdadeira culpada. Porque, se fosse ela a culpada, também eu havia de experimentar os mesmos sofrimentos devido à velhice, bem como todos quantos chegaram a esta fase da existência.” (*República*, I, 329b)

⁹² A dualidade corpo-alma é típica da doutrina órfica, que veria o corpo como prisão do homem, a vida como a morte e a morte como a vida. Acredita-se que o orfismo tenha exercido grande influência em Platão. Entretanto, esta dualidade é doutrina típica da antropologia filosófica do *Fédon*; na *República*, Platão adota a tripartição da alma

Adiante, ele vai ainda mais longe, reforçando sua posição com o exemplo do poeta Sófocles que, ao ser indagado se ainda seria capaz de se unir a uma mulher, responde aliviado que está desta obrigação, como quem tivesse fugido de “um amo delirante e selvagem” (*República*, I, 329c). E ainda continua:

“**Céfalo** - Pois grande paz e libertação de todos esses sentimentos é a que sobrevêm na velhice. Quando as paixões cessam de nos repuxar e nos largam, acontece exatamente o que Sófocles disse : somos libertados de uma hoste de déspotas furiosos.” (*República*, I, 329c)

Ora, se o corpo ao enfraquecer-se na velhice faz com que estejamos libertos destes carrascos da alma que são os desejos físicos, quem é o real culpado da infelicidade na velhice? A culpada é a própria alma que cedeu aos desejos do corpo, achando que o atendimento aos clamores de prazer fizesse a verdadeira felicidade⁹³. Assim, se a alma pelo corpo se deixar levar, não seremos infelizes apenas na velhice quando não pudermos mais aplacar as ânsias do corpo, mas durante toda a vida, mesmo durante a juventude, posto que a alma será escravizada pela carne. Senão, vejamos a conclusão de Céfalo:

“**Céfalo** - Há uma só e única causa [para os sofrimentos na velhice]: não a velhice, ó Sócrates, mas o caráter das pessoas. Se elas forem sensatas e bem dispostas, também a velhice é moderadamente penosa; caso contrário, ó Sócrates, quer a velhice, quer a juventude, serão pesadas a quem assim não for.” (*República*, I, 329d)

Percebemos que a condição humana para Céfalo residiria na convivência entre dois elementos distintos. O corpo é aquele que necessita da matéria, manifestando-se para a alma na forma de desejos. A alma, por sua vez, não deve pelos desejos ser dominada,

⁹³ O saber ético tradicional já havia se expressado desta mesma forma em Heráclito: “*Se a felicidade consistisse nos prazeres do corpo, deveríamos considerar felizes os bois, quando encontram o que comer.*” (22 B 4 Diels-Kranz apud REALE, 1999, p. 102)

mas governar. Aquele que não é “sensato e bem disposto”, ou seja, aquele que se deixa levar pelas vontades e desejos do corpo, na verdade, tem sua alma relegada a uma posição inversa da que lhe cabe por natureza, de submissão.

Há mais. Céfalo não enxerga a relação entre os elementos corpo e alma como de exclusão, ou seja, ou atende-se aos clamores de um ou aos do outro, mas sim de equilíbrio. A passagem nos revelará medida na qual se dá este equilíbrio:

“**Céfalo** - nem o homem comedido agüentará facilmente a velhice na pobreza, nem o que não o é, ainda que rico, se tornará então cordato.” (*República*, I, 330a)

Assim, o equilíbrio entre corpo e alma é para Céfalo um constante atender aos desejos do corpo. São estes mais do que somente fontes de prazer: representam necessidades vitais. Da mesma forma que aquele que se deixar levar pelos desejos do corpo terá uma existência infeliz pois sua alma não governará, será ele escravo, prisioneiro, aquele que não possuir um mínimo de condições materiais de vida também estará fadado à tristeza. O primeiro, é infeliz porque atende suas necessidades materiais além do necessário, permanecendo no esforço de preenchê-las em nome do prazer físico, aprisionando sua alma que, ao invés de governar o corpo, é governada por este. É escravo pelo excesso. O segundo, é infeliz pois sua alma também é prisioneira, não dos desejos do corpo além do que é necessário, mas dos desejos que não são atendidos nem mesmo no necessário. A alma fica obrigada a, todo o tempo, permanecer no esforço de buscar a sobrevivência do corpo, também sendo governada por este. É, desta vez, escrava pela

falta.⁹⁴ É forçoso identificar o raciocínio de Céfalo com a virtude da temperança (*sophrosyne*), conforme admitia o *ethos* grego tradicional, portador da forte mensagem da justa medida e da punição da desmedida (*hybris*) pelas forças do destino⁹⁵. A própria República, mais adiante, tornará ao assunto⁹⁶.

Vejamos agora as considerações escatológicas. Sócrates inicia esta segunda parte perguntando a Céfalo sobre quais foram os benefícios que este julgava ter conseguido devido à posse de uma abastada fortuna. Céfalo responde:

“**Céfalo** - depois que uma pessoa se aproxima daquela fase em que pensa que vai morrer, lhe sobrem o temor e a preocupação por questões que antes não lhe vinham à mente. Com efeito, as histórias que se contam relativamente ao Hades, de que se têm que expiar lá as injustiças aqui cometidas, histórias essas de que até então troçava, abalam agora a sua alma, com receio de que sejam verdadeiras.” (*República*, I, 331 d)

⁹⁴ Segundo Céfalo, a temperança, virtude do equilíbrio, reside, em resumo, nos seguintes aspectos: (1) A alma deve atender aos desejos do corpo na medida do necessário; (2) Se a alma atende aos desejos do corpo mais do que o necessário, torna-se escrava do corpo, pelo excesso; (3) Se não existe o mínimo necessário para o suprimento das necessidades do corpo, a alma torna-se também escrava do corpo, desta vez, pela falta; (4) Não deve a alma encarar-se como auto-suficiente em relação ao corpo, negando-o, sob pena de por em risco a própria manutenção da vida.

⁹⁵ Podemos acrescentar como exemplos do *ethos* tradicional alguns dos ditos dos sete sábios, como elencados por Estobeu: Cleóbulo líndio, filho de Evágoro: “Ótima é a medida”, “Está bem no corpo e na alma” e “Domina o prazer”; Sólon ateniense, filho de Execéstide: “Nada em demasia”, “Foge do prazer que gera aflição” e “Não aconselhe aos cidadãos as coisas mais prazerosas, mas as melhores”; Quílon espartano, filho de Damageto: “Domina o impulso”; Tales milesiano, filho de Exâmio: “Danosa é a intemperança”; e Periandro coríntio, filho de Sipselo: “Torpe é o ganho” e “Os prazeres são mortais, as virtudes imortais.” (Diels-Kranz, 10, fr.3 apud REALE, 1993, v.1, p. 183-185)

⁹⁶ *República* 430d-431b – Platão irá, primeiramente, considerar a temperança como “acorde” e “harmonia”. Para ele a “temperança é uma espécie de ordenação, e ainda o domínio de certos prazeres e desejos, como quando dizem, não entendo bem de que maneira, “ser senhor de si”, e empregam expressões do gênero, que são como que vestígios desta virtude.” E continua: “Mas esta expressão [temperança] parece-me significar que na alma do homem há como que uma parte melhor e outra pior; quando a melhor por natureza domina a pior, chama-se a isso ‘ser senhor de si’”. Platão dedicou um diálogo inteiro ao debate desta virtude, o *Cármides*. Vê-se que mesmo uma tentativa de radical reestruturação do *ethos*, conforme a empreendida por Platão na República, não parte do nada, mas assume como pontos de partida ou justifica racionalmente os valores tradicionalmente consagrados.

Segundo Céfalos, aquele que foi injusto pode passar a vida incólume sem sofrer quaisquer sanções ou repreensões externas por seus atos. O além, todavia, seria implacável. Não haveria para a alma maneira de esconder do tribunal dos mortos suas ações em vida. Sua lei puniria os injustos. Céfalos, imediatamente após o trecho já analisado, continua:

“**Céfalos** - E essa pessoa [aquela que está próxima da morte] – ou devido à debilidade da velhice, ou porque avista mais claramente as coisas do além, como quem está mais perto delas – seja qual for a verdade, enche-se de desconfianças e temores, e começa a fazer os seus cálculos e a examinar se cometeu alguma injustiça para com alguém. Portanto, aquele que encontrar na sua vida muitas injustiças atemoriza-se, quer despertando muitas vezes no meio do sono, como as crianças, quer vivendo na expectativa da desgraça.” (*República*, I, 330e)

Céfalos, entretanto, considera que viveu uma vida justa, não tendo nada a temer, sendo acompanhado pela “doce esperança” a que Píndaro chamou de “ama da velhice” (*República*, I, 331a). Conclui seu argumento julgando que o maior benefício advindo da posse de riquezas reside no fato de poder viver uma vida justa e, conseqüentemente, de ter uma velhice sem medos do que ocorrerá após a morte. Vejamos:

“**Céfalos** - Em face disso, tenho em grande apreço a posse das riquezas, não para todo o homem, mas para aquele que é comedido e prudente.” (*República*, I, 331b)

A riqueza somente pode ser considerada como possibilitadora da virtude se entendida no sentido exposto na primeira parte da argumentação entre Sócrates e Céfalos. A fortuna material em si mesma não é jamais garantia de se ser virtuoso. A virtude somente se relaciona à posse de bens na medida em que aquele que os possui sabe empregá-los de maneira equilibrada como exposto anteriormente. A riqueza apresenta-se

para a virtude não como condição ou requisito, mas apenas como facilitadora. A temperança continua, entretanto, a fundamentar-se no domínio da alma racional sobre os impulsos do corpo, limitando-os e direcionando-os.⁹⁷

Do cotejamento das argumentações sobre a temperança e a vida após a morte, vejamos agora a fórmula da justiça de Céfalo:

“**Céfalo** - Não ludibriar ninguém nem mentir, mesmo involuntariamente, nem ficar a dever, sejam sacrifícios aos deuses, seja dinheiro a um homem, e depois partir para o além sem temer nada – para isso a posse das riquezas contribui em alto grau. Tem ainda muitas outras vantagens. Mas, acima de tudo, ó Sócrates, é em atenção a este fim que eu teria a riqueza na conta de coisa muito útil para o homem sensato.” (*República*, I, 331b)

A fórmula de Céfalo insere o *outro* no pensamento que até então expunha. Anteriormente, as ponderações de Céfalo versavam sobre “paixões”, “prazeres”, “gozos”, “sofrimentos”, ou seja, elementos que dizem respeito ao indivíduo e somente a ele, condições subjetivas⁹⁸. Agora surgem indicações claras que nos permitem considerar o *outro*.

⁹⁷ Pelo exposto, somente podemos entender como equivocada a interpretação de que Céfalo consideraria a justiça como inferior à riqueza, colocando esta última como condição da primeira, como diz IRWIN: “Could we not make up for injustice by being wealthy, using our wealth wisely to compensate people for our past unjust treatment of them, and conciliating the gods by splendid sacrifices? On this point, justice actually seems inferior to wealth, since Cephalus believes that a just life without wealth is hard to bear (330a 3-6), whereas injustice leading to wealth and comfort can be turned to our advantage. Cephalus has not explained, then, why we should endorse the unqualified commitment to justice that Socrates advocates in earlier dialogues.” (1995, p. 170, tradução ao final em apêndice). Irwin aponta que somente a vida sem riquezas é difícil de ser vivida, mas esquece-se que Céfalo considera que as riquezas apenas podem ser tidas em grande conta para aquele que é “comedido e prudente” (331b).

⁹⁸ Façamos um breve levantamento das afirmações anteriores de Céfalo, com intuito de demonstrar o sentido unilateral da temperança: “na medida em que vão murchando *para mim os prazeres físicos*, nessa mesma aumentam o *desejo e o prazer da conversa*.” (328d); “a maior parte de nós lamenta-se com saudades dos *prazeres da juventude*, ou recordando *os gozos do amor, da bebida, da comida e outros da mesma espécie*.” (329a); “[Sófocles sobre os gozos do amor] Sinto-me felicíssimo por lhe ter escapado, *como quem fugiu a um amo delirante e selvagem*.” (329c); “Quando as *paixões cessam de nos repuxar e nos largam [...] somos libertos de uma horda de déspotas furiosos*.” (329d)

É marcante a diferença quando Céfalo diz “não ludibriar ninguém”, de “não ficar a dever” nem aos homens nem aos deuses. Enquanto se estava somente a falar da temperança como governo da alma sobre o corpo não se estava refletindo sobre a justiça. Somente no momento em que o outro entra em cena é que o debate sobre a justiça efetivamente se inicia. Aqui não nos interessa a forma pela qual Céfalo toma o outro como importante, se para pagar o que se deve ou se para não mentir, o que é prontamente refutado por Sócrates:

“**Sócrates** - Falas maravilhosamente, ó Céfalo – disse eu. Mas essa mesma qualidade da justiça, diremos assim simplesmente que ela consiste na verdade em restituir aquilo que se tomou de alguém, ou diremos antes que essas mesmas coisas, umas vezes é justo, outras injusto fazê-las? Como neste exemplo: se alguém recebesse armas de um amigo em perfeito juízo, e este, tomado de loucura, lhas reclamasse, toda a gente diria que não se deviam entregar, e que não seria justo restituir-lhas, nem tão-pouco consentir em dizer toda a verdade a um homem nesse estado.

Céfalo – Dizes bem.

Sócrates – Portanto, não é esta a definição de justiça: dizer a verdade e restituir aquilo que se tomou.” (*República*, I, 331c-d)

Nos interessa que não se quer somente um equilíbrio interno e do agente, mas um equilíbrio para o outro, um equilíbrio entre dois ou mais indivíduos; enfim, um equilíbrio social. A temperança é condição lógica da justiça, pois permite que o eu, sendo equilibrado em suas metades corpo e alma, não se utilize do outro para satisfazer o desequilíbrio⁹⁹. O equilíbrio social é a concepção da justiça segundo Céfalo e portanto,

⁹⁹ Sejamos mais claros, demonstrando pelo contrário. Aquela pessoa que não possuir a virtude da temperança, supondo que possua o mínimo material necessário, pois aí não se pode querer que aquele que tenha fome preocupe-se com a virtude, será governada pelo corpo. Possuirá desejos além de suas necessidades, viverá para saciar seus impulsos. Ao levar o outro em consideração, o enxergará como um meio de melhor satisfazer tais impulsos. Padecerá não somente do mal de ver-se como escravo do corpo mas fará com que o outro também seja escravo de seu corpo, encarando-o, não como outra alma imortal, mas como matéria. Usará o outro como meio de realizar seus desejos materiais. Será, portanto, injusto. Por um outro lado, aquele que for temperante não possuirá motivos para escravizar o outro. Não é sequer escravo. Pode, então, evitar conceber o outro como meio material, condutor de seus desejos, e encará-lo (*continua na próxima página*)

segundo o *ethos* tradicional grego; desta concepção partirá a sociedade que será traçada nos demais livros da *República*.

A discussão entre Sócrates e Céfalo termina a partir da interrupção de Polemarco¹⁰⁰. Ele vem em defesa do pai, concordando com sua concepção de justiça:

“**Sócrates** – Portanto, não é esta a definição de justiça: dizer a verdade e restituir aquilo que se tomou.

Polemarco – É-o absolutamente, ó Sócrates – interveio Polemarco – se, na verdade, se deve dar crédito a Simônides.” (*República*, I, 331d)

A diferença entre Polemarco e o personagem do debate anterior é bastante clara. Enquanto Céfalo representa a convicção ética tradicional, irrefletida é verdade, mas submetida à prova dos anos de uma longa vida, Polemarco é mero repetidor das concepções do pai. Diferentemente de Céfalo, Polemarco representa a aceitação passiva do *ethos* e do saber ético; como ainda jovem, somente restava-lhe repetir o que os mais velhos lho haviam dito, sem nem mesmo ter tido o tempo necessário para submeter estas convicções ao teste da vivência. Sócrates fez verdadeira consulta com Céfalo; somente o refuta no final, e não é, em momento algum, irônico. Sua posição é de profundo respeito. Ouvir Céfalo significa ouvir o que a Grécia tem de melhor formulado, significa ouvir a racionalidade imanente ao saber ético de um povo construído e acumulado ao longo de gerações. Já Polemarco sabe da importância desse saber ético, mas é neófito, não possui a sabedoria dos anos do pai. Exemplo disto é que a fórmula de Polemarco para a justiça é

como finalidade de seu agir, não querendo do outro tudo arrebatado e pilhado, não pretendendo o outro possuir e usar, não tomando da *polis* mais do que o necessário.

¹⁰⁰ O Polemarco histórico foi filho de Céfalo e teria sido expropriado de sua herança e assassinado pelos trinta tiranos. (IRWIN, 1995, p. 170 e NETTLESHIP, 1968, p. 16)

tomada de empréstimo do poeta Simônides, reconhecendo ele as debilidades da juventude nestes assunto, e apelando para a tradicional educação poética da greicidade:

“**Polemarco** – Que é justo dar a cada um o que se lhe deve. Parece-me que diz bem, ao fazer esta afirmação.” (*República*, I, 331e)

A postura de Sócrates em relação à Polemarco também é completamente diferente daquela para com Céfalo. Assim, podemos perceber que o debate com Céfalo, embora comece com a recolha da opinião corrente, não é idêntico aos típicos embates dos diálogos socráticos, nos quais ironicamente Sócrates desmascara a pretensão de sabedoria de seus debatedores. Com Céfalo não há ignorância a ser desvelada; ele é um homem sábio a seu modo e não se pretende profundo conhecedor de nada. Tem a apresentar à Sócrates somente o final de uma longa vida. Já Polemarco desavisadamente assume as concepções do pai.

Logo Sócrates nos mostra como a formulação apresentada por Polemarco se presta a quaisquer conteúdos. O devido não pode significar como no exemplo que antes havia se debatido, de se dar a um louco suas armas tomadas de empréstimo (*República*, I, 331e). Pressionado, Polemarco logo preenche o dito de Simônides, afirmando que o devido é fazer bem aos amigos e mal ao inimigos (332a), retomando uma concepção do *ethos* grego tradicional, como também exposta na fala de Mênon no diálogo homônimo¹⁰¹.

¹⁰¹ “**Mênon** – Em primeiro lugar, se queres que eu diga a virtude do homem, é fácil dizê-la: ser capaz de gerir as coisas da cidade, e, no exercício dessa gestão, *fazer bem aos amigos e mal aos inimigos*, e guardar-se ele próprio de sofrer coisa parecida.” (*Mênon*, 71e, grifo nosso). NETTLESHIP nos relata que a lírica de Sólon guardava uma oração no mesmo sentido: “*May I be pleasant to my friends, hateful to my enemies.*” - “Que eu seja bom para os meus amigos, odioso para meus inimigos.” (1968, p. 17, tradução nossa)

Entretanto, a justiça não pode produzir o mal. Sócrates expõe sua famosa analogia entre a arte (*techne*) e a justiça, ao dizer que a medicina é a arte de dar remédios, comida e bebida ao corpo e a culinária, dar temperos aos alimentos (*República*, I, 332d). A justiça seria a arte de dar alguma coisa a alguém, mas jamais esta coisa poderia ser o mal. Cabe lembrar, entretanto, que este argumento de Sócrates é falacioso, como denunciado por Platão alhures¹⁰². Polemarco concorda com a analogia socrática sem se dar conta se a comparação pode ou não ser feita. De fato, Sócrates iguala a *poiesis* da medicina e da culinária, ações transientes no dizer de Vaz¹⁰³ com a ação ética, com a *praxis*, ação imanente.

Com estas e outras comparações, independentemente de sua validade lógica e do compromisso com a verdade, ele demonstra que Polemarco não sabia o que queria dizer com sua fórmula. O médico mais hábil é capaz tanto dos melhores curas quanto de produzir os piores venenos, assim como o pugilista é o melhor para bater e o melhor para se defender (*República*, I, 333e). O bem e o mal que alguém pratica com determinada arte não depende apenas do conhecimento que se tem sobre ela. A justiça não pode, assim, ser

¹⁰² Crítias rebate a argumentação socrática que comparava a temperança (saber ético) com a medicina (saber poiético): “**Sócrates** – Então, como a temperança é também ciência de algo, o que é esse algo que é distinto da temperança? **Crítias** – É isto que eu queria dizer, Sócrates. Você investiga como a temperança difere das demais ciências, mas depois você começa a procurar suas semelhanças com as outras ciências. Mas as coisas não são assim; ao contrário, todas as outras são ciências de outra coisa que não elas mesmas, enquanto esta é a única ciência que é ao mesmo tempo ciência de outras coisas e de si mesma. E eu acho que você faz agora conscientemente o que negou fazer há pouco: você tenta me refutar ignorando o verdadeiro assunto.” (*Cármides*, 165c-166d)

¹⁰³ A ação transiente é aquela na qual sua energia se transmite ao objeto, visando a perfeição deste, paciente da ação. A ação imanente visa a perfeição do próprio agente, segundo Vaz: “O finalismo da *praxis* é voltado para a perfeição do sujeito operante, o finalismo da *techne* para a perfeição da obra produzida.” (1999, v. 4, p. 69). Vaz parece tomar a distinção já comentada entre ciências teóricas (ímanentes) e práticas (transientes) de Platão, no *Político*, 258d-259e.

a arte de fazer o bem e o mal, já que outras artes também são capazes das duas coisas.

Vejamos as afirmações de Sócrates que nos indicam estas conclusões:

“Sócrates – Logo, o homem justo revela-se-nos, ao que parece, como uma espécie de ladrão, e isso é provável que o tenhas aprendido em Homero. Efetivamente, ele tem grande estima pelo avô materno de Ulisses, Autólico, e afirma que ele excedia todos os homens em roubar e em fazer juras. Parece, pois, que a justiça, segundo a tua opinião, segundo a de Homero e a de Simônides, é uma espécie de arte de furtar, mas para a vantagem de amigos e dano de inimigos. Não era isso que dizias?

Polemarco - Por Zeus que não! Já não sei o que dizia. No entanto, ainda continua a parecer-me que a justiça é auxiliar os amigos e prejudicar os inimigos.” (*República*, I, 334b)

Nota-se que o saber não é somente de Polemarco; aliás, nem dele é por direito, mas pertence a Homero e a Simônides. Frente aos ataques socráticos, o jovem vê-se completamente perdido, embora mantenha ainda suas convicções. Não sabe, é verdade, nem explicá-las nem o porquê delas.

Ademais, a justiça é a perfeição do homem (*República*, I, 335c). Ou seja, ao se agir de maneira justa somente pode-se provocar o bem. A justiça não pode tornar pior aquele que é alvo de sua ação, mas somente melhor. Conclui Sócrates:

“Sócrates – Logo, ó Polemarco, fazer mal não é a ação do homem justo, quer seja a um amigo, quer a qualquer outra pessoa, mas, pelo contrário, é a ação de um homem injusto.

Polemarco – Parece-me inteiramente verdade o que dizes, ó Sócrates.

Sócrates – Portanto, se alguém disser que a justiça consiste em restituir a cada um aquilo que lhe é devido, e com isso quiser significar que o homem justo deve fazer mal aos inimigos, e bem aos amigos – quem assim falar não é sábio, porquanto não disse a verdade. Efetivamente, em caso algum nos pareceu que fosse justo fazer mal a alguém.

Polemarco – Concordo.

Sócrates – Logo – prossegui eu – lutaremos em conjunto tu e eu, se alguém pretender que tal afirmação foi feita por Simônides, Bias ou Pítaco ou qualquer outro dos bem aventurados.” (*República*, I, 335d-e)

Polemarco, com isso, parece-nos representar a nova geração que recebe dos antepassados um saber ético que não mais condiz com a realidade na qual se insere. Vê-se que Polemarco não sabe o que fazer com os ensinamentos recebidos do pai; sabe somente repeti-los mas, quando pressionado, suas convicções o traem, suas certezas se esvanecem. Basta-nos lembrar, para termos melhor compreensão de Polemarco, de que nossos provérbios contemporâneos, embora apropriados em muitas situações, dificilmente resistem a alguns minutos de reflexão. De concreto, resta deste debate apresentada a fórmula de Simônides, que será retomada em outros patamares adiante, como princípio de especialização, que determina que cada um deve cumprir sua tarefa conforme seu lugar numa ordenação de funções.

Este curto interlúdio também é o relato puro e simples da força dos elencos socráticos, da agilidade mental de Sócrates e de seus métodos argumentativos nem sempre muito escrupulosos. É preciso lembrar que a argumentação retórica somente tomou definitivamente um sentido pejorativo de engano e ardil em comparação com a argumentação lógica, a argumentação que busca a verdade, na obra de Aristóteles¹⁰⁴. Polemarco parece ser uma preparação para o debate que vem em seguida com Trasímaco. Se Sócrates conseguiu vencer tão facilmente este jovem, precisará de muito mais para enfrentar a mente madura e poderosa de um sofista.

¹⁰⁴ REBOUL, 1998, p. 24-27.

5.2) A percepção da crise pelo saber ético - Trasímaco

Praticamente a única fonte que temos de Trasímaco é a própria *República*. É, portanto, muito difícil se dizer se foi ou não retratado fielmente por Platão. Certo é se dizer que não pode ele ser visto como representante da classe dos sofistas¹⁰⁵. De qualquer forma, Trasímaco é um personagem rude e agressivo; parece muito mais preocupado em mostrar a inferioridade de Sócrates e vencer a discussão do que em buscar qualquer verdade. Sua agressividade parece demonstrar a frustração e angústia do homem diante da desagregação social.

A discussão entre Sócrates e Trasímaco pode ser dividida em duas partes: uma primeira, sobre a concepção de justiça do sofista (de *República*, I, 336b a 343a), e outra (de *República*, I, 343a até o final do livro) na qual Sócrates tenta que a vida do justo é melhor do que a do homem injusto.

5.2.1) – A justiça como a conveniência do mais forte

Esta parte inicia-se com a pretensão de Trasímaco que Sócrates, ao invés de apenas refutar o que os outros diziam, apresentasse sua definição de justiça, irritado que havia ficado ao presenciar a discussão anterior com Polemarco (*República*, I, 336c). Pode-se imaginar o incômodo que alguém com sua experiência retórica e com seus

¹⁰⁵ Assim comenta NETTLESHIP: “Thrasymachus [...] is not to be taken as representing Plato’s idea of the sophists generally; for there was not one class of people called sophists, and they could not be typified (continua na próxima página)”

conhecimentos dos ardis e estratégias verbais sentia ao ver quão facilmente Polemarco se deixava levar. Entretanto, logo à frente, o susto inicial de Sócrates parece desfazer-se e ele convence Trasímaco a dizer o que entende por justiça, ironizando, como é comum em Platão¹⁰⁶, a preocupação sofística em receber um pagamento em dinheiro pelas preleções:

“Sócrates – Que eu aprendo com os outros, é uma verdade que tu dizes, ó Trasímaco. Porém, dizeres que eu não lhes pago o benefício, é mentira. Pago tanto quanto posso. Mas o que eu posso é apenas elogiar, pois não tenho dinheiro. Com que entusiasmo o faço, quando alguém me parece ter falado bem, sabe-lo-ás perfeitamente e em breve depois de teres respondido. Pois julgo que vais falar bem.

Trasímaco – Ouve então. *Afirmo que a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte.* Mas porque não aprovas? Não quererás fazê-lo?” (República, I, 338b-c, grifo nosso)

Forçado por Sócrates a explicar o que significa “o mais forte”, se fisicamente mais forte, como Polidamas, o lutador de pancrácio, ou outra coisa (338c-d), Trasímaco logo diz que não se refere à força física, mas diz que o mais forte é aquele que governa. A conveniência do mais forte é a conveniência dos poderes constituídos:

“Trasímaco – Certamente que cada governo estabelece as leis de acordo com a sua conveniência: a democracia, leis democráticas; a tirania, leis tirânicas; e os outros da mesma maneira. Uma vez promulgadas essas leis, fazem saber que é justo para os governos aquilo que lhes convém, e castigam os transgressores, a título de que violaram a lei e cometeram uma injustiça. *Aqui tens, meu excelente amigo, aquilo que eu quero dizer, ao afirmar que há um só modelo de justiça em todos os Estados – o que convém aos poderes constituídos. Ora, estes é que detêm a força. De onde resulta, para quem pensar corretamente, que a justiça é a mesma em toda a parte: a conveniência do mais forte.*” (República, I, 338e-339a, grifo nosso)

Cabe-nos, entretanto, tentar compreender o sentido de se conceber a justiça como a conveniência do mais forte. Annas propõe duas interpretações da posição de

by one individual, nor does the antagonism between Plato and them appear in one form but in many.” (1968, p. 23, tradução em apêndice ao final)

Trasímaco. Primeiro, postula que pode ser visto como se defendesse um convencionalismo jurídico, na medida em que justo seria a obediências às leis, e estas, meros ato de vontade do poder soberano:

“One [view] is conventionalism (which in the context of laws is called legalism or legal positivism). This is the idea that justice is nothing but obeying the laws. We do in fact conform to the laws and institutions we live under, and we do so because we have to – if we do not we will be punished or subject of various forms of social pressure. But if we think that justice is anything over and above this *de facto* conformity, we are being subject to a kind of illusion. ‘Justice’ is a misleading name we use for certain behaviour, which varies from country to country, depending on institutions: misleading because it leads us into thinking that there is something over and above conformity to the laws which exists in all cases of such behaviour and which has an independent value. But in fact talk about justice is really, if we look at the facts, talk about power and who holds power. On this interpretation, Thrasymachus is giving a reductive account of justice. He is directing our attention to the realities of power that lie behind the fine show of talk about justice, and saying that strictly speaking that is all that is going on. This is the view of the cynical realist who claims that in spite of all the high-minded talk one hears about justice, really there is nothing to it other than the fact that most people, in fact, obey the laws and conform to the social pressures of their society.” (1981, p. 36)

Dizer que a “justiça é a conveniência do mais forte” significa simplesmente admitir que o justo se estabelece numa convenção representada pelas leis. Fora das leis não seria possível falar-se em qualquer forma de justiça. O homem justo é o homem obediente aos comandos legais. Importante é lembrar que esta visão, conforme comentado acima quando referimo-nos ao *Crítion*, é distinta da visão de Sócrates de que é injusto desobedecer as leis. Sócrates mede as leis com base numa justiça externa ao texto legal e as chama de injustas. Aqui, Trasímaco também diria que é injusto desobedecer as leis, mas jamais poderia ver a sentença que condenou Sócrates como injusta. Esta forma de se interpretar o dito de Trasímaco justificar-se-ia pela identificação entre a “força” e os

¹⁰⁶ Maria Helena da Rocha Pereira enumera, em nota à sua tradução da República (Cf. Referências bibliográficas, p. 22) como exemplos da crítica Platônica à cobiça sofista *Apologia*, 20a; *Górgias*, 519c; *Hípias* (continua na próxima página)

“poderes constituídos”. Numa linguagem contemporânea, este tipo de raciocínio, aliás como salientado pela autora na passagem citada, remete-nos inevitavelmente para a redução do valor do direito à validade da norma jurídica, ou seja, remete-nos para a afirmação de que algo é justo posto que é lei. E mais, ainda atribui a validade das normas à sua confecção pelos poderes constituídos, ou seja, o que hoje chamaríamos de estatismo jurídico¹⁰⁷.

Como segunda possibilidade de interpretação, Annas identifica um Trasímaco imoralista:

“But on the other hand, Thrasymachus has been seen as holding that justice and injustice do have a real existence independent of any human institutions, and as making a decided commitment to injustice. I shall label this view as ‘immoralism’. [...] Whereas the conventionalist thinks that there is nothing behind our talk of justice and injustice, the immoralist holds that there is an important question about justice, to be answered by showing that injustice is better. Justice has a real existence all right, and is embodied in some laws and institutions, but anyone with any sense will see that conforming to it is a bad thing from the agents point of view. The conventionalist tells us that justice is not what we think it is. The immoralist tells us that it is exactly what we think it is, but we are wrong to think it is a virtue; there is nothing admirable about it. It benefits the weak, and what is good about benefiting the weak?” (idem, p. 36-37)

Esta alternativa coloca Trasímaco aparentemente em posição irreconciliável com a primeira. Anteriormente, a justiça somente estaria presente nas leis; agora, existe justiça independentemente da vontade do soberano e do conteúdo do ordenamento

Maior, 282 b-e; *Laques*, 186c; *Crátilo*, 383b/391b-c.

¹⁰⁷ Neste sentido, comenta Bobbio : “Ora, a posição jusnaturalista sustenta que para uma norma ser válida deve ser valorosa (justa); nem todo o direito existente é portanto direito válido, porque nem todo é justo. Esta posição identifica o conceito de validade e o de valor, reduzindo o primeiro ao segundo. Há uma posição juspositivista extrema que inverte a posição jusnaturalista. Também esta identifica os dois conceitos, mas reduzindo o conceito de valor ao de validade: uma norma jurídica é justa pelo único fato de ser válida (isto é, de provir da autoridade legitimada pelo ordenamento jurídico para pôr normas).” (1995, p. 137)

jurídico de certo lugar. A justiça seria, entretanto, algo negativo; seria mero ardil dos fracos para que não sucumbissem perante a superioridade dos mais fortes. Annas (idem, p. 37) chega a lembrar que existe uma proximidade entre o ‘imoralismo’ de Trasímaco e a posição defendida por Cálicles¹⁰⁸ no *Górgias*, que já teria por alguém chamada de ‘nietzscheana’, em alusão à subversão da ética ocidental operada pelo autor alemão. Annas conclui que, na verdade, a posição real de Trasímaco seria a última, em face da defesa que faz em seguida da vida do injusto sobre a do justo, já que ele perfila as vantagens que a injustiça traz para quem a pratica (idem, p. 37)

Entretanto, entendemos que as duas interpretações opostas pela autora inglesa são conciliáveis. Para tanto, seguimos a interpretação de Guthrie, que nos mostra que a compreensão do verdadeiro teor das ponderações do sofista somente pode ser alcançada a partir da diferenciação do que é mera descrição de uma situação de fato e o que é defesa de determinado valor:

“Visto que *dikaion* é termo tão carregado de aprovação moral, é difícil para todo grego dizer abertamente que queria dizer por ele simplesmente o interesse do partido mais forte. [...] O objetivo de Trasímaco, tal como o vejo, é desmascarar a hipocrisia e mostrar que está sendo pervertido o sentido de justiça. Cidades e homens agem como se fora justo para os fracos serem oprimidos e para o forte abrir caminhos por nenhum direito senão pelo poder de fazê-lo, em geral negando que isso seja verdade e acusando seus opositores de agirem como se fosse. Tal é o contexto em que se deve ver a interação de real e ideal, ‘é’ e ‘deve’ nas afirmações de Trasímaco.” (1995, p. 89-90)

¹⁰⁸ Entretanto é preciso comentar que Cálicles postula por um “direito natural” do mais forte comandar o mais fraco “**Cálicles** – Mas a própria natureza, segundo creio, se incumbe de provar que é justo ter mais o indivíduo de maior nobreza do que o vilão, e o mais forte do que o mais fraco. Com abundância de exemplos, ela mostra que as coisas se passam desse modo e que tanto entre os animais como entre os homens, nas cidades e em todas as raças, manda a justiça que os mais fortes dominem os inferiores e tenham mais do que eles.” (*Górgias*, 483d)

A incompatibilidade entre os dois pontos de vista advém da ignorância da distinção entre o que é descrição e o que é postulação de um valor. A afirmação de que “a justiça é a conveniência do mais forte” e de que o mais forte são os poderes constituídos não se presta à descrição de um valor, do valor da justiça que exerce sua causalidade final sobre a *práxis* humana. Nesse sentido Pappas comenta que, na verdade, Trasímaco sequer apresenta uma definição de justiça; sua afirmação versa sobre uma situação de fato, mascarada sob o nome de justiça:

“Since obedience to law is generally called just, that city’s word “just” comes to refer to whatever behaviour benefits its ruling class. Hence “justice” corresponds to no actual property of things or people, but it is an attractive word with which we cloak the naked exercise of power. Such a statement rejects the very possibility of definitions. Imagine that Socrates and Polemarchus had been trying to define romantic love, say as the attraction to what one lacks, or the desire to possess that which one resembles, or the craving after beauty. Now suppose that Thrasymachus said, “Being in love is nothing but a state of the brain.” He would mean that these other propose definitions had looked in the wrong place for an explanation of love, that beyond identifying it with a state of the brain there was nothing to say about it” (1995, p. 40)

A diferença entre a descrição de uma realidade e a definição de um valor pode ser percebida pela refutação de Sócrates à afirmação de Trasímaco.

Primeiro, diz que o governante pode se enganar, ou seja, pode fazer leis que não serão de sua conveniência. Assim, invertendo a fala de Trasímaco, Sócrates diz que esta prescreve que os súditos desobedeçam às prescrições dos mais fortes para irem ao encontro daquilo que é verdadeiramente conveniente a estes:

“**Sócrates** – Tem presente, portanto – continuei eu – que concordaste que também é justo cometer atos prejudiciais aos governantes e aos mais poderosos, quando os governantes, involuntariamente, tomam determinações inconvenientes para eles – uma vez que declaras ser justo que os súditos executem o que prescreveram os governantes. Ora, pois, ó sapientíssimo Trasímaco, não será forçoso que resulte daí a seguinte situação: que é justo

fazer o contrário que tu dizes? Pois não há dúvida que se prescreve aos mais fracos que façam o que é prejudicial aos mais fortes.” (*República*, I, 339e)

A posição socrática levaria Trasímaco a passar da descrição à postulação de um governante ideal. Obviamente Trasímaco não poderia achar que existissem governantes infalíveis. Mas, sob pena de ver-se derrotado nos debates, confunde, sem dar-se conta, a descrição de fato e a postulação ideal da justiça.

Tanto pode ser percebido, de maneira mais clara, pela breve intervenção de Clitofonte, aliás, a única em toda a *República*. Ele retoma o caráter realístico da constatação de Trasímaco. Polemarco, ainda ouvinte dos debates, prontamente concorda com a refutação socrática acima transcrita. Clitofonte, contestando o endosso de Polemarco, ainda comenta:

“**Clitofonte** – De fato, ó Polemarco, Trasímaco estabeleceu que é justo cumprir as ordens dadas pelos governantes.

Polemarco – E também estabeleceu, ó Clitofonte, que a justiça é a conveniência do mais poderoso. Depois de ter proposto ambos estes princípios, concordou, por outro lado, que por vezes os mais poderosos dão ordens para os que lhes são inferiores e súditos executarem, que a eles mesmo são prejudiciais. Destas concessões resulta que a justiça em nada é mais o que convém ao mais forte do que o que não lhe convém.

Clitofonte – Mas – replicou Clitofonte – por a conveniência do mais forte ele entendia o que o mais forte julgava ser sua conveniência. É isso que deve fazer o mais fraco, e foi isso que ele apresentou como sendo o justo.” (*República*, I, 340a-b)

Guthrie comenta, a este respeito:

“Sua rejeição [de Trasímaco] da alternativa que lhe oferece Clitofonte (de que o que ele quis dizer pelo interesse do mais forte era o que o mais forte *pensa* ser seu interesse, quer certa ou erradamente) colocou-o a mercê da dialética de Sócrates.” (1995, p. 92)

Reparemos bem que Polemarco havia dito que Trasímaco havia proposto “ambos estes princípios”, a saber, que o justo seria tanto a conveniência do mais forte

quanto o cumprimento pelo súdito das determinações daquele. Entretanto Clitofonte, e este é justamente seu papel, lembra que Trasímaco não havia se referido a dois princípios, mas só ao primeiro. O segundo princípio foi estabelecido por Sócrates, e, para Trasímaco, seria somente uma ilusão. Eis a armadilha.

A isto Trasímaco responde que chama de governante somente aquele que não erra; quando a pessoa que está na posição de governo comete algum equívoco não é, na verdade, governante, assim como não chamamos de médico aquele que receita erroneamente medicamentos, ou de calculista aquele que erra nas contas (*República*, I, 340d-341a). A comparação que é feita por Trasímaco é, na verdade, a admissão de que há uma arte (*technè*) de governo, mas de arte ideal. Nesta admissão fica ainda mais clara a passagem de uma mera descrição da realidade, de uma “sociologia do poder”, para uma visão ideal do governante. Evidentemente, os governantes como podemos empiricamente observar, cometem erros. Ao postular que chama de soberano somente aquele que não falha, a referência de Trasímaco não mais é feita em relação àquele ou esse governante, mas a um governante ideal.

Esta concessão do sofista permite que Sócrates retome sua célebre analogia entre a justiça e as artes, apresentando o segundo argumento na refutação de que a justiça seria a conveniência do mais forte. Assim, Sócrates identifica a arte e o artista, dizendo que cada arte procura a conveniência do seu objeto e não de si mesma:

“**Sócrates** – E então? É sujeita a defeitos a própria arte da medicina, ou há qualquer outra que tenha necessidade de uma certa qualidade – como os olhos, da vista, e os ouvidos, da audição, e por esse motivo, além desses órgãos, carecemos de uma arte apropriada para examinar e fornecer o que é útil para essas finalidades? Acaso na própria arte há qualquer defeito e cada arte precisa de outra arte que procure o que lhe é útil, e esta, por sua vez, de outra, assim até

ao infinito? Ou ela mesma examinará o que lhe é vantajoso? Ou então não precisa de si mesma nem de nenhuma outra para procurar o que é conveniente para a sua própria imperfeição. Efetivamente, nenhuma arte possui imperfeição ou falha alguma, nem é próprio de uma arte procurar a conveniência de outra pessoa, senão a daquele a que pertence. Ao passo que cada arte, se o for de verdade, é incorruptível e pura; enquanto que, tomada no seu sentido exato, é inteiramente o que é. E examina da tal maneira rigorosa: é assim ou de outro modo?” (*República*, I, 342a-b)

Desta forma, a medicina não procura a conveniência de si mesma, mas a do corpo, nem a equitação a da equitação, mas a dos cavalos. Nenhuma arte busca a conveniência de si mesma nem do próprio artista, mas daquilo que se subordina a ela¹⁰⁹; os governantes de uma cidade não buscam a conveniência de si mesmos, mas a conveniência de seus subordinados. A justiça torna-se não a conveniência dos mais fortes, os governantes, mas dos mais fracos, os governados:

“**Sócrates** – Portanto, Trasímaco, nenhum chefe, em qualquer lugar de comando, na medida em que é chefe, examina ou prescreve o que é vantajoso a ele mesmo, mas o que o é para o seu subordinado, para o qual exerce a sua profissão, e é tendo esse homem em atenção, e o que lhe é vantajoso e conveniente, que diz o que diz e faz o quanto faz.” (*República*, I, 342e)

Sócrates considera a partir de então já ter suficientemente refutado a posição de Trasímaco, de que a justiça seria a conveniência do mais forte, virando-a ao contrário. A justiça seria a conveniência do mais fraco (*República*, I, 343a).

Como já considerado, ela é, em duas etapas, refutada como dever ser por Sócrates. Entretanto, permanece enquanto descrição da política grega de então. A concordância de Platão de que existiria uma subversão da justiça pelo cotidiano dos ardis

¹⁰⁹ GUTHRIE comenta que Sócrates está correto ao afirmar que uma arte não tem como razão o benefício do praticante, mas errado ao dizer que o benefício é do objeto. Cita como exemplos em nota aqueles dados por JOSEPH na obra *Essays in ancient and modern Philosophy*, de que “um caçador exerce sua (continua na próxima página)

humanos fica claramente estabelecida quando trazemos em nosso socorro duas passagens de outras obras do ateniense. No *Teeteto* podemos ler:

“**Sócrates** – Em nosso estudo ficamos na asserção de que os adeptos da doutrina de ser o movimento a essência última das coisas e de que a realidade para cada indivíduo é exatamente como lhe parece ser são obrigados a aceitar, no resto, e principalmente no que concerne à justiça, que tudo quanto uma determinada cidade institui com lei é perfeitamente justo para essa cidade enquanto a lei não for derogada; mas no que entende com os bens, ninguém ainda teve a coragem de sustentar que é vantajoso para a cidade tudo sobre o que lhe aprouver legislar, e que vantajoso continuará sendo enquanto a lei não for abolida.” (*Teeteto*, 177c-d)

Na passagem acima, fica clara a distinção entre as leis como aparecem, ou seja, as leis tais quais são, e as verdadeiras leis, as leis ideais, as leis tais quais deveriam ser. O indivíduo que aceita que a verdade e a essência última das coisas é o movimento, ou seja, aquilo que aparece-lhe pelos sentidos, ignora a realidade ideal, e, analogicamente, é forçado a aceitar não a existência de um valor ideal da justiça, mas reduz-lhe à mutabilidade e às vicissitudes da legislação; esta oposição remete-nos às distinções entre lei e direito, ou entre lei e justiça.

De maneira mais específica, nas *Leis*, podemos ver:

“**Ateniense** – Estás ciente de que de acordo com alguns há tantos tipos de leis quanto tipos de constituições. [...] E por favor não supõe que o problema agora levantado carece de grande importância, pois estamos novamente frente ao problema do que deve ser objetivo da justiça e da injustiça. Não é, com efeito – asseveram – à guerra ou à virtude total que as leis visam, mas sim ao interesse da forma de governo estabelecida, qualquer que seja esta, de maneira a ser perpetuada no poder e nunca ser dissolvida, de sorte que a natural definição de justiça seja formulada deste modo...

Clínias – Que modo?

Ateniense – Afirmando-se que a justiça consiste no interesse do mais forte.” (*Leis*, IV, 714b-c).

arte pela carne da caça, mas não em benefício dela, um dançarino por seu próprio corpo, que pode distender ou ferir para alcançar a perfeição.” (1995, p. 87)

Quando o Ateniense diz que as leis visam ao interesse da forma de governo estabelecida refere-se, na verdade, não às leis ideais, às leis como deveriam ser, às leis que desde o começo da mesma obra vêm sendo idealmente orientadas rumo à virtude, mas às leis tal qual são.

Prosseguindo na análise do texto, Trasímaco, irritado com a argumentação de Sócrates, afirma que este teria se perdido, ao não saber diferenciar as ovelhas do pastor, como se o último não atuasse senão em seu próprio interesse, e não no interesse dos animais:

“**Trasímaco** - E mesmo os que governam os Estados, aqueles que governam as cidades, supões que as suas disposições para com os súditos são diferentes das que se têm pelos carneiros, e que velam por outra coisa, dia e noite, que não seja tirarem proveito deles? E és tão profundamente versado em questões de justo e justiça, de injusto e injustiça, que desconheces serem a justiça e o justo um bem alheio, que na realidade consiste na vantagem do mais forte e de quem governa, e que é próprio de quem obedece e serve ter prejuízo; enquanto a injustiça é o contrário, e é quem manda nos verdadeiramente ingênuos e justos; e os súditos fazem o que é vantajoso para o mais forte e, servindo-o, tornam-no feliz a ele, mas de modo algum a si mesmos. E assim, ó meu simplório, basta reparar que o homem justo em toda a parte fica em baixo do injusto.”
(*República*, I, 343b-d)

Trasímaco representa, como antes já mencionado, a imensa desilusão com a injustiça presente no mundo, com a iniquidade dos homens, com a futilidade das tentativas de ser bom, com a pequeníssima recompensa que traz a virtude. Pouco importa-lhe que exista uma justiça ideal, uma justiça objetiva e independente dos caprichos de cada época. Se ela existe, não recompensa sua prática. O que há na verdade é o jogo de mandos e desmandos dos poderosos, que disfarçam-se por detrás do belo discurso em nome da justiça. Desse diagnóstico brota seu imoralismo. Nesse mundo pervertido, de que adianta ser justo? O que cada um deve fazer é aproveitar-se ao máximo dos outros, aproveitar-se ao máximo da comunidade.

Inevitável é a comparação com nossos dias. Imersos em profundas desigualdades que tornam penosa a vida dos justos e repleta de satisfações e possibilidades a vida dos injustos, a questão acima referida parece ainda mais contundente. Podemos nos perguntar, com a mesma angústia e raiva, se o caminho a ser seguido na vida, aparentemente o caminho mais difícil da justiça, traz alguma felicidade. Platão, ao inserir Trasímaco na discussão, quer mostrar a preocupação do saber ético de um tempo com a virtude e com uma vida melhor em meio às turbulências de uma crise ética. Ora, não se deve investigar a justiça apenas pelo diletantismo conceitual, mas o saber da justiça necessariamente se dirige à sua prática, e com isso, à perfeição do homem, de sua vida e da comunidade.

Desta forma, o questionamento das afirmações de Trasímaco é substituído por uma posição muito mais grave e muito mais difícil de ser refutada: num mundo tal qual o nosso, num mundo no qual só se vê triunfar o mal, só se vê o injusto sendo recompensado, ainda vale ser justo? Senão vejamos como Trasímaco conclui esta fala:

“Trasímaco – E, se algum dos dois ocupar um posto de comando, o justo pode contar – ainda que não tenha outro prejuízo – com ficar com os seus bens pessoais em má posição, por incúria, e com não ganhar coisa alguma dos do Estado, por se justo. Em cima disto ainda, com criar inimizades com parentes e conhecidos, por se recusar a servi-los com justiça. Ao passo que o homem injusto pode contar com o inverso de tudo isso. Refiro-me àquele que há pouco mencionei, ao que pode ter grandes ambições de supremacia. Repara, pois, neste homem, se queres julgar quanto mais vantagem tem para um particular ser injusto do que ser justo. Mas a maneira mais fácil de aprenderes, é se chegares à mais completa injustiça, aquela que dá o máximo de felicidade ao homem injusto, e a maior das desditas aos que foram vítimas de injustiças, e não querem cometer atos desses. Trata-se da tirania, que arrebatou os bens alheios a ocultas e pela violência, quer sejam sagrados ou profanos, particulares ou públicos, e isso não aos poucos, mas de uma só vez. Se alguém for visto a cometer qualquer destas injustiças de per si, é castigado e recebe as maiores injúrias. Efetivamente, a quem comete qualquer destes malefícios isoladamente, chama-se sacrílego, negreiro, gatuno, espoliador, ladrão. Mas se um homem, além de se apropriar dos bens dos cidadãos, faz deles escravos e os torna seus servos, em vez destes epítetos injuriosos, é qualificado de feliz e bem-

aventurado, não só pelos seus concidadãos, mas por todos os demais que souberam que ele cometeu essa injustiça completa. É que aqueles que criticam a injustiça não a criticam por recearem praticá-la, mas por temerem sofrê-la. *Assim, ó Sócrates, a injustiça, quando chega a um certo ponto, é mais potente, mais livre e mais despótica do que a justiça, e, como eu dizia a princípio, a vantagem do mais forte é a justiça, ao passo que a injustiça é qualquer coisa de útil a uma pessoa, e de vantajoso.*" (República, I, 343e-344c, grifo nosso)

Não é sem motivo que a discussão com Trasímaco se move, a partir de então, de uma simples refutação da justiça como sendo a conveniência do mais forte para a tentativa de se provar que a vida do justo é melhor do que a do injusto, ou, de maneira mais direta, que a justiça compensa. Segundo Trasímaco, alguém somente praticaria a justiça por receio, somente pelo fato de que os ganhos obtidos com a prática da injustiça seriam menores que o prejuízo de seu sofrimento. Já nos é permitido afirmar que o debate da *República* versa, desta forma, não somente ao redor da busca de uma definição da justiça, mas também da demonstração de que a vida do justo é melhor do que a do injusto. Ou seja, a *República* reconhece duas questões distintas mas interligadas, a da definição de justiça, da justiça como idéia, e a dos efeitos da justiça sobre a vida dos homens, a da justiça como virtude¹¹⁰.

¹¹⁰ Nesse sentido comenta ANNAS: "The whole of the Republic is in fact based on the idea that the two questions belong together: a thorough investigation into what justice is, cannot avoid raising the question of whether it pays, and no answer as to whether it pays can be adequate unless we are assured that we really know what it is. So, Thrasymachus' mistake is not really that, of treating the two questions together; and Socrates' statement at the end of book I, which claims that the definitional question has to be settled first, is misleading; it seems to belong to a 'socratic' investigation like those of the early dialogues, and to be out of place in the Republic." (1981, p. 39, tradução ao final em apêndice)

5.2.2) – Quem é mais feliz, o homem justo ou o injusto?

Introduzida esta questão por Trasímaco, Sócrates impede-o de abandonar a discussão, forçando-o a defender as vantagens da injustiça sobre a justiça. Vejamos:

“**Sócrates** - Depois de assim ter falado, Trasímaco tinha em mente retirar-se; como se fosse um empregado do balneário que nos tivesse despejado nos ouvidos uma argumentação compacta e abundante. Porém os presentes não lho consentiram, mas forçaram-no a ficar, para prestar contas das suas palavras. Eu, pela minha parte, também lho pedi muito, dizendo: - Ó divino Trasímaco, então, depois de lançares tal argumentação, projetas retirar-te, antes de ensinares o bastante, ou de aprenderes se é assim ou não? Ou pensas que é coisa de pouca monta o que te abalançaste a definir – o curso de toda a vida que devemos seguir, para cada um de nós viver a mais útil das existências?” (*República*, I, 344d-e)

Sócrates, em seguida, postula convicção oposta à de Trasímaco, dizendo que a vida do justo é melhor do que a do injusto:

“**Sócrates** – Eu, por mim, declaro-te qual é a minha opinião : não estou convencido nem creio que a injustiça seja mais vantajosa do que a justiça, ainda que alguém deixe aquela à solta, sem impedir de fazer o que quiser. Mas, meu bom amigo, que uma pessoa seja injusta, que possa cometer injustiças ou a ocultar ou em luta aberta, mesmo assim seu exemplo não me convence que isto é mais proveitoso para ela do que a justiça.” (*República*, I, 344e-345a)

Para provar esta posição, Sócrates se utiliza de seu conhecido método de perguntas e respostas, afirmando em seqüência quatro argumentos.

Primeiro, retoma o já acima comentado argumento de que as artes buscam o bem do seu objeto. Um pastor não ganha dinheiro com a arte do pastoreio; com ela, somente quer o bem estar de seu rebanho. O que ganha com sua arte advém do emprego de uma outra, a arte dos lucros, da qual advém o salário, e assim para as demais artes

(*República*, I, 346c-d)¹¹¹. Portanto, os governantes exigem salário em troca dos seus serviços, já que não adquirem quaisquer vantagens somente por serem governantes (346e-347e).

Segundo, Sócrates compara o homem justo e o injusto, tentando determinar qual dos dois procura exceder¹¹² o outro. Conclui, no debate com o sofista, que o homem

¹¹¹ Interessante é aqui comentar a distinção feita por Platão entre o objetivo de uma arte, que somente pode ser a perfeição de sua obra, e o ganhos que porventura possam ser obtidos com essa arte. Bem verdade é que não basta a um escritor ser exímio literato para tornar-se rico com tanto. Deve também dominar outra arte, a arte dos lucros, ou, numa linguagem mais moderna, saber bem administrar seus negócios. A história está repleta de exemplos de grandes figuras que nos seus campos de trabalho foram excelentes artistas, cientistas ou peritos, mas morreram na pobreza. Embora Platão não vivesse numa economia propriamente capitalista segundo os moldes modernos, já nos adverte nesta passagem para um dos mais profundos males de um sistema que se preocupa primordialmente com o lucro e o ganho, com a acumulação de riquezas. No capitalismo, poder-se-ia dizer com Platão, que a arte dos lucros sobrepõe-se às outras artes, ditando os limites de sua atuação. Assim, o engenheiro usa sua arte para projetar o melhor prédio, mas seu projeto é sempre limitado e modificado em busca de maiores ganhos. O músico pode até tentar compor a música que melhor reflita seus sentimentos, sua técnica e seu espírito artístico, mas ela será modificada para que possa vender mais discos, tocar mais nas rádios e na televisão, para que mais pessoas possam comprar ingressos para as apresentações. No capitalismo, a perfeição da obra cede lugar ao ganho. Esta advertência torna-se especialmente relevante se aplicada aos assuntos do Estado, que deixa de preocupar-se com o melhor governar, com o governo para os homens, para somente agir dentro de simples parâmetros contábeis.

¹¹² No original grego, Platão utiliza-se do verbo *πλεονεκτεω* (*pleonekteo*) que advém de *πλεονεχια* (*pleoneksia*), que significa: “Ganância, vantagem || superioridade || insaciabilidade, avareza, ambição” (PEREIRA, 1998, p. 462), sentido bastante próximo do português *pleonexia*: “desejo exagerado de ter posses; grande avidez.” (HOUAISS, 2001, p. 2238). NUNES traduz o termo por “obter” ou “alcançar vantagem” (Cf. Referências bibliográficas). Nas traduções para a língua inglesa consultadas, utiliza-se ora do verbo “to outdo”, que segundo o dicionário American Heritage (1993, p. 969) significa “To do more or better than” (“Fazer mais ou melhor que alguém ou algo”) ou ainda na tradução de SHOREY (*Plato in Twelve Volumes*. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1969. In http://www.perseus.tufts.edu/cache/perscoll_Greco-Roman.html) de “overreach” (também segundo American Heritage, p. 975) “To reach or extend over and beyond” (“Alcançar ou estender por sobre ou além”). Finalmente, cabe comentar que a edição espanhola da Aguilar traduz o termo em questão por “tener ventaja”, “superar” e “aventajar”. Na tradução que nos utilizamos preferencialmente para nossas citações, a de PEREIRA (Cf. Referências bibliográficas), ela se utiliza sempre do verbo “exceder” o que nos parece não deixar claro o real sentido da expressão, já que exceder muitas vezes possui sentido mais positivo do que negativo. Pelo observado, a expressão nos parece, aliás como é bastante comum na transposição do grego antigo para línguas modernas, intraduzível. Entendemos conforme a análise de NETTLESHIP que, a defesa que Trasímaco faz da injustiça postula que “the real art of living is to know how to aggrandise oneself (*πλεονεκτεiv*) with impunity; successful selfishness is the true end of life; the distinction between the so-called just and unjust is only a difference in the point of view; if selfishness is successful it is just, if not, it is unjust” (1968, p.27, tradução em apêndice ao final)

injusto que exceder tanto seu oposto como seu semelhante, enquanto que o justo, somente seu oposto (*República*, I, 349b-d). Em seguida, Sócrates compara o sábio e o ignorante, afirmando que o músico é sábio em sua arte, e o não-músico ignorante na música (349e) e o médico, sábio na medicina, ao passo que o não-médico, ignorante (350a). Destas afirmações ele extrai regra geral, afirmando também que o sábio é ao mesmo tempo bom e o ignorante, mau (350b). O comportamento do justo, que quer se aproximar de seu semelhante e se afastar de seu oposto é exatamente o do sábio; por outro lado, os modos do injusto, que quer exceder tanto o justo quanto o injusto é o comportamento do ignorante (350c).

Em terceiro lugar, Sócrates afirma que a equiparação de Trasímaco entre a injustiça e a força é equivocada. A injustiça enfraquece as associações dos homens e a comunidade política, pois produz a discórdia (*República*, I, 351c). Mesmo um grupo de ladrões precisa da justiça entre seus membros para a realização de suas empresas¹¹³. A

¹¹³ É interessante observar que Kelsen faz observação similar à de Sócrates. Em Kelsen não se pode falar em justiça no indivíduo, mas a existência de uma ordem jurídica, ou de qualquer forma de ordem, é necessária até mesmo dentro de um grupo que age à margem do direito. Poder-se-ia falar, de acordo com Platão, que mesmo os bandidos, injustos para com todos os outros, precisam ser justos entre eles. Vejamos o que nos diz o jurista alemão: “Se se trata do ato isolado de um só indivíduo, tal ato não pode ser considerado como um ato jurídico e o seu sentido não pode ser considerado como uma norma jurídica, já mesmo pelo fato de o direito não ser uma norma isolada, mas um sistema de normas, um ordenamento social, e uma norma particular apenas pode ser considerada como norma jurídica na medida em que pertença a um tal ordenamento. O confronto com uma ordem jurídica apenas seria de considerar se se tratasse da atividade sistemática de um bando organizado que tornasse inseguro um determinado território pelo fato de coagir os indivíduos que aí vivessem, sob a ameaça de certos males, à entrega de seu dinheiro e valores patrimoniais. Nesse caso, a ordem que regula a conduta recíproca dos membros deste grupo, qualificado como “bando de salteadores”, deve ser distinguida da ordem externa, isto é, dos comandos que os membros ou os órgãos do bando dirigem sob a cominação de certos males, àqueles que não pertencem ao grupo. Com efeito, somente em relação aos estranhos é que o grupo se comporta como “bando de salteadores”. Se a rapina e o assassinato não fossem proibidos entre os salteadores, não estaríamos sequer em face de qualquer comunidade, não existiria um “bando” de salteadores.” (1996, p. 52)

injustiça enfraquece também os indivíduos, pois um indivíduo injusto viveria numa eterna guerra consigo mesmo (352a). Pelas mesmas razões, são também justos os deuses (352b).

Finalmente, Sócrates acrescenta que cada coisa possui uma função, e que realiza melhor sua função se tem sua virtude; assim, os olhos tem a função de ver, os ouvidos de ouvir e a função de cada uma destas coisas é melhor executada se possuem a virtude própria (*República*, I, 352d-353d). Ora, a alma também possui uma função, que é a de governar, e a sua virtude é a justiça (353d-e). Assim, conclui que a vida do justo é melhor, já que a alma virtuosa, a alma justa, realiza com perfeição sua função de governo, enquanto a alma injusta rumo inevitavelmente para o viver mal, para a infelicidade (354a). Neste derradeiro argumento que, na verdade, é desenvolvimento do anterior, cabe observar que Sócrates postula sem qualquer contestação de Trasímaco esta função específica de governo atribuída à alma, tema que será desenvolvido na seqüência da *República*.

O livro I da *República* termina à moda dos diálogos aporéticos, sem chegar à uma conclusão específica. Entretanto, o leitor atento logo percebe que Sócrates buscou mais refutar o sofista do que expor suas razões e, quando o fez, deixou-as incompletas ou pouco fundamentadas. O próprio Sócrates reconhece isso na última passagem desta parte, chamando-se de glutão, que não soube degustar corretamente cada prato:

Sócrates – Então jamais a injustiça será mais vantajosa do que a justiça, ó bem-aventurado Trasímaco!

Trasímaco – Regala-te lá com este manjar, ó Sócrates, para o festival das Bendidéias!

Sócrates – Graças a ti, sem dúvida, ó Trasímaco – respondi – pois te tornaste cordato e deixaste de ser desagradável. Contudo, a ceia não é opípara, por culpa minha, não tua. Mas parece-me que fiz como os glutões, que agarram numa prova de cada um dos pratos, à medida que os servem, antes de terem gozado

suficientemente o primeiro; também eu, antes de descobrir o que procurávamos primeiro – o que é a justiça – largando esse assunto, precipitei-me para examinar, a esse propósito, se ela era um vício e ignorância, ou sabedoria e virtude; depois, como surgisse novo argumento – que é mais vantajosa a injustiça do que a justiça – não me abstive de passar daquele assunto para este; de tal maneira que daí resultou agora para mim que nada fiquei a saber com esta discussão. Desde que não sei o que é a justiça, menos ainda saberei se se dá o caso de ela ser uma virtude ou não, e se que a possui é ou não feliz.” (*República*, I, 354a-c)

Entretanto, a discussão entre Trasímaco e Sócrates nos apresentou as balizas dentro das quais o problema da justiça será abordado. A justiça será analisada não somente na busca de sua definição, de seu conceito ou idéia, mas também na busca da justiça dentro de cada homem, e na compensação que advém da posse da justiça enquanto virtude, se ela é ou não o caminho para a felicidade. As posições de Gláucon e de Adimanto servem para colocar com muito mais propriedade esta dupla característica da justiça, dificultando o desafio imposto a Sócrates.

Se dissemos que Céfalos e Polemarco representavam o saber ético aristocrático, bem como suas insuficiências diante das dificuldades da época, Trasímaco representa o saber ético que sente a crise, a reflexão vulgar. Céfalos é um homem de outra geração, e deixou para o seu filho a solução do problema, quando afirma, em passagem já comentada, que Polemarco é seu herdeiro. Trasímaco, entretanto, é o homem daquela geração que se sente atordoado e sem respostas diante do novo mundo que se abre.

5.3) A percepção filosófica da crise – Gláucon e Adimanto

Gláucon e Adimanto são os principais debatedores que, junto com Sócrates, formam o discurso de praticamente toda a República. Foram irmãos de Platão e

representam a geração que, descontente com os discursos que tradicionalmente defendiam ou atacavam a justiça, demandava orientação naquela nova realidade.

O segundo livro da *República* inicia-se com uma “tentativa de fuga” de Sócrates. Como se tivesse vencido Trasímaco, julgava-se livre de ter que melhor fundamentar suas posições. Mas, infeliz com a capitulação de Trasímaco e com o insatisfatório resultado do último debate, Gláucon inicia novo questionamento¹¹⁴.

Começa Gláucon por postular a divisão dos bens¹¹⁵ em três categorias: aqueles que são estimados por si mesmos independentemente de suas conseqüências, tais como a alegria (*República*, II, 357b); aqueles que são estimados por si mesmos e pelas conseqüências de sua posse, tais como a vista e a saúde (357c); finalmente, aqueles que em si são penosos, mas são estimados pelas suas conseqüências, tais como a ginástica e o tratamento das doenças (357c).

Insta Sócrates a responder em qual destas três categorias está a justiça, sendo que o parecer da maioria, assim como seria o de Trasímaco, coloca a justiça na categoria penosa. Senão vejamos:

¹¹⁴ Assim comenta NETTLESHIP: “Thrasymachus, he says, has been logically silenced, but the hearers have not been convinced that there is nothing in what he says; they want Socrates not only to prove to them in argument that justice is better than injustice, but to show them justice and injustice as operative principles in human life.” (1968, p. 28, em apêndice ao final)

¹¹⁵ “Aristotle borrows this classification from Plato (Topics 118 b 20-22), but liking to differ from his teacher, says in one place that the good which is desired solely for itself is the highest. The Stoics apply the classification to “preferables” (Diogenes Laertius vii. 107). Cf. Hooker, Eccles. Pol. i. 11. Elsewhere Plato distinguishes goods of the soul, of the body, and of possessions (Laws 697 B, 727-729) or as the first Alcibiades puts it (131) the self, the things of the self, and other things.” (In http://www.perseus.tufts.edu/cache/perscoll_Greco-Roman.html, tradução em apêndice ao final.

“Gláucon – Em qual delas coloca a justiça?

Sócrates – Acho que na mais bela, a que deve estimar por si mesma e pelas suas conseqüências quem quiser ser feliz.

Gláucon – Ora bem! O parecer da maioria não é esse, mas sim que pertence à espécie penosa, a que se pratica por causa das aparências, em vista do salário e da reputação, mas que por si mesma se deve evitar, como sendo dificultosa.

Sócrates – Eu sei que é esse o seu parecer, e há muito que Trasímaco censura a justiça por esse motivo, e elogia a injustiça. Mas sou duro de entendimento, ao que parece.” (*República*, II, 357d-358a)

Na verdade, Gláucon estava insatisfeito com a falta de fundamentação das posições debatidas. Se o saber ético propagava a penosidade da justiça, não a fundamentava. Vê-se que realmente Trasímaco representava o saber ético da crise, já que Sócrates revela que a opinião de que a justiça seria bem de difícil prática não era apenas do sofista mas também da maioria. Mas, se Sócrates colocava a justiça na categoria dos bens mais valiosos, também não dava de sua classificação demonstração satisfatória.

O que quer Gláucon é justamente esta demonstração. Ele até que concorda com Sócrates e sua categorização, mas não sabe o porquê. Pode-se inferir do texto que os que censuram a justiça e louvam seu oposto também carecem de fundamento. Esta ausência de alicerce é a própria característica do saber ético, enquanto trata-se de conhecimento vulgar. O saber filosófico-científico necessita da explicitação de suas razões, suas bases e seus princípios. A discussão do livro I, que travara-se no âmbito da mera opinião dos homens (*doxa*) e na refutação de cunho mais retórico que filosófico de Sócrates, poderia até ter convencido os não filósofos, como Polemarco, e os nem tão filósofos (pelo menos na visão de Platão), como um sofista. Mas Gláucon e Adimanto

não se convencem por tão pouco. Exigem, agora, um saber devidamente apoiado nas exigências da razão, exigem uma Ética filosófica¹¹⁶.

Para tanto, Gláucon se propõe o papel de *adversae partis advocatus* da justiça¹¹⁷.

Assim, mesmo concordando com Sócrates, defenderá veementemente a posição ‘da maioria’, de modo a forçá-lo a fundamentar filosoficamente sua posição:

“**Gláucon** – Vamos então! – prosseguiu ele. Presta atenção a mim também, a ver se ainda chegas a ter a mesma opinião. Afigura-se-me, na verdade, que Trasímaco ficou fascinado por ti, mais cedo do que devia, como se fosse uma serpente. Quanto a mim, a argumentação de um e de outro lado não me satisfaz. Desejo ouvir o que é cada uma delas, e que faculdade possui por si, quando existe na alma, sem ligar importância a salários nem a conseqüências. Farei, pois, da seguinte maneira, se também achares bem: retomarei o argumento de Trasímaco, e, em primeiro lugar, direi o que se afirma ser a justiça, e qual a sua origem; seguidamente, que todos os que a praticam, o fazem contra a vontade, como coisa necessária, mas não como boa; em terceiro lugar, que é natural que procedam assim, porquanto, afinal de contas, a vida do injusto é muito melhor do que a do justo, no dizer deles. Porque a mim, ó Sócrates, não me parece que seja desse modo. *Contudo, sinto-me perturbado, com os ouvidos azorados de ouvir Trasímaco e milhares de outros; ao passo que falar a favor da justiça, como sendo superior à injustiça, ainda não o ouvi a ninguém, como é meu desejo – pois desejava ouvir elogiar-la em si e por si. Contigo, sobretudo, espero aprender esse elogio. Por isso, vou fazer todos os esforços por exaltar a vida injusta; depois mostrarte-ei, de que maneira*

¹¹⁶ Neste sentido comenta NETTLESHIP: “In passing then from Book I to Book II, we pass from the region of logic, and from analysis of terms in which all depends on their being used precisely and consistently, to the region of psychology and to the analysis of concrete human nature. [...] We pass at the same time from the consideration of utterances of individual experience, borrowed and half-understood maxims, and paradoxes of cynical rhetoricians, to criticism of the voice of society and public opinion, as it speaks through its recognised leaders or in the everyday intercourse of social and family life. To notice one more feature of the transition from Book I to Book II, we pass from a Socrates represented as knowing nothing, but simply listening, questioning and refuting, to a Socrates represented as the exponent of a new and higher morality.” (1968, p. 48, tradução em apêndice ao final)

¹¹⁷ Comenta Droz: “Thrasimaque, dans le livre I de la *République*, avait défendu avec fougue une thèse fort en vogue dans l’Athènes dorée du début du IV^e siècle: la justice est une convention à laquelle on n’a pas intérêt à obéir; la justice ne profite jamais. Aussi prompt à céder que fougueux à combattre, il avait progressivement reculé devant les arguments de Socrate, ce qui n’avait satisfait ni Glaucon ni Adimante, curieux d’approfondir un point de vue “mille fois entendue” (358c). C’est Glaucon qui, dans le livre II, délibérément relance le débat, se proposant de soutenir, jusqu’à sa limite extrême, une position qu’il ne partage pas tout en demandant à Socrate défendre peu après et avec la même radicalité, la thèse adverse. [...] A Glaucon donc [...] de se faire l’avocat de cette opinion “communément admise” selon laquelle dans l’ordre de la nature il est bon de commettre l’injustice et mauvais d’en être la victime. Ceux qui pratiquent la justice ne le feraient donc que “malgré eux”, par “impuissance” et incapacité d’agir autrement.” (1992, p. 193-194, tradução em apêndice ao final)

quero, por minha vez, ouvir-te censurar a injustiça, e louvar a justiça. Mas vê se apraz a minha proposta.” (República, II, 358b-358d, grifo nosso)

A proposta de Gláucon é a de expor com toda veemência e vigor as posições daqueles que defendem o peso de ser justo e exaltam as qualidades da injustiça. Seu ponto de vista torna-se, assim, o ponto de vista do aprendiz do filósofo que, mesmo que guarde a intuição primeira de que a justiça não pode ser como a maioria considera, algo de difícil posse e prerrogativa dos covardes, não desenvolveu-lhe ainda justificativa racional.

De maneira análoga, Adimanto irá, logo em seguida, expor os argumentos daqueles que defendem a justiça. Ele também possui a insatisfação de Gláucon, ou seja, não é capaz de refutar as fundamentações em favor da justiça presentes no senso comum, posições que exaltam as qualidades do homem justo, mas, do ponto de vista de Adimanto, fazem-no pelos motivos errados ou de maneira pouco convincente.

O livro segundo da *República* começa, assim, como um levantamento dos argumentos pró e contra a justiça e as virtudes ou vícios do homem justo. Estes serão a base de partida da crítica dos costumes que se desenrolará no restante do texto. Platão, de alguma forma, presta-se a um bom escolástico antes de sua época. O início da República, indo desde o debate com Céfalo até a exposição de Gláucon e Adimanto é, *mutatis mutandis*, a exposição do *status quaestionis*, ou seja, a compilação dos pontos de vista sobre aquele tema específico até então. Entretanto, a opinião formada sobre o assunto passa a ser analisada em confronto com a marcante hipótese, que pode ser considerada como uma das centrais da Ética platônica, de que a justiça é um bem em si e pelas suas conseqüências, e aquele que a possui é feliz mesmo em meio às mais complexas

adversidades¹¹⁸, mais feliz do que o homem injusto, que possui apenas uma felicidade ilusória. Esta hipótese pode ser sintetizada nos dizeres de Kraut:

“[...] justice is so a great good that anyone who fully possesses it is better off, even in the midst of sever misfortune, than a consummately unjust person who enjoys the social rewards usually received by the just.” (1999, p. 311)

Esta hipótese contrariava o senso comum da época, conforme se verá em seguida, na sistematização de Gláucon e Adimanto. Aliás, parece difícil de aceitá-la mesmo nos dias de hoje. O sucesso da empreitada platônica não é possível apenas pela afirmação da superioridade da justiça e do justo sobre a injustiça e o vício, como no dito místico de um profeta, mas requer também a demonstração em contraditório do equívoco da opinião corrente. Assim, a *República*, é a tentativa de responder às três questões implícitas nesta hipótese, tendo em vista a refutação do senso comum: primeiro, necessita-se da definição do que seja a justiça; segundo, precisa-se responder se a justiça é um bem em si e pelas suas conseqüências, e quais são estas conseqüências; finalmente, como objetivo geral de toda a obra, determinar quem é mais feliz, o homem justo ou injusto.

Vejamos os passos da argumentação, começando por Gláucon

¹¹⁸ A ética platônica parece antecipar uma das mensagens fundamentais da ética cristã, como a do Salmo 23:4: “Ainda que eu andasse pelo vale da sombra da morte, não temeria mal algum, porque tu estás comigo; a tua vara e o teu cajado me consolam.” Obviamente, o homem justo de Platão é substituído pelo homem de fé. Ambos, mesmo no meio das maiores dificuldades, encontram a felicidade; o primeiro, na razão; o segundo, no conforto da presença de Deus.

5.3.1) A definição da justiça como convenção

Seguindo a proposta feita à Sócrates, Gláucon inicia sua defesa da injustiça mostrando-lhe a origem:

“**Gláucon** – Dizem que uma injustiça é, por natureza um bem, e sofrê-la, um mal, mas que ser vítima de injustiça é um mal maior do que o bem que há em cometê-la. De maneira que, quando as pessoas praticam ou sofrem injustiças umas das outras, e provam de ambas, lhes parece vantajoso, quando não podem evitar uma coisa ou alcançar a outra, chegar a um acordo mútuo, para não cometerem injustiças nem serem vítimas delas. Daí se originou o estabelecimento de leis e convenções entre elas e a designação de legal e justo para as prescrições da lei. Tal seria a gênese e essência da justiça, que se situa a meio caminho entre o maior bem – não pagar a pena das injustiças – e o maior mal – ser incapaz de se vingar de uma injustiça. Estando a justiça colocada entre estes dois extremos, deve, não preitar-se como um bem, mas honrar-se devido à impossibilidade de praticar a injustiça. Uma vez que o que pudesse cometê-la e fosse verdadeiramente um homem nunca aceitaria a convenção de não praticar nem sofrer injustiças, pois seria loucura. Aqui tens, ó Sócrates, qual é a natureza da justiça, e qual a sua origem, segundo é a voz corrente.” (*República*, II, 358e-359b)

Segundo aqueles que defendem a injustiça, os homens criaram a noção de justiça tendo em vista um ‘pacto de boa vizinhança’. A justiça não seria nada além da convenção dos desejosos por praticar a injustiça, mas cheios de medo e receio de sofrê-la. Como Gláucon não define de pronto o que venha ser a prática da injustiça, trazemos em nosso socorro outros textos que tratam da justiça como convenção.

Primeiramente, podemos ler no *Protágoras*:

“**Protágoras** – À vista disso [da fraqueza física dos homens frente os animais], experimentaram-se reunir-se, fundando cidades, para poderem sobreviver. Mas quando se juntavam, justamente por carecerem da arte política, causavam-se danos recíprocos, com o que voltavam a dispersar-se e a serem destruídos como antes. Preocupado Zeus com o futuro de nossa geração, não viesse ela a desaparecer de todo, mandou que Hermes levasse aos homens o pudor e a justiça, como princípio ordenador das cidades e laço de aproximação entre os homens.” (*Protágoras*, 322b)

O homem necessariamente vive em sociedade para os gregos e, ainda que não vivesse, o homem objeto das pesquisas filosóficas é o homem gregário. Protágoras, no seu célebre discurso sobre as origens da sociedade, prega inicialmente a fraqueza física dos homens como uma das causas da comunidade política, dizendo que os homens necessitam da companhia uns dos outros para poderem sobreviver. Mas esta união é, a princípio, uma união na qual uns fazem mal aos outros e a justiça vem como um presente divino que impede esse mal e garante a sociedade.

De maneira análoga, mas lembrando o imoralismo de Trasímaco, podemos ler no *Górgias* semelhante argumentação de Cálicles, que afirma ser o temperante, o homem que possui autocontrole, um homem simplório:

“Sócrates – Não se trata de nada de abstruso; a esse respeito penso como todo o mundo: ser temperante e dono de si mesmo, e dominar em si próprio os prazeres e os apetites.

Cálicles – Como és engraçadinho! Aos simplórios é que dás o nome de temperantes?

Sócrates – Como assim? Não há quem não perceba que não foi isso que eu disse.

Cálicles – Foi isso, precisamente, Sócrates. Pois como poderá ser feliz quem for escravo do que quer que seja? O belo e justo por natureza, digo-o sem o menor constrangimento, é que quem quiser viver de verdade, longe de reprimir os apetites, terá de permitir que se expandam o quanto possível, e quando se encontrarem no auge, ser capaz de alimentá-los com denodo e inteligência e de satisfazer a todos eles à medida que se forem manifestando. Mas isso, justamente, segundo penso, é que não é para toda a gente; eis por que a maioria dos homens censura as pessoas capazes de assim viver, por se envergonharem da própria debilidade, que procuram esconder, e qualificam de feia a intemperança, para escravizarem, conforme disse há pouco, as pessoas bem dotadas por natureza. Sendo incapazes de satisfazerem suficientemente suas paixões, elogiam a temperança e a injustiça com base em sua própria pusilanimidade. Pois para os que nasceram filhos de reis, ou que por natureza sejam capazes de conquistar algum império ou o poder e qualquer domínio: haverá nada mais vergonhoso e prejudicial do que a temperança para semelhantes indivíduos? Tendo a possibilidade de gozar de todos os bens, sem que ninguém se lhes atrevesse no caminho, iriam impor a si mesmos um déspota, a saber, a lei da maioria, e o falatório dos outros, e as censuras? Quão infelizes não se tornariam, pelo fato mesmo da beleza da justiça e da temperança, se não pudessem dar mais aos amigos do que aos inimigos, e isso apesar de serem donos de suas próprias cidades? O certo, Sócrates, é que a

verdade que tu presumes procurar é simplesmente isto: o luxo, a intemperança e a liberdade, quando devidamente amparados, é que constituem ao certo a virtude e a felicidade. Tudo o mais, todos esses enfeites e convenções contrárias à natureza, não passam de palavrório sem valor.” (*Górgias*, 491e-492d)

Gláucon não precisamente define o que venha a ser a justiça e a injustiça, mas pode-se inferir, pelas outras passagens retromencionadas, que a injustiça consistiria no impulso de tomar tudo dos outros para si. Ele retoma a oposição entre *nomos* e *physis*, afirmando que a justiça não é senão um pacto social celebrado pelos homens que temem ser espoliados nos seus bens. Por natureza, o impulso de cada homem seria o de subjugar os demais, arrebatando para si todas as posses e viver na completa e eterna satisfação dos próprios desejos. De maneira ainda mais ilustrativa, a justiça originaria-se do temor dos fracos, já que, nas próprias palavras de Gláucon, seria ‘loucura’ a submissão voluntária do forte, daquele que pudesse subjugar os outros.

5.3.2) A justiça como bem penoso em si - o anel de Gíges

Para Gláucon não bastava apenas afirmar que a origem da justiça seria o pacto entre os homens fracos temerosos de serem dominados pelos fortes. Precisava demonstrar com um exemplo de como os indivíduos portar-se-iam na ausência do acordo:

“**Gláucon** - Sentiremos melhor como os que observam a justiça o fazem contra a vontade, por impossibilidade de cometerem injustiças, se imaginarmos o caso seguinte. Demos o poder de fazer o que quiser a ambos, ao homem justo e ao injusto; depois, vamos atrás deles, para vermos onde é que a paixão leva cada um. Pois bem! Apanhá-lo-emos, ao justo, a caminhar para a mesma meta que o injusto, devido à ambição, coisa que toda a criatura está por natureza disposta a procurar e alcançar como um bem; mas, por convenção, é forçada a respeitar a igualdade.” (*República*, II, 359b-c)

Para tanto, narra o mito de Gíges, atendendo à proposta inicial de, após demonstrada a origem da injustiça segundo a opinião da maioria, como essa mesma opinião considerava a justiça um bem penoso, mas vantajoso pelas suas conseqüências. A forma escolhida por Gláucon para demonstrar esta posição com o maior vigor foi a de descrever um homem invisível, que pode cometer as maiores injustiças e, ao parecer justo para os outros, agarrar todos os prêmios que advêm de uma reputação de homem justo.

Vejam os:

“**Gláucon** – E o poder a que me refiro seria mais ou menos como o seguinte: terem a faculdade que se diz ter sido concedida ao antepassado do Lídio (Gíges). Era ele um pastor que servia em casa do que era então soberano da Lídia. Devido a uma grande tempestade e tremor de terra, rasgou-se o solo e abriu-se uma fenda no local onde ele apascentava o rebanho. Admirado ao ver tal coisa, desceu por lá e contemplou, entre outras maravilhas que para aí fantasiam, um cavalo de bronze, oco, com umas aberturas, espreitando através das quais viu lá dentro um cadáver, aparentemente maior do que um homem, e que não tinha mais nada senão um anel de ouro na mão. Arrancou-lho e saiu. Ora, como os pastores tivessem reunido, da maneira habitual, a fim de comunicarem ao rei, todos os meses, o que dizia respeito aos rebanhos, Gíges foi lá também, com o seu anel. Estando ele, pois, sentado no meio dos outros, deu por acaso uma volta ao engaste do anel para dentro, em direção à parte interna da mão, e, ao fazer isso, tornou-se invisível para os que estavam ao lado, os quais falavam dele como se se tivesse ido embora. Admirado, passou de novo a mão pelo anel e virou para fora o engaste. Assim que o fez, tornou-se visível. Tendo observado estes fatos, experimentou, a ver se o anel tinha aquele poder, e verificou que, se voltasse o engaste para dentro, se tornava invisível; se o voltasse para fora, ficava visível. Assim, senhor de si, logo fez com que fosse um dos delegados que iam junto do rei. Uma vez lá chegado, seduziu a mulher do soberano, e com auxílio dela, atacou-o e matou-o, e assim assenhorou-se do poder.” (*República*, II, 359b-360b)

Gíges agiu como bem entendia. Matou, roubou, enganou e violentou sem o menor pesar. Mas, como sempre esteve longe dos olhos da comunidade em seus momentos criminosos, adquiriu prestígio, honra e boa fama, até se tornar o soberano daquele povo que ele usurpava.

A exposição discursiva das origens da justiça como pacto social é distante; o mito exposto, logo em seguida, chama cada um de nós a reviver a experiência do lídio. Embora a intenção de Gláucon já esteja suficientemente clara, a narrativa de Giges forçamos a tomar consciência plena do problema, na medida em que o intérprete deve colocar-se no lugar daquele que possui o anel, e não simplesmente observar o episódio friamente. As desventuras de Giges somente podem ser revividas, e por conseguinte compreendido o sentido filosófico do texto, pelo homem inteiro; o reviver pela razão exclusivamente não permite ao intérprete a compreensão cabal da situação:

“As imagens, os símbolos e os mitos não são criações irresponsáveis da psique; elas respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser. Por isso, seu estudo nos permite melhor conhecer o homem, “o homem simplesmente”, aquele que ainda não se compôs com as condições da história. Cada ser histórico traz em si uma grande parte da humanidade anterior à História. Eis um ponto, por certo, que nunca foi esquecido mesmo nos tempos mais inclementes do positivismo: quem melhor do que um positivista para saber que o homem é um “animal”, definido e regido pelos mesmos instintos que seus irmãos animais?” (ELIADE, 1996, p. 8-9)

Ainda que Eliade estivesse a se referir aos mitos em geral, suas observações revelam-se apropriadas na compreensão do mito de Giges; ao ler o mito, sentimo-nos no lugar de Giges, imaginamo-nos na posição de absoluta e completa impunidade, quando nos colocamos nele como homens que não são somente racionais, mas situados no tempo e no espaço, plenos de impulsos e necessidades. O trecho em comento ganha em valor se o leitor se coloca na posição do possuidor do anel, o que é bem diferente de logicamente observar o périplo do lídio. É por isso que, a seguir, comenta Gláucon:

“**Gláucon** – Se, portanto, houvesse dois anéis como este, e o homem justo pusesse um, e o injusto outro, não haveria ninguém, ao que parece, tão inabalável que permanecesse no caminho da justiça, e que fosse capaz de se abster dos bens alheios e de não lhes tocar, sendo-lhe dado tirar à vontade o que quisesse do mercado, entrar nas casas e unir-se a quem lhe apetecesse, matar ou libertar das algemas a quem lhe aprouvesse, e fazer tudo o mais entre

os homens, como se fosse igual aos deuses. Comportando-se desta maneira, os seus atos em nada difeririam dos do outro, mas ambos levariam o mesmo caminho. E disto se poderá afirmar que é uma grande prova, de que ninguém é justo por sua vontade, mas constrangido, por entender que a justiça não é um bem para si, individualmente, uma vez que, quando cada um julga que lhe é possível cometer injustiças, comete-as. Efetivamente, todos os homens acreditam que lhes é muito mais vantajosa, individualmente, a injustiça do que a justiça. E pensam a verdade, como dirá o defensor desta argumentação. Uma vez que, se alguém que se assenhorasse de tal poder não quisesse jamais cometer injustiças, nem apropriar-se dos bens alheios, pareceria, aos que disso soubessem, muito desgraçado e insensato. Contudo, haviam de elogiá-lo em presença uns dos outros, enganando-se reciprocamente, com receio de serem vítimas de alguma injustiça. Assim são, pois, estes fatos.” (*República*, II, 360b-d)

Colocar-se no lugar de Gíges significa empreender uma viagem ao próprio interior, o mesmo interior que, assim como os astros, fascina o homem e lhe impulsiona a conhecer, como diz, nas *Leis*, o Ateniense, sobre a existência de Deus:

“**Ateniense** – Uma é o que asseveramos acerca da alma, ou seja, que ela é a mais antiga e mais divina de todas as coisas cujo movimento, quando desenvolvido em mudança, produz uma fonte incessante de ser, e a outra é o que asseveramos no que concerne à ordenação dos movimentos dos astros e todos os demais corpos, sob o controle do intelecto, organizador do universo, pois por pouco que se observe diferentemente de uma maneira descuidada e amadorística, jamais foi o ser humano tão natamente desprovido do senso divino a ponto de não experimentar o oposto daquilo que é a expectativa da maioria dos indivíduos humanos, que imaginam que aqueles que estudam estes objetos na astronomia e demais artes correlatas necessárias se tornam ateus pela observação, supõem eles, de que todas as coisas vêm a ser devido a forças necessárias e não devido à energia mental da vontade que colima no cumprimento do bem.” (*Leis*, XII, 967d-968b)

O mito de Gíges nos permite a compreensão daquilo que Diniz denominou de *ambigüidade humana*, a possibilidade de o homem direcionar-se tanto para os maiores feitos como para as grandes maldades:

“Como ponto de partida para compreendermos o paradoxo da conquista de possibilidades de realização imediata de bem-estar em escala planetária e ao mesmo tempo de destruição também planetária, seja-nos permitido meditar sobre a *ambigüidade*, este componente essencial da alma humana. A constante da natureza humana é a ambigüidade. Ambigüidade, jogo terrível de luz e sombra, conflito lacinante que nos faz sofrer no plano íntimo, pessoal, subjetivo, perturba, turva o plano social, institucional e político. Somos seres marcados interiormente pela cicatriz da ambigüidade. Toda a História, do mais primitivo de nossos ancestrais ao minuto presente, que se escoia implacavelmente, está

mesclada pela ambigüidade de nossas ações. Todas as guerras, as calamidades, mas também toda a grandeza, toda a beleza e magnificência das conquistas do Espírito humano integram este quadro belíssimo, mágico, fascinante, que é a nossa história, em que aparecem os tons sombrios da ambigüidade fruto da cobiça, da avareza, da inveja, da ambição de orgulho. Refletir sobre esta constante é penetrar nos arcanos da condição humana. Sob esse enfoque, subitamente, as coisas que nos cercam começam a nos orientar como os símbolos que auxiliam o raciocínio matemático. Vemos os progressos da medicina, da engenharia, serem acompanhados pelo aumento de seus desvios, isto é, das armas bacteriológicas, dos mísseis. Mesmo no campo afetivo, mesmo em nossas afeições mais puras, mais elevadas, estas sofrem o sopro letal do ciúme.” (DINIZ, 1987-1988, p. 132-133)

O anti-herói do trecho da *República* tem nas mãos um poder tremendo, que lhe permitiria tanto fazer um bem sobre-humano para a comunidade e para si como permitiui-lhe cometer todos aqueles crimes. Giges é tão ambíguo quanto nós mesmos, que, não detentores do anel da invisibilidade, mas donos de poderes sequer sonhados por Platão representados por nossa tecnologia, dela escolhemos muitas vezes fazer o mal e não o bem. Mas a compreensão da ambigüidade tem como requisito a jornada ao interior que o mito nos permite:

“Um místico já nos alertara para a definição de criminoso: “Criminoso é um de nós que foi descoberto.” Conseqüentemente, tentar decifrar os problemas do presente sem esta viagem ao interior de cada um de nós, em esforço de auto-conhecimento é tarefa inútil. Hoje, para compreendermos as contradições dolorosas das sociedades do Terceiro Mundo, com seu cortejo imenso de sofrimentos, é necessário que esta reflexão passe pelo crivo de nossa experiência interior. *Temos que nos colocar nos papéis de todos os atores, com nossas deficiências e imperfeições.* Já disse o poeta que “eu é o outro” – “je est un autre” – nisto reside a chave de nosso entendimento da tecnologia e das condições de um novo humanismo. De nada adiantará a pesquisa em vastas bibliotecas, em laboratórios super-equipados se não nos reconciliarmos com nosso diálogo interno, isto é, se não nos dedicarmos ao exercício (felizmente apenas um exercício) de nos sentarmos ao lado de todos aqueles que acusamos no mesmo banco dos réus. *Quando nos penetrarmos de nossa identidade profunda, de nossa infinita cumplicidade, teremos iniciado uma revolução – a da reforma íntima.*” (DINIZ, 1987-1988, p. 133 – grifos nossos)

Ocupando tal posto, o posto de Giges, o que o nosso lado animal e egoísta nos diria? Podemos ter consciência da situação humana que, no limiar entre a tentadora injustiça e o enfadonho exercício do justo parece sempre tender à ganância. Se bem

escutarmos o mito, nos veremos na posse do anel e, parafraseando Nietzsche no peso mais pesado (1984, p. 228), poderíamos perguntarmo-nos como o demônio: “Esta existência, tal como a levas e a levaste até aqui vai te ser possível ocultar todos os erros, todas as injustiças e injúrias por ti cometidas. A menor dor, o menor prazer, o menor pensamento, o menor suspiro, tudo o que pelos outros pudesse ser reprovado guardarás somente para ti e aos outros parecerá sempre o mais justo dos homens.” O que faríamos? Recusaríamos tal oferta e condenaríamos Gíges ou não quereríamos outra coisa senão tal poder?

Embora os traços da história nos pareçam um tanto romanescos, é mais do que possível pensar que Platão tivesse em mira, ao tecer a pequena aventura, não a invisibilidade literal somente. Podemos refletir sobre todos as pessoas que se travestem de justas perante a sociedade, mas cometem em segredo as piores iniquidades. Ou ainda, como os retóricos, que fossem capazes de amenizar todas as condutas desabonadoras que tivessem sido descobertas ou de engrandecer os feitos mais mesquinhos. Tanto se torna mais relevante se nos remetemos à sociedade de comunicação em massa contemporânea. Quem pode dizer que “conhece” realmente determinada personalidade que somente viu pela televisão ou sobre ela leu nos jornais? Quem pode dizer que os homens, especialmente aqueles envolvidos em disputas de cargos públicos, quando revestem-se de todas as técnicas de propaganda são aquilo mesmo que se apresenta?¹¹⁹ Nossa sociedade se especializou tanto na transmissão persuasiva de uma imagem, que raramente

¹¹⁹ É notório que nas últimas eleições presidenciais, principalmente no segundo turno, a imprensa deu grande destaque ao embate dos então denominados “marketeiros”. Muitas vezes, discutia-se quem tinha a *(continua na próxima página)*

corresponde à realidade, que criou cursos superiores e torneios internacionais de propaganda¹²⁰.

Entretanto, é preciso considerar os símbolos presentes no mito e demonstrar que Platão, de alguma maneira, já nos advertia sobre as conseqüências da vida de eterna impunidade de Gíges. Platão utilizou-se de Gláucon como defensor da injustiça e de todos os fundamentos de sua defesa; entretanto, dentro do universo simbólico do mito, a discordância da Platão em relação à felicidade de Gíges já se manifesta.

Podemos lembrar que o anel tinha um possessor antes de ter passado às mãos de Gíges. Desta forma se descreve o possessor:

“Gláucon - Admirado ao ver tal coisa, desceu por lá e contemplou, entre outras maravilhas que para aí fantasiam, um cavalo de bronze, oco, com umas aberturas, espreitando através das quais viu lá dentro um cadáver, aparentemente maior do que um homem, e que não tinha mais nada senão um anel de ouro na mão.” (*República*, II, 359d-e)

Ele provavelmente desfrutou dos poderes do objeto mágico, afinal, seu cadáver é encontrado ainda com o anel e em meio a várias “maravilhas” (θαυμαστος) inespecificadas por Platão, mas que podemos imaginar como sendo riquezas e objetos fantásticos.

melhor estratégia de campanha falando não de Lula ou de Serra, mas de Duda Mendonça e Nizan Guanaes.

¹²⁰ Perelman e Olbrechts-Tyteca, no seu célebre *Tratado da argumentação*, comentam que, embora a retórica andasse esquecida pela filosofia e pelos lógicos, o século XX pode ser considerado como o século da propaganda e da publicidade. (1999, p. 5)

Mas o caixão deste homem era um cavalo de bronze (ἵππον χαλκῶν). Junito Brandão ao comentar sobre o Pégaso, diz que os símbolos são precisamente determinados, e o cavalo era, para os gregos:

“a imagem da impetuosidade dos desejos, mas, se se tratasse apenas de exprimir a impetuosidade, a simbolização poderia ter escolhido muitos outros animais. Um símbolo é uma condensação expressiva e precisa. O cavalo traduz os desejos exaltados, porque é o quadrúpede sobre que se senta o homem, como os desejos muito facilmente exaltados são o assento biológico, o fundamento da animalidade do ser espiritual, que é o homem. Se este doma e dirige o cavalo, deve ser capaz, igualmente, de refrear os desejos.” (2000, v. 3, p. 215)

Ora, nosso cadáver foi enterrado dentro do cavalo, ou seja, como que engolido pelos próprios desejos e paixões exaltados. Podemos inferir que o efeito do anel é o de deixar o homem à mercê de sua animalidade. Não que Platão defendesse a justiça como um pacto como queria Gláucon. Mas, por outro lado, a completa libertação dos desejos somente pode provocar a ruína. Imagem diametralmente oposta está presente na figura do Pégaso, o cavalo alado. Continua Brandão:

“O cavalo alado traduz o oposto da imaginação perversa, quer dizer, o pensamento criativo e sua real ascensão. Nessa escalada, o homem, esquecendo suas necessidades imediatas e corporais, aspira somente a satisfazer seu desejo essencial. É a sublimação dessas necessidades ou, ao menos, de sua impetuosidade, que impede, “que combate” a multiplicação quimérica dos apetites e, por conseguinte, também a exaltação imaginativa a respeito dos mesmos.” (idem, v. 3, p. 216)

Não é sem menos que no mito da Quimera e Belerofonte, Atena envia o Pégaso ao herói para que enfrente o monstro. O homem engolido pelo cavalo pode colocar-se como o perfeito anti-herói:

“É sobre o cavalo alado que o herói luta contra a Quimera. Sua inspiração realmente sublime e sua inocência ingênua permitem-lhe o triunfo sobre o perigo que o ameaça. A elevação sublime, porém, é apenas um estado passageiro da alma. O homem deve descer à terra. Seus desejos corporais assim o exigem. Ocupando-se com eles, ei-lo, porém, novamente ameaçado pelo perigo quimérico que o incita a exaltá-los. O verdadeiro herói é o que sabe

resistir nesta luta contínua, equilibrando-se nos dois planos: o nível da elevação sublime e o plano da vida concreta. Eis aí o ideal grego da harmonia dos desejos.” (idem, v.3, p. 216)

Seu caixão, ademais, ainda era feito de bronze, remetendo-nos ao mito das cinco idades, de Hesíodo¹²¹. Essa história descreve a sucessão das raças humanas ordenadas em decadência progressiva. A idade primeira, paradisíaca, seria a idade de ouro e a época em que vivemos (ou na qual os gregos viviam) a idade do ferro, época de incertezas, doenças e penúrias.

Em seguida à idade de ouro viria a de prata, que se corromperia na idade do bronze. Esta seria caracterizada pela guerra e violência:

“E Zeus Pai, terceira outra raça de homens mortais
brônzea criou em nada se assemelhando à argêntea;
era do freixo, terrível e forte, e lhe importavam de Ares
obras gementes e violências; nenhum trigo
eles comiam e de aço tinham resistente o coração;
inacessíveis: grande sua força e braços invencíveis
dos ombros nasciam sobre as robustas partes.
Deles, brônzeas as armas e brônzeas as casas,
com bronze trabalhavam: negro ferro não havia.
E por suas próprias mãos tendo sucumbido
desceram ao úmido palácio do gélido Hades;
anônimos; a morte, por assombrosos que fossem,
pegou-os negra. Deixaram, do sol, a luz brilhante.”
(HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, vv. 140-155)

Junito Brandão analisa os homens da idade do bronze e comenta:

“Os homens da raça de bronze [...] foram criados por Zeus, mas sua matriz são os *freixos*, símbolo da guerra. [...] Trata-se aqui da *hybris* militar, da violência bélica que caracteriza o comportamento do homem na guerra. Assim, do plano religioso e jurídico se passou às manifestações da força bruta e do terror. Já não mais se cogita de justiça, do justo ou do injusto, ou de culto aos deuses. [...] Não são aniquilados por Zeus, mas sucumbem na guerra, uns sob os golpes dos outros, domados por seus próprios braços, isto é, por sua própria força física.”
(2000, v. 1, p. 174)

¹²¹ HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, 1996, p. 31 et seq.

O bronze foi um metal associado à guerra. O deus da guerra Ares tinha até mesmo o epíteto de *khalkeos*, “de bronze”. Brandão discorre então sobre o bronze, que possui tanto a característica de metal protetor, daí dizer-se apotropaico (que afasta e protege dos males), já que era usado na fabricação de armaduras e escudos, como de material ofensivo, usado na confecção de lanças ou dardos, especialmente a *melia* (ou freixo).¹²²

Podemos conjecturar se o homem enterrado num caixão fabricado com o metal da guerra ainda compartilha das mesmas características do homem de bronze, que é o homem violento, o guerreiro, que morre no campo de batalha e converte-se num anônimo (*nonymoi*) no Hades¹²³, afinal, comenta Brandão:

“Jean-Pierre Vernant faz uma aproximação muito feliz do gigante Talos com os homens da raça de bronze. Esse Talos, guardião incansável da ilha de Creta, nascera de um freixo (melía), e tinha o corpo todo de bronze. Como Aquiles, era o gigante cretense dotado de uma invulnerabilidade condicional, que somente a magia de Medéia foi capaz de destruir. Os gigantes, “à cuja família” pertence Talos, representam uma confraria militar, dotada de uma invulnerabilidade condicional em estreita relação com as ninfas Mélias ou Melíades. Na Teogonia (184-187) o poeta relata como Géia, recebendo o sangue de Urano, castrado por Crono, “gerou os grandes gigantes de armas faiscantes (porque eram de bronze), que têm em suas mãos compridas lanças (de freixo) e as ninfas que se chamam Mélias”.” (2000, v. 1, p. 175)

O dono do anel, termina, no final de uma vida aparentemente feliz, por ser o representante do desequilíbrio, da destemperança. Seu cadáver é “aparentemente” maior que o de um homem; este não é senão o homem que se corrompe, o gigante guerreiro

¹²² BRANDÃO, op. cit., p. 174-175.

¹²³ BRANDÃO, op. cit., p. 171.

que, inflado pelos desejos e conhecendo somente a violência como diálogo, sucumbe e morre só, enterrado esquecido no meio de um campo.

5.3.3) O homem injusto é o mais feliz

Mas ainda resta a Gláucon apontar qual homem é mais feliz, no prosseguimento de sua proposta inicial. Se a justiça vale apenas pelas suas conseqüências, como atesta a narrativa do anel, a comparação entre a felicidade do homem justo e do injusto somente pode ser descoberta se dermos ao justo a condição de Giges, ou seja, a de ser injusto e parecer justo. De outra feita, temos que imaginar um homem justo que não possa usufruir das vantagens da reputação do justo. Se ambos pudessem ser vistos como justos, a comparação restaria prejudicada; ambos, por usufruírem das conseqüências vantajosas da boa reputação, poderiam ser igualmente felizes, ainda que a vida do justo fosse mais trabalhosa. Afinal, a opinião comum era a de que parecer justo, independentemente das dificuldades, seria, no final, vantajoso.

Desta forma é que Gláucon afirma que o injusto que desfrute de todas as conseqüências da aparência de ser justo é um homem muito mais feliz do que o justo que pareça injusto, se é que este é mesmo feliz:

“Gláucon – Quanto à escolha, em si, entre as vidas de que estamos a falar, se considerarmos separadamente o homem mais justo e o mais injusto, seremos capazes de julgar corretamente. Caso contrário, não. Qual é então essa separação? É a seguinte: nada tiremos, nem ao injusto em injustiça, nem ao justo em justiça, mas suponhamos que cada um deles é perfeito na sua maneira de viver. Em primeiro lugar, que o injusto faça como os artistas qualificados – como um piloto de primeira ordem, ou um médico, repara no que é impossível e no que é possível fazer com a sua arte, e mete ombros a esta tarefa, mas abandona aquela. E ainda, se vacilar nalgum ponto, é capaz de o corrigir. Da mesma forma deve proceder o homem injusto, deve meter ombros aos seus

injustos empreendimentos com correção, passando despercebido, se quer ser perfeitamente injusto. Em pouca conta deverá ter-se quem for apanhado. Pois o supra-sumo da injustiça é parecer justo sem o ser. Demos, portanto, ao homem perfeitamente injusto a mais completa injustiça; não lhe tiremos nada, mas deixemos que, ao cometer as maiores injustiças, granjeie para si mesmo a mais excelsa fama de justo, e, se acaso vacilar nalguma coisa, seja capaz de a reparar por ser suficientemente hábil a falar, para persuadir; e, se for denunciado algum dos seus crimes, que exerça a violência, nos casos em que ela for precisa, por meio da sua coragem e força ou pelos amigos e riquezas que tenha granjeado. Depois de imaginarmos uma pessoa destas, coloquemos agora mentalmente junto dele um homem justo, simples e generoso, que, segundo as palavras de Ésquilo, não quer parecer bom, mas sê-lo. Tiremos-lhe, pois, essa aparência. Porquanto, se ele parecer justo, terá honrarias e presentes, por aparentar ter essas qualidades. E assim não será evidente se é por causa da justiça, se pelas dádivas e honrarias, que ele é desse modo. Deve pois despojar-se de tudo, exceto a justiça, e deve imaginar-se como situado ao invés do anterior. Que, sem cometer falta alguma, tenha a reputação da máxima injustiça, a fim de ser provado com a pedra de toque em relação à justiça, pela sua recusa a vergar-se ao peso da má fama e suas conseqüências. Que caminhe inalterável até à morte, parecendo injusto toda a sua vida, mas sendo justo, a fim de que, depois de terem atingido ambos o extremo limite, um da justiça, outro da injustiça, se julgue qual deles foi mais feliz.” (*República*, II, 360e-361d)

Gláucon ainda comprova a infelicidade do homem justo dizendo sobre o tenebroso destino que lhe seria reservado; ele sofreria as piores agressões por parte da comunidade:

“**Sócrates** – Céus! Meu caro Gláucon! – exclamei eu – com que vigor te empenhas em limpar e avivar, como se fosse uma estátua, cada um dos dois homens, a fim de os submeter a julgamento!

Gláucon – O mais que posso – respondeu ele. Sendo eles assim, já não há dificuldade alguma, segundo creio, em prosseguir na discussão relativa ao gênero de vida que aguarda cada um. Digamos, pois. E se for dito de maneira um pouco rude, pensa que não sou eu que falo, ó Sócrates, mas aqueles que honram a injustiça em vez da justiça. *Dirão eles o seguinte: que o justo que delineei desta maneira será chicoteado, torturado, feito prisioneiro, queimar-lhe-ão os olhos e, por último, depois de ter sofrido toda espécie de males, será empalado e compreenderá que se deve querer, não ser justo, mas parecê-lo. O dito de Ésquilo aplicar-se-ia muito melhor ao injusto. Efetivamente, dirão que o injusto, preocupando-se com alcançar uma coisa real, e não vivendo para a aparência, não quer parecer injusto mas sê-lo.*” (*República*, II, 361d-362a, grifo nosso)

Em contraste, ao homem injusto com a aparência de justo seriam reservados os maiores prêmios, como governar a cidade, desposar a mulher que quiser, casar bem as

filhas, fazer alianças, formar empresas, enriquecer, fazer bem aos amigos e mal aos inimigos e prestar as mais fantásticas oferendas aos deuses (*República*, II, 362b-c).

É perfeitamente possível comparar os destinos desse homem justo que não o aparenta, com o destino do Sócrates mestre de Platão, que, mesmo tendo sido justo por toda a vida (pelo menos aos olhos do discípulo), foi por muitos acusado de criminoso, e acabou por ser executado. Fala Sócrates na *Apologia*:

“**Sócrates** - Será de justiça, Atenienses, responder em primeiro lugar às acusações mais antigas e caluniosas e aos meus primeiros acusadores, para depois tratar das últimas e dos mais recentes. Sim, porque desde cedo eu tive junto de vós muitos acusadores, anos seguidos, que nunca diziam nada de verdadeiro. [...] Além do mais, constituem legião os detratores que, anos a fio, lançaram contra mim suas invectivas, sem contar que vos falavam quando vos encontráveis em idade de acreditar em tudo, por ainda serdes crianças – alguns já seriam adolescentes – desfechando seus ataques na ausência do acusado, que nunca teve defensor.” (*Apologia*, 18a-d)

A vida (ou a morte) de Sócrates somente pode ser corretamente compreendida como profunda adesão ao ideal ético agora longamente tratado na *República*. Sócrates é o exemplo de vida, representa a convicção ética que atesta como correto determinado sistema ético, que de tão válido merece ser comprovado com o próprio sacrifício.

Entretanto, uma diferenciação precisa ser feita. O episódio pode facilmente ser comparado à vinda do Cristo que, no momento da captura por seus algozes, entrega-se à morte, embora pudesse dela facilmente fugir, caso pedisse ajuda do Pai:

“E eis que um dos que estavam com Jesus, estendendo a mão, puxou da espada e, ferindo o servo do sumo sacerdote, cortou-lhe uma orelha.
Então Jesus disse-lhe: Embainha a tua espada; porque todos os que lançarem mão da espada, à espada morrerão.
Ou pensas tu que eu não poderia agora orar a meu Pai, e que ele não me daria mais de doze legiões de anjos?” (Mateus, 26:51-53)

O exemplo de Jesus difere radicalmente do de Sócrates. Para tanto, fazemos uso da comparação feita por Hegel na *Positividade da Religião Cristã*. Não nos interessa debater os resultados do alemão quando tece conclusões sobre a passagem de religião natural da mensagem primeira de Cristo à positiva¹²⁴. Mas do texto em comento pode-se depreender que tanto Jesus quanto Sócrates morreram em nome de um ideal e de uma mensagem éticos, mas o socratismo diferiu do cristianismo posto que a adesão dos que com eles tiveram contatos deu-se, no caso do primeiro, pela razão e, do segundo, pela fé na autoridade divina. Lemos em Hegel:

“Jesús [...] se propuso elevar la religión y la virtud a la moralidad y restaurar la libertad de ésta, que es su esencia. [...] Volvió a traer a la memoria de su pueblo los principios morales que estaban en sus libros sagrados y enjuiciaba a partir de ellos las ceremonias y toda la cantidad de subterfugios que se habían encontrado para eludir la ley, así como la placidez de la conciencia, lograda mediante el cumplimiento de la letra de la ley, por sacrificios y otros ritos sagrados y no por la obediencia frente a la ley moral.” (1978, p. 75)

Para afirmar sua autoridade, Jesus, ainda segundo Hegel, “falava muito de si” (idem, p. 80), “falava de si mesmo como o messias” (idem, p. 81), fazia milagres (idem, p. 82) e fez com que os discípulos abandonassem suas vidas particulares para segui-lo e propagar seus mandamentos (idem, p. 84 et seq.). Ou seja, a vida de Jesus foi permeada por eventos fantásticos que objetivavam mostrar sua origem divina¹²⁵. Enquanto Jesus

¹²⁴ Segundo Kant, em seu texto *Die Religion innerhalb der grenzen der blossen Vernunft*, religião natural é aquela na qual o conhecimento do dever antecede a ao seu reconhecimento como divino. Para o filósofo, contrapõe-se à religião revelada, onde ocorre o inverso, ou seja, primeiro sei de algo ordenado por Deus para só então sabê-lo como meu dever. Hegel teria se familiarizado com este pensamento em Tübingen, mas desenvolve seu pensamento falando numa religião natural, que desenvolve-se em meio à vida de um povo, e a positiva, aquela institucionalizável já que posta por uma autoridade. (ROVIGHI, 2000, p. 697-698).

¹²⁵ “Para provar seu caráter de Messias, Jesus realizou ações que seus discípulos consideraram milagrosas, e nada mais que a fé nos milagres contribuiu para “positivizar a religião cristã, pois o motivo da adesão à doutrina de Jesus passou a ser não o conteúdo da própria doutrina, seu valor moral, fundado na pura (continua na próxima página)

teria inspirado os seus seguidores pela ressurreição, Sócrates que apenas infundiu a esperança da imortalidade, como narrado no *Fédon*¹²⁶. Em todos estes aspectos, Sócrates distingue-se de Jesus, ou seja, não buscava a afirmação de sua autoridade como prova de validade de seu pensamento, que legitimava-se na própria razão¹²⁷. É marcante a discussão de Sócrates com seus discípulos e conterrâneos, como registrada na forma dialógica por Platão. Sócrates submetia suas convicções à contraprova e ao debate, evitando a técnica, muito comum no Cristo, do sermão, ou da simples exposição. Quanto aos discípulos, Hegel ainda ressalta que os discípulos de Jesus tudo abandonaram para seguir o mestre. O interesse recaía somente sobre a pessoa¹²⁸. Em comparação, Sócrates contava com “amigos”, que envolveram-se nos mais variados afazeres, não ficando presos à figura do mestre¹²⁹.

razão, mas a autoridade, a potência do Mestre” (Nohl, p. 160). E aqui volta o confronto entre Sócrates e Jesus (Nohl, p. 163), com total prejuízo para Jesus.” (ROVIGHI, 2000, p. 701)

¹²⁶ Como outra forma de distinção, ainda aponta Rovighi: “Sócrates morreu como grego: ofereceu um galo a Esculápio. Antes de morrer, falou da imortalidade “como um grego fala à razão e à imaginação” (Nohl, p. 34), com um tom convincente, capaz de infundir em seus discípulos a *esperança* da imortalidade – uma vez que o homem não pode ter certeza dessa imortalidade. Os discípulos de Jesus, ao contrário, precisavam dessa certeza, garantida pela ressurreição de Jesus, porque os homens em que não está viva a idéia da virtude e do supremo bem têm também uma fraca esperança na imortalidade (ibid.)” (ROVIGHI, 2000, p. 699)

¹²⁷ Comenta Rovighi, ao analisar o texto hegeliano: “Então, para fazer-se compreender por seus ouvintes, que acreditavam ter recebido leis religiosas de Deus (não da razão, de seu interior) e delas tinham orgulho, Jesus foi obrigado a apresentar-se como o Messias, o enviado de Deus, aquele que deve revelar a vontade de Deus; ou seja, foi obrigado a apresentar sua doutrina como fundada na *autoridade* divina, em vez de na razão (Nohl, p. 158-159).” (2000, p. 701)

¹²⁸ Nos diz Hegel: “Los discípulos de Jesús habían renunciado a todo interés [...]; habían abandonado todo para seguir a Jesús. No tenían interés por el Estado, tal como lo tienen el republicano por su patria; todo su interés se limitaba a la persona de Jesús.” (1978, p. 85)

¹²⁹ Comenta Hegel: “Desde de su infancia, los amigos de Sócrates habían desarrollado sus dotes hacia una variedad de direcciones. [...] La mayoría de ellos habían sido ya discípulos de otro filósofo, de otro maestro; amaban a Sócrates por su virtud y por su filosofía, y no la virtud y su filosofía a causa de su persona. Así como Sócrates mismo había combatido por su patria, había cumplido con sus deberes de ciudadano libre, en la guerra como soldado bravo y en la paz como juez justo, sus amigos eran también algo más que meros filósofos inactivos, algo más que meros discípulos de Sócrates. Por esto, eran capaces (continua na próxima página)

Mas podemos acrescentar uma diferenciação entre Cristo e Sócrates, ainda não tratada. Até agora, somente falamos do fundamento da adesão dos outros aos discursos éticos, o primeiro dado pela autoridade e, o segundo, pela razão. Mas toda essa digressão não faria sentido se não disséssemos da diferença dos discursos. Enquanto Jesus teria se contentado em repetir o *saber ético* judaico movido por um sentimento de fé¹³⁰, mas precisou da força messiânica para convencer seu povo, o discurso socrático traz consigo o *saber ético* grego mas submetido à crítica racional. Se Jesus foi um divulgador dos costumes, Sócrates foi um crítico. A morte do primeiro foi, como sói concluir, causada pela sua intromissão nos assuntos do clero judaico; a do segundo, deixando de lado as disputas políticas com os democratas¹³¹, a intromissão da razão no seio do *saber ético* grego.

A proposta de Gláucon, ao tratar dos destinos do justo, difere da fala do centurião logo após a morte de Jesus:

“E, clamando Jesus com grande voz, disse: Pai, nas tuas mãos entrego o meu espírito. E, havendo dito isto, expirou.

E o centurião, vendo o que tinha acontecido, deu glória a Deus, dizendo: Na verdade, este homem era justo.” (Lucas, 23:46-47)

A fala do centurião parece ser aquela de que reconhece a execução de um homem condenado injustamente, ou seja, a de um homem que seguiu e pregou o saber

también de reelaborar en sus propias mentes lo aprendido, darle la impronta de una originalidad propia. Muchos de ellos fundaron escuelas propias y eran, a su manera, hombres tan independientes y grandes como Sócrates.” (1978, p. 85)

¹³⁰ Assim comenta Hegel: “Jesús era judío; el principio de su fe y de su evangelio era la voluntad revelada de Dios, tal como la tradición judía se lo había transmitido. Pero el sentimiento vivo de su propio corazón acerca del deber y la justicia le servía también de fundamento. Puso como condición principal de la protección de Dios el cumplimiento de esta ley moral. A esta doctrina, a su aplicación a casos individuales y a su ilustración con ejemplos imaginarios (parábolas), se agregan ciertos elementos de su historia personal que contribuyeron al establecimiento de una fe fundamentada en la autoridad.” (1978, p. 80)

¹³¹ Como amiúde se afirma.

ético de certa comunidade, e seria justo aos olhos deste saber ético. Ora, a pergunta de Gláucon versa sobre o fundamento racional da crítica do *saber ético*, que ele pedia ao personagem Sócrates que lhe expusesse.

Podemos resumir então a argumentação de Gláucon na retomada das três questões fundamentais da *República*. À primeira questão, sobre a definição da justiça, Gláucon responde que ela não é senão esse pacto dos covardes que temem sofrer a injustiça pela mão dos mais fortes e, portanto, fazem com que todos abram mão da possibilidade do cometimento de qualquer ato injusto. À segunda, sobre a classificação dos bens, diz a justiça é um bem penoso em si mas valioso pelas conseqüências. Finalmente, à terceira, o homem injusto, desde de que desfrute da aparência de justo, é mais feliz; por outro lado, o justo que não o pareça não torna-se feliz pela mera posse da justiça.

5.3.4) A angústia de Adimanto

O trabalho na análise do argumento de Gláucon só está completo com a exposição do que o *saber ético* grego afirmava em favor da justiça. Ele havia se colocado como o defensor de todos as razões apontadas pela grecidade na apologia da injustiça, embora com elas não concordasse. Seu pedido à Sócrates era o de que lhas refutasse.

Sócrates já imaginava contra-argumentar quando Adimanto intervém postulando a necessidade de se analisar também os argumentos comumente apresentados a favor da justiça, que considerava insuficientes. Se Gláucon buscava o fundamento da

justiça pela refutação dos defensores da injustiça, Adimanto o fazia tendo em vista a precariedade da defesa que o saber ético fazia da justiça. Adimanto, pelo menos neste momento do texto, é o representante da geração ateniense, na qual se inclui Platão, que recusa-se a aceitar a pretensa ‘vida fácil’ daqueles defensores da injustiça, mas não se contenta com os motivos fornecidos pelo *saber ético* tradicional para portar-se justamente¹³².

A tarefa de Sócrates, então, torna-se a de justificar a justiça tanto em relação àqueles que a ela se opunham quanto em relação àqueles que a defendiam sem fundamento:

“Ditas estas palavras por Gláucon, eu [Sócrates] tinha em mente replicar-lhe, por minha vez, mas o irmão dele, Adimanto, perguntou:

Adimanto – Tu não pensas, ó Sócrates, que já se discutiu suficientemente a questão?

Sócrates – E por que não? – respondi.

Adimanto – Não se disse aquilo que mais importava discutir.

Sócrates – Pois bem – continuei – é como no provérbio, um irmão vem em socorro do outro. De modo que acode-lhe tu também, se ele deixou a desejar nalguma coisa. Contudo, o certo é que o que ele disse bastou para me pôr fora de combate e me incapacitar de defender a justiça.

Adimanto – Estás a dizer coisas sem sentido – retrucou ele. Mas ouve ainda mais isto que te vou dizer. Pois é preciso que examinemos também as afirmações contrárias às que ele fez, as daqueles que honram a justiça e vituperam a injustiça, a fim de tornar mais claro aquilo que Gláucon me parece querer dizer.” (*República*, II, 362d-e)

¹³² Neste sentido comenta Jaeger: “Porventura não exaltaram [os tradicionais defensores da justiça como os poetas] igualmente este ideal [da justiça] apenas pela recompensa que os deuses concedem ao justo? E não existem, aliás, passagens em que, embora apreciando o caráter elevado e augusto da justiça, consideram-na simultaneamente pesada e fonte de dores, enquanto reputam a injustiça como algo que não poucas vezes presta serviços, e até apresenta os deuses como seres venais? Se são os próprios testemunhos da suprema virtude humana, os poetas e os educadores, que assim opinam, por que tipo de vida optará o jovem quando se vir, na prática, obrigado a escolher? Adimanto fala impelido visivelmente por uma verdadeira angústia interior e, sobretudo no final do discurso, as suas palavras respiram a sua experiência pessoal. Platão o faz representante da geração a que ele próprio pertencia.” (1994, p. 760)

Se com Gláucon o discurso de Sócrates deveria demonstrar que a justiça era um bem em si (visto que mesmo seus detratores consideravam-na boa pelas conseqüências), com Adimanto ele deve recolocar quais são as conseqüências da justiça para o homem justo. Ora, a primeira crítica que Adimanto faz aos defensores da justiça é a de que eles a louvam pelas conseqüências erradas:

“**Adimanto** – Os pais apregoam e recomendam aos filhos, bem como todos aqueles que têm alguém a seu cargo, a necessidade de ser justo, sem elogiarem a coisa em si, a justiça, mas o bom nome que dela advém, a fim de que aquele que parece ser justo receba dessa fama magistraturas, desposórios e quantas outras vantagens Gláucon a pouco enumerou, e que o justo tem devido à sua reputação. Mas esses homens ainda encarecem a vantagem do renome. Atiram para a balança o favor dos deuses, e ficam com um sem número de bens para apregoar, que afirmam serem outorgados pelos deuses aos homens piedosos. Como dizem o bom do Hesíodo e Homero. Aquele, afirmando que para os justos fazem os deuses com que os carvalhos “dêem glandes lá no cimo e abelhas no meio” e acrescenta que “as lanígeras ovelhas se carregam com o seu velo”, e muitos outros bens dessa espécie. O outro fala também de maneira semelhante, quando diz:

“... como a de um rei ilustre, que, sendo temente aos deuses, obedece ao direito. A terra negra produz trigo e aveia, as árvores carregam-se de frutos, as ovelhas dão sempre crias, e o mar fornece peixe.”

Museu e o seu filho outorgam aos justos, por parte dos deuses, bens ainda mais esplendorosos do que estes. Efetivamente levam-nos em imaginação ao Hades, instalam-nos à mesa, preparam-lhes um banquete dos bem-aventurados, coroando-os de flores, e fazem-nos passar todo o tempo, daí em diante, a embriagar-se, *imaginando que o mais formoso salário da virtude é uma embriaguez perpétua*. Outros alargam ainda mais do que estes os benefícios por parte dos deuses, pois afirmam que do homem puro e fiel aos seus juramentos permanecem os filhos dos filhos e a raça vindoura. São estes e outros elogios do gênero os que eles fazem à justiça.” (*República*, II, 362e-363d – grifo nosso)

As conseqüências são somente prazeres. Ao lado de tanto, as conseqüências negativas que sofre o injusto não são também conseqüências pela injustiça em si, pelo simples fato de se ser injusto. O injusto somente sofre se for descoberto:

“**Adimanto** – Quanto aos homens ímpios e injustos, esses, pelo contrário, enterram-nos no lodo do Hades, e obrigam-nos a transportar água num crivo, e ainda em vida lhes imputam má fama. E todos os castigos que Gláucon enumerou relativamente aos justos que aparentam serem injustos, esses atribuem-nos aos injustos, nem têm mais que lhes aplicar. Eis aqui, portanto, louvor e vitupério para cada uma das classes.” (*República*, II, 363d-e)

Segundo Adimanto, a opinião geral é a de que a justiça é penosa e cansativa (*República*, II, 363e-364a), e os poetas apregoam que o injusto, mesmo que descoberto, pode comprar a benevolência alheia, até mesmo a dos deuses, com subornos, sacrifícios e oferendas (364b-365a). A solução para o dilema parece, então, ser desenvolver a arte do engano e do disfarce:

“**Adimanto** – Tenho de traçar em círculo à minha volta, como uma fachada e frontaria, uma imagem de virtude, e arrastar atrás de mim a raposa matreira e astuciosa do muito sapiente Arquíloco.” (*República*, II, 365c)

Adimanto, no papel da pessoa que não sabia como portar-se naquela época, mas ainda guardava dentro de si a centelha que o impulsiona rumo à justiça, como nos resume o pedido que faz a Sócrates:

“**Adimanto** – E a causa de tudo isto não é senão aquelas da qual toda esta discussão contigo, do meu irmão e minha, partiu, ó Sócrates, o dizer: “Meu caro amigo, de todos vós, que vos proclamais defensores da justiça, começando nos heróis de antanho, cujos discursos se conservaram, até aos contemporâneos, ninguém jamais censurou a justiça ou louvou a justiça por outra razão que não fosse a reputação, honrarias, presentes dela derivados. Quanto ao que são cada uma em si e o efeito que produzem pela sua virtude própria, pelo fato de se encontrarem na alma de seu possuidor, ocultas a homens e deuses, ninguém jamais mostrou suficientemente, em prosa ou em verso, até que ponto uma é o maior dos males que uma alma pode albergar, ao passo que a outra, a justiça, é o maior dos bens. Se, portanto, todos vós falásseis assim desde o começo, e nos persuadissem desde novos, não andaríamos a guardar-nos uns aos outros para não praticarmos injustiças, mas cada um seria o melhor guardião de si mesmo, com receio de coabitar com o maior dos males se praticasse a injustiça.” (*República*, II, 366d-367a)

Em seguida a esta última posição inicia-se a resposta de Sócrates.

5.4) A sistematização da Ética grega

Terminado o longo questionamento de Gláucon e Adimanto, Sócrates parece fraquejar. Ele chega a afirmar não ser capaz de defender a justiça contra tal lista de

acusações, já que os filhos de Aríston não haviam aceitado alguns de seus melhores argumentos, expostos contra Trasímaco (*República*, II, 368c). Entretanto, para nosso gáudio, Sócrates teme ser impiedade ouvir a justiça ser tão censurada e não oferecer-lhe, por mais débil que fosse, qualquer patrocínio (368c-d). Tarefa difícil, é verdade, mas merecedora dos esforços.

Como a atividade requer “acuidade de visão” (*República*, II, 368c), Sócrates estabelece uma comparação entre a cidade, painel de letras grandes, e o homem, de letras diminutas. No painel maior poderiam ser vistas, com maior facilidade, as causas da justiça e suas conseqüências:

“**Sócrates** - Ora, uma vez que nós não somos especialistas, entendo – prossegui – que devemos conduzir a investigação da mesma forma que o fariamos, se alguém mandasse ler de longe letras pequenas a pessoas de vista fraca, e então alguma delas desse conta de que existiam as mesmas letras em qualquer outra parte, em tamanho maior e numa escala mais ampla. Parecer-lhes-ia, penso eu, um autêntico achado que, depois de lerem primeiro estas, pudessem então observar as menores, a ver se eram a mesma coisa.” (*República*, II, 368d)

A comparação que estabelece Sócrates pode ser compreendida a partir da concepção que os helenos tinham sobre a vida em sociedade. Para os gregos, a comunidade política existiria como provedora das necessidades humanas¹³³; o ser humano, fisicamente frágil, somente possui chance de sobreviver e de domar a poderosa natureza se vive em conjunto¹³⁴. O homem com o qual preocupa-se o pensamento grego,

¹³³ Devido ao posto elevado da *polis* dentre elementos da vida humana, Paul Cartledge atribui aos gregos a “invenção da política”. (CARTLEDGE, Paul. *Inventig Politics*. In: BRUNSCHWIG, Jacques, LLOYD, Geoffrey E. R., PELLEGRIN, Pierre (Ed.). *Greek Thought. A Guide to Classical Knowledge*. Translated by Catherine Porter. Massachusetts : Harvard University Press, 2000. 1024 p. Título original: *Le savoir grec: Dictionnaire critique*. cap. 2, p. 147-161.

¹³⁴ Esta concepção é bastante clara no mito narrado por Protágoras, quando justifica a fundação das cidades. Zeus confiou a Prometeu e a Epimeteu a tarefa de criar as raças mortais. Epimeteu pediu ao seu
(continua na próxima página)

ainda que reconheça que eventualmente possa existir um ou outro desgarrado, é o homem gregário, o *ξωον πολιτικον*¹³⁵. É neste sentido que Sócrates atesta que a justiça não é só do indivíduo, mas também de toda a cidade (*República*, II, 368e).

Ao construir suas cidades, Platão não tem como interesse primário o plano das ruas, das casas, os tipos de plantações ou de criações de animais. Não preocupa-se com seus muros, com os palácios dos governantes, com a proximidade do mar ou das montanhas. Os elementos levantados por Platão não são, primordialmente, *físicos*. Seu grande interesse é na constituição *espiritual* da cidade.

Se uma cidade caracteriza-se por suas instituições, o homem pela sua realidade interior, pela sua alma (*psyche*); mas se para os helenos o indivíduo era inseparável da sociedade, para Platão a comunidade política é reflexo da alma humana¹³⁶, de onde deriva a possibilidade de se ver a comunidade política como um indivíduo ampliado. Assim, por

colega titã que o deixasse realizar o serviço, para que depois ele o inspecionasse. Epimeteu distribuiu diversas características entre todos os animais, tais como tamanho, força, agilidade, a capacidade de gerar ampla prole, proteção do frio e do sol, entre outras, equilibradamente, de maneira que os animais tivessem como se defender uns dos outros e sobreviver. Entretanto, esqueceu-se do homem deixando-o como que desprovido. Prometeu, vendo a tragédia que se seguiria para a raça humana, roubou de Hefesto o fogo e de Atená a técnica e concedeu-lhes ao homem. O ser humano passou, assim, a ter como proteger-se das intempéries e conseguir alimento, mas mantinha-se, ainda, à mercê das bestas. Zeus, corrigindo estas debilidades, ordenou que Hermes levasse aos humanos a justiça e a consciência, o que possibilitou que vivessem em sociedade e, juntos, enfrentassem os desafios do mundo. (*Protágoras*, 320c-322a)

¹³⁵ Esta inseparabilidade pode ser ilustrada pela celeberrima passagem de Aristóteles que, mostrando a antigüidade da concepção, alude à Homero : “Bastar-se a si mesma é uma meta a que tende toda a produção da natureza e é também o mais perfeito estado. É, portanto, evidente que toda Cidade está na natureza e que o homem é naturalmente feito para a sociedade política. Aquele que, por sua natureza e não por obra do acaso, existisse sem nenhuma pátria seria um indivíduo detestável, muito acima ou muito abaixo do homem, segundo Homero: *um ser sem lar, sem família e sem leis*.” (*Política*, I, 2, 1253a3-4)

¹³⁶ Nos ensina NETTLESHIP: “The whole of the *Republic* is really an attempt to interpret human nature psychologically; the postulate upon which its method rests is that all the institutions of society, class organization, law, religion, art, and so on, are ultimately products of the human soul, an inner principle of life which works itself out in these outward shapes.” (1968, p. 68)

um lado, a cidade de que trata a *República* é a *psyche*, esta “cidade interior”¹³⁷, que, seguindo os ensinamentos socráticos, Platão estabeleceu como o núcleo de suas preocupações¹³⁸.

Por outro, o homem só se realiza enquanto tal na vida social. É neste sentido que deve ser compreendida a homologia entre o indivíduo e a comunidade, ou seja, como identidade de origem, estruturas e funções¹³⁹. A *República* deve ser lida como um jogo de espelhos paralelos. Por um lado, devemos interpretar as descrições de estruturas políticas como explicações sobre a estrutura da alma e, por outro, deduzir da psicologia platônica seus reflexos na organização da *polis*.

O que aqui nos interessa, na medida em que a *República* buscava respostas para a crise ética de seu tempo, recuperar as informações que o texto nos traz acerca da compreensão da Ética grega pré-platônica, e os problemas por ela levantados, na forma de *antropologia filosófica*.¹⁴⁰

¹³⁷ “O homem é a sua alma, dissera Sócrates. E Platão reforça essa afirmação não somente nos diálogos “místicos”, mas exatamente na *República*, onde a leva às últimas conseqüências: o Estado, como veremos, é a alma ampliada, e veremos estabelecer-se entre a alma e o estado essa correlação recíproca: se é verdade que o Estado é uma projeção da alma ampliada, não menos é verdade que, finalmente, a sede autêntica do verdadeiro Estado e da verdadeira política é justamente a alma, e a verdadeira Cidade é a “cidade interior”, que não está fora, mas *dentro do homem*.” (REALE, 1993, v. 2, p. 243.)

¹³⁸ Não queremos com essas afirmações assumir que a *República* é uma obra que trata “mais” de ética do que de política. Esta discussão, que permeia diversos comentadores, nos parece ser uma questão impropriamente posta. A *República* é uma obra de ética na medida em que a vida ética somente existe na vida em comunidade, e é uma obra política quando estabelece as condições sociais para o exercício da vida ética.

¹³⁹ Segundo Houaiss, homologia é “semelhança de origem e estrutura entre órgãos ou partes de organismos diversos” (2001, p.1548), enquanto a analogia é a “relação de semelhança entre coisas ou fatos” (idem, p. 202). Embora muitas vezes as palavras possam ser usadas com o mesmo sentido, preferimos o uso de homologia como termo mais forte que analogia, para demonstrar uma identidade de origem, enquanto à segunda reserváramos para mostrar apenas semelhança por aproximação.

¹⁴⁰ Denominamos aqui antropologia filosófica a parte do pensamento de Platão que dedicou-se a estabelecer as estruturas fundamentais do homem. Foge aos nossos objetivos um estudo dos complexos problemas epistemológicos e metodológicos envolvidos na complexa questão, principalmente se (*continua na próxima página*)

A antropologia filosófica de Platão é uma *psicologia*, no sentido grego do termo, ou seja, uma ciência da alma. Nesta seção faremos uma análise dos trechos da *República* nos quais Platão estabelece a estrutura da *psyche*. Este passo é fundamental para a compreensão dos capítulos posteriores, já que esta estrutura condiciona tanto o filosofar do homem e portanto a descoberta da realidade ou, em outros termos, sua vida contemplativa, como condiciona seu agir e as decorrentes estruturas da comunidade política ou sua vida prática.

Vejamos, então, como que na defesa da justiça encontramos a assunção das categorias da ética grega pré-platônica no pensamento do ateniense.

5.4.1) A cidade de Sócrates e a cidade de Gláucon

Rememorando a concepção grega de que a vida social origina-se do fato de que o homem não é auto-suficiente (*αυτάρκης*), Sócrates começa a imaginar o surgimento de uma cidade (*República*, II, 369b). Os homens preenchem suas necessidades se viverem em conjunto (*República*, II, 369c). Num primeiro momento, as necessidades materiais que dão origem às cidades:

“**Sócrates** – Ora, vamos lá! – disse eu. Fundemos em imaginação uma cidade. Serão, ao que parece, as nossas necessidades que hão de fundá-la.” (*República*, II, 369c)

considerados os grandes avanços das ciências humanas e biológicas a partir do século XIX. Sobre a definição destes problemas, ver VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. Introdução. Cf. Referências Bibliográficas.

A seguir, várias das necessidades são enumeradas, como a alimentação, a habitação e o vestuário, entre outras (*República*, II, 369d). Para que a cidade possa atendê-las, Sócrates postula a especialização das atividades, afirmando que devem existir homens que se dediquem especificamente a cada uma das tarefas:

“**Sócrates** – Por conseguinte, o resultado é mais rico, mais belo e mais fácil, quando cada pessoa fizer uma só coisa, de acordo com a sua natureza e na ocasião própria, deixando em paz as outras.” (*República*, II, 370c)

Esta forma de dedicação implica tanto que cada homem desempenha melhor suas atividades se se dedicar somente a ela, quanto que cada homem deve se dedicar somente a uma tarefa e, por conseguinte, que cada parte da alma deve realizar somente o que lhe cabe. A cidade passa a contar com lavradores, carpinteiros, ferreiros e artífices em geral, comerciantes, retalhistas e braçais (*República*, II, 369e et seq.). Esta primeira cidade não se desenvolve em maiores detalhes na explanação de Sócrates, devido à interrupção de Gláucón. Apenas seguindo os mandamentos da vida em comum e da especialização, o desenho socrático não adentra nas complexas questões políticas e educacionais, como psicológicas, que serão típicas do debate posterior. Sócrates consegue apenas esboçar, perdoem-nos pela contradição em termos, uma cidade um tanto quanto bucólica, onde todos têm como sobreviver e são felizes:

“**Sócrates** – Examinemos, pois, em primeiro lugar, de que maneira irão viver as pessoas assim organizadas. Será de outro modo que não seja produzir trigo, vinho, vestuário e calçado? E, depois de terem construído casas, trabalharão, no verão, quase nus e descalços, mas, no inverno, suficientemente vestidos e calçados. Alimentar-se-ão com farinha preparada, uma com cevada, outra com trigo, esta cozida, e aquela amassada; com isso farão uma boa massa e pães, que serão servidos em juncos ou em folhas limpas, reclinar-se-ão em leitos de folhagem de alegra-campo e mirto; banquetear-se-ão, eles e os filhos, bebendo por cima vinho, coroados de flores, e cantando hinos aos deuses, num agradável convívio uns com os outros, sem terem filhos acima da proporção dos seus haveres, com receio da penúria ou da guerra.” (*República*, II, 372a-c)

Gláucon interrompe a discussão por achar a cidade construída por Sócrates simplória (*República*, II, 372c). Chega a chamar-lhe de “cidade de porcos” (372d) e propõe que a cidade que deve ser analisada seja luxuosa. Sócrates aceita rapidamente a moção, pois entende que na cidade preferida por Gláucon poderão ser encontradas de forma mais rápida as origens da justiça e da injustiça:

“**Sócrates** – Seja – disse eu. Compreendo. Não estamos apenas a examinar, ao que parece, a origem de uma cidade, mas uma cidade de luxo. Talvez não seja mau. *Efetivamente, ao estudarmos uma cidade dessas, depressa podemos descobrir de onde surgem nas cidades a justiça e a injustiça. A verdadeira cidade parece-me ser aquela que descrevemos como uma coisa sã, mas, se quiserdes, observaremos também a que está inchada de humores.* Nada o impede. Bem, estas determinações não bastam, ao que parece, a certas pessoas, nem este passadio, mas acrescentar-lhe-ão leitos, mesas e outros objetos, e ainda iguarias, perfumes e incenso, cortesãs e guloseimas, e cada uma destas coisas em toda a sua variedade. Em especial, não mais se colocará entre as coisas necessárias o que dissemos primeiro – habitações, vestuário e calçado; ir-se-á buscar a pintura e o colorido, e entender-se-á que se deve possuir ouro, marfim e preciosidades dessa espécie. É ou não?”

Gláucon – É – respondeu ele.” (*República*, II, 372e-373a, grifo nosso)

A cidade que passa a ser descrita, a partir de então, vai até o livro V. Mas o que nos mostra a mudança da discussão da cidade de Sócrates para a de Gláucon?

Crombie entende que, para Platão e para o Sócrates histórico, a vida feliz exigia autodisciplina e austeridade, mas não serviria aos propósitos da obra¹⁴¹. A cidade de Gláucon teria sido construída num momento de pessimismo de Platão; a urbes “verdadeiramente ideal” seria a primeira. Mas como os homens não conseguem abrir mão

¹⁴¹ “Para Sócrates e Platón, para que uma vida sea feliz, ha ser autodisciplinada y austera. La austera ciudad de Sócrates no sería justa en el sentido exacto, pues la justicia implica un equilibrio entre peticiones en conflicto, y los hombres de la ciudad ideal habrían aceptado la única vida que no trae consigo conflictos. Por lo tanto, la ciudad austera no serviría para el programa pensado para la *República*.” (CROMBIE, 1990, v. 1, p. 102)

da própria estupidez e viver comedidamente, torna-se necessária a existência da autoridade que os mantêm sob controle¹⁴².

Podemos concordar com a posição de Crombie quando diz que a cidade de Sócrates não atenderia às finalidades da *República*, pois nunca é demais rememorar, a obra tem como um dos objetivos mostrar as causas da justiça e da injustiça. Na cidade socrática parece não haver espaço para as contendas humanas, assim como é muito difícil, senão impossível, enxergar o injusto no homem santo. A construção da cidade de Gláucon inicia-se, portanto, não simplesmente para postular uma organização social isenta de falhas, o que a imaginação de Sócrates parecia inicialmente apontar.

Mas permitimo-nos discordar de Crombie quanto ao pessimismo de Platão. O debate da *República* não é um mero sonhar com o impossível dos personagens, não é mero exercício de criatividade desempenhado por Platão, mas brota, como já apreciamos, da realidade histórica do povo grego. A cidade que interessa aos debates é a cidade humana, que conta com todos os desejos humanos, com todas as ambições e caprichos que nos são típicos¹⁴³.

¹⁴² “Pero la lección es que Platón a la autoritaria comunidad que describe como la ideal, como a menudo la llama; la ciudad ideal era la ciudad austera, y la ciudad autoritaria un *pis aller* necesitado para la persistencia del poder.” (CROMBIE, 1990, v.1, p. 102)

¹⁴³ Chamando mais uma vez em nosso socorro Diniz ([ver acima xxxxx](#)), dentro da cidade platônica deve estar presente a ambigüidade humana, este fator essencial que permite ao homem tanto que ele desenvolva as formas de vida superiores para o grego, ou seja, atinja o ideal filosófico da beleza e do saber (*kaloskagathos*), por meio da vida contemplativa, quanto leva o homem a cometer as piores atrocidades, impele-o ao mal e ao crime.

Mas deve-se ressaltar que cidade socrática guarda apresenta alguns elementos político-psíquicos que permanecerão ao longo de toda a *República*, ainda que passando por ulteriores desenvolvimentos. Seguindo a homologia homem-cidade, primeiro determina-se definitivamente o homem como ser que depende da natureza que o cerca, não podendo fechar-se em si mesmo como um deus, nem dos outros homens para a própria sobrevivência. Segundo, é também assumida a temperança, o equilíbrio interno que, quando exercitado em relação aos outros, na estrutura da *polis*, torna-se a justiça. Qualquer homem que continue no impulso de satisfazer necessidades já satisfeitas, comete o erro do excesso e é injusto.

Na segunda cidade, rapidamente se descobrem as causas dos males e da guerra, quando os homens ultrapassam esta medida do necessário:

“Sócrates – Portanto, não teremos de ir tirar à terra dos nossos vizinhos, se queremos ter o suficiente para as pastagens e lavoura, e aqueles, por sua vez, não terão de tirar à nossa, se também eles *se abandonarem ao desejo da posse ilimitada de riquezas, ultrapassando a fronteira do necessário?*

Gláucon – Será inteiramente forçoso, ó Sócrates.

Sócrates – Havemos então de fazer guerra, depois disso, ó Gláucon? Ou como há-de ser?

Gláucon – Tem de ser assim – respondeu.

Sócrates - E não digamos seja o que for – declarei – se a guerra faz qualquer bem ou mal, mas somente isso, *que descobrimos a origem da guerra, de onde derivam sobretudo as desgraças particulares e públicas para as cidades, cada vez que ela se origina.*” (*República*, II, 373d-e)

Embora aceite o homem como ser cultural e social, e ainda não questione o valor da temperança como tradicionalmente formulado, a irrupção de Gláucon no discurso de Sócrates vem precisamente lembrá-lo de que, se a cidade que se discutia primeiramente pudesse ser a mais sã, a cidade verdadeiramente justa, ela já se encontrava

na noite da história, já havia sido enterrada num tempo que não volta mais¹⁴⁴. Por conseguinte, o homem a que Sócrates se referia primeiramente, parecia ser aquele homem que morava na memória do povo grego, homem não necessariamente histórico, mas que é recorrentemente cantado pelos poetas, que vivia em harmonia com a natureza e seus semelhantes¹⁴⁵.

A cidade de Gláucon, ao tomar como seu morador o homem plenamente integrado ao mundo da cultura, às instituições que ele mesmo criou, recupera em sua estrutura todo o saber ético grego ainda ausente na cidade anterior além de adicionar os conceitos socráticos de alma e cuidado da alma. A descoberta das causas da justiça e da injustiça, e as decorrentes definições de ambas, somente pode ser feita em meio à cultura e às instituições. Não adianta querer destruir a civilização e pregar como solução dos problemas políticos e individuais um singelo retorno ao imaginário passado. Com a intervenção de Gláucon, Platão inscreve na indagação sobre a justiça a historicidade do povo grego, que já habitava a cultura e sabia que as soluções para seus desafios somente podiam surgir dentro desta mesma realidade¹⁴⁶. A cidade que passa a ser desenhada

¹⁴⁴ Neste sentido comenta Guthrie: “The first city [...] is certainly spoken of by Socrates in glowing terms, reminiscent of accounts of the golden age in Empedocles and others, with which it shares the features of vegetarianism and absence of war.” (1987, v. IV, p. 447)

¹⁴⁵ Este estágio primordial de comunhão entre o homem e a natureza é-nos relatado pelo Estrangeiro no *Político*, sob o nome de idade de Cronos (271e-272a) e é também presente no pensamento judaico-cristão, como podemos notar no mito da expulsão de Adão e Eva do paraíso, que passam a viver numa penúria até então desconhecida. Segundo ainda o *Político*, a idade atual chama-se idade de Zeus (272a-b), que substitui a de Cronos, como o momento em que o homem vê-se senhor do próprio destino.

¹⁴⁶ Comenta NETTLESHIP: “Human society cannot stop at this elementary point, in a condition of idyllic innocence in which merely these bare wants are satisfied; for this life of ideal simplicity devoid of progress [...] excludes the greater part of the elements which make up human life as we know it; it excludes civilization.” (1968, p. 72)

representa a melhor resposta que a grecidade poderia oferecer aos problemas humanos, povo já ciente da responsabilidade sobre o próprio destino¹⁴⁷.

Aqui, portanto, retomamos a ordem inicial da exposição da *República*, que parte da crítica dos costumes tais quais apresentados mas, ao criticá-los, assume-os dentro de uma nova perspectiva racional, incorporados, entretanto, os resultados da Ética socrática. As cidades gregas tinham luxo, poetas e cantores, tinham teatro, banquetes e guerreavam entre si. Platão teria sido um autor utópico, no sentido pejorativo da palavra, se tivesse simplesmente negado todas as realizações do espírito grego em nome do ingênuo retorno à hipotética vida de comunhão com a natureza. Ele, ao aceitar o mundo grego tal qual era, e colocá-lo como objeto de seu pensamento, é utópico no sentido de que busca na Ética grega até então o que tinha de mais elevado. A cidade de Gláucon, é uma união dos ideais históricos gregos e do pensamento socrático, com os decorrentes desenvolvimentos de sua instrumentalização. Dito de outra maneira, Platão está a assumir nesta segunda cidade todo o saber ético grego refletido conscientemente na adequação de seus elementos ao pensamento do mestre. Desta forma, a cidade de Gláucon estabelece o modelo de sociedade a partir dos princípios éticos helênicos somados à referência socrática, levando-o às suas últimas conseqüências. Nunca é demais destacar que a fundação da cidade de Gláucon não se faz a partir do nada, como se um desenhista que, insatisfeito com seus traços, amassasse a folha de papel e tomasse outra em branco. Ela é feita sobre os pilares da primeira, a temperança tradicional e o homem como ser social. Portanto, se as

¹⁴⁷ Como podemos ler no *Político*: “**Estrangeiro** – Assim tudo o de que a vida humana é feita nasceu desses primeiros passos, quando os homens, como disse, viram-se privados da vigilância divina, devendo (continua na próxima página)

intenções iniciais do Sócrates personagem são rapidamente modificadas, os princípios que ele estabeleceu serão mantidos no restante da obra. Da mesma forma que na primeira tentativa, a cidade de Gláucon também surge das necessidades, e cada necessidade é atendida por alguém que desempenha uma atividade específica. Ademais, a necessidade biológica também é causa da fundação de sua cidade, e será um dos elementos que serão considerados na organização da *polis* e da estrutura da alma. E atender às necessidades significa fazê-lo dentro do limite, ou seja, segundo a temperança.

5.4.2) A cidade de Gláucon como antropologia filosófica

A primeira das inovações da cidade de Gláucon é a presença de uma classe guerreira. Para haver toda a riqueza e luxo pretendidos seria necessário um corpo especializado de combatentes, que teriam a função de evitar que outras cidades tomassem a riqueza de sua pátria, assim como a de manter a ordem interna (*República*, II, 373e-374a).

Estes guerreiros deveriam possuir uma natureza apropriada ao desempenho de suas funções bélicas (374e), que se divide em dois aspectos, *corporal* e *psíquico*. Os guerreiros necessitariam de possuir o porte físico compatível com as atividades militares (375a-b), mas também de disposição de ânimo (*θυμοειδης*). Esta disposição é aquilo que mantém “o moral” da tropa, conforme o jargão castrense; da mesma maneira que a forma física influi no desempenho do soldado no campo de batalha, determina sua capacidade de suportar a fome, o sofrimento, as dores, a disposição de ânimo a que Platão se refere é

conduzir-se sós e zelar por si mesmos, tal como o universo, pois tudo o que fazemos é imitá-lo e segui-lo, *(continua na próxima página)*

essa fortaleza mental que permite que o soldado enfrente o inimigo, controle seus medos e cumpra suas missões¹⁴⁸.

Os guerreiros não podem ser somente grandes combatentes, sob pena de, ao cativarem apenas a força do corpo e o temperamento guerreiro, tornarem-se “selvagens entre si e para com os outros concidadãos” (*República*, II, 375b). Devem saber como ser “brandos para com os compatriotas, embora acerbos para os inimigos” (376e). Devem possuir, portanto, amor ao saber e ao aprendizado, de modo que possam saber distinguir quem é amigo de quem não é. A vida guerreira assim descrita remete-nos à concepção tradicional da justiça como exposta por Polemarco no livro I, quando havia dito que a justiça seria fazer bem aos amigos e mal aos inimigos (*República*, I, 332a). Esta semelhança faz com que Sócrates até se sinta embaraçado (*República*, II, 375d). Entretanto, o modo de vida diferencia-se da antiga máxima justamente pelo “instinto de filósofo”, pela disposição para aprender (375e), como no caso dos cachorros, que são amigáveis com seus donos e bravos com os intrusos, mas desde cedo aprendem a diferenciar o amigo do inimigo (376a). Do amor ao aprendizado surge a necessidade correlata de formular o ensino; por meio do conhecimento deve-se proporcionar aos guerreiros que diferenciem quando estão entre os amigos ou inimigos. O sentido de toda a educação platônica será, num primeiro momento, o de preparar esta natureza de corpo forte, temperamento inabalável, mas direcionada ao saber.

alternando, nas eternidade do tempo, estas duas maneiras opostas de viver e nascer.” (274d-e)

¹⁴⁸ Nos ensina Nettleship: “This is not merely the instinct of aggression, but rather that which prompts to resistance; it is described as something ‘unconquerable’, which makes a man in all things fearless and not to be beaten.” (1968, p. 74)

Nestas primeiras linhas, ainda que de maneira rascunhada, já estão expostos os três elementos que compõe a vida humana. O primeiro deles, o elemento apetitivo, a posição do homem como preso inexoravelmente ao sistema das necessidades, causa da comunidade política, já estava manifesto na cidade de Sócrates. Um segundo elemento, relacionado à disposição do espírito, à fortaleza de caráter, à capacidade de enfrentar os desafios, que, na falta de uma tradução adequada, propomos chamar de elemento tímico¹⁴⁹. Finalmente, o terceiro elemento, filosófico, a aptidão e o desejo de aprender, a memória e a capacidade de reflexão. A alma, e a cidade como seu reflexo, estruturar-se-ão no discurso platônico como a conjugação destes três elementos. Mas o rascunho que aqui é feito baseia-se num método primordialmente *empírico*; Platão parece partir da observação do que existe nas cidades gregas, quais os tipos básicos de atividades e pessoas e, indutivamente, tecer suas ilações.

É preciso ressaltar que uma das polêmicas que envolve a interpretação da *República* gira ao redor da universalidade desta forma de educação, se ela seria destinada somente aos guerreiros ou a todos os homens. Conheceu posição extremada, como a defendida por Popper, de que o projeto educacional platônico é totalitário, aproximando-se mais da propaganda e da censura do que da formação preocupada com a virtude e a felicidade humanas¹⁵⁰. Realmente, parece que a *paideia* que será discutida apenas destinar-

¹⁴⁹ O grego θυμοειδης significa “de caráter resoluto, irascível, forte” (PEREIRA, 1998, p. 271). O elemento da alma a que se refere Platão com a palavra conhece várias denominações, tais como “irascível”, “irascibilidade” ou “fortaleza” (REALE, 1993), “valentia”, “bravura” (JAEGER, 1994), ou ainda “fierceness” (ANNAS, 1981). Como é comum em grego, e tendo-se em vista a apropriação da língua pelo texto platônico, é quase impossível encontrar uma palavra no português que reflita precisamente o conceito. Portanto, optamos por aporuguesar o original heleno.

¹⁵⁰ POPPER, 1998, v.1, p. 100-1001.

se-á aos guerreiros. Mas podemos objetar a esta ilação que em nenhum momento Platão diz que a presença dos três elementos, o apetitivo, o racional e o tímico, é privilégio de uns poucos. Pelo contrário, são os elementos da alma em geral, de qualquer alma humana¹⁵¹. Muito dificilmente acreditamos ser possível identificar na *República* uma valorização tão grande dos guerreiros e um desprezo tal pelo “resto” da população, como Popper (1998) chama amiúde de “gado humano”. A preocupação de Platão é com todos os homens, ainda que, em sua época, fosse natural excluir do conceito de “homem”, os escravos e os bárbaros e, muitas vezes, as mulheres. Platão, embora "divino" conforme o epíteto que lhe é comumente atribuído, era humano e, portanto, situado em sua época e sua cultura; entretanto, deve-se considerar que a crítica dos costumes empreendida na *República*, bem como toda a crítica de mesma natureza, tem como pressuposto necessário a referência a algo distinto ou superior à própria realidade histórica, que servirá de apoio à crítica. Este apoio pode tanto embasar-se em outra cultura, como quando se comparam os costumes de povos diferentes, quanto elaborado a partir de um projeto racionalmente elaborado. Pedir que qualquer um de nós se ausente de si mesmo e de toda carga cultural que carrega é demandar o impossível. Platão, como todo grande pensador, é histórico na medida em que pensa sua realidade histórica, mas é filósofo, quando transcende a história e lega para as gerações posteriores reflexões que superam as contingências do agora e se abrem para o horizonte da eternidade. Apontar para qualquer pensador de outros tempos e acusá-lo de certas injúrias modernas é aplicar indevidamente categorias familiares sobre

¹⁵¹ Neste sentido comenta Nettleship: “From the manner in which these two last elements in human nature are brought in, Plato might be thought to be describing some special form of human nature, exhibited only in exceptional persons; but we find as we go on that he is really describing what he takes to
(*continua na próxima página*)

uma realidade em grande parte distinta da nossa. A descrição do projeto educacional que se segue, embora se refira textualmente aos guerreiros, doravante guardiões, pode ser interpretada como destinada a todo o ser humano, pelas razões acima aduzidas. O objetivo da paidéia platônica será o de preparar a alma do homem.

Na assunção do conceito socrático de alma está a afirmação platônica da *igualdade*; todos os homens são iguais posto que são almas. Na descrição de que a alma possui três elementos, o reconhecimento da *diferença*. As pessoas são iguais pois são almas que possuem as mesmas estruturas, mas diferentes pois a organização desta estrutura é única em cada indivíduo, visto que os homens são selecionados para cada função, na cidade de Gláucon, pela sua natureza. Aqui acompanhamos a interpretação de Diniz. Certa feita, um de seus alunos o interpelou durante a exposição em aula destes trechos da *República*, perguntando-lhe o que ocorreria com as cidades de Platão se, por obra do acaso, não nascessem pessoas em número suficiente para certa função, como guerreiros em demasia e produtores em falta. O professor respondeu-lhe que cada pessoa possui natureza única, e que, portanto, cada um encontra seu papel na sociedade, que lhe cabe somente. Ainda acrescentou como prova, que se déssemos a cem mil pessoas tela e tinta e estas pintassem a Serra do Curral, teríamos cem mil desenhos diferentes¹⁵².

No reconhecimento da igualdade e da diferença dos homens encontra-se o valor fundamental da Ética socrática incorporado à platônica, e qualquer projeto de

be normal human nature, and that every man must have in him something of each of the three elements, the element of appetite, the element of spirit, and the philosophic element.” (1968, p. 75)

sociedade, ou qualquer forma de legislação, deve tê-lo como basilar. Não se trata da afirmação homogeneizante de igualdade absoluta, nem da diferença elitista, mas, no encontro dos dois conceitos, igualdade em almas e diferença em proporção, da postulação da *singularidade* de cada homem.

No trato da singularidade, os guerreiros deveriam ser educados, segundo as tradicionais disciplinas gregas da ginástica e da música¹⁵³ (*República*, II, 376e). Como na juventude as impressões ficam mais profundamente marcadas (377a) e os jovens não são capazes de distinguir corretamente o que é alegórico do que não é (378c-e), Platão empreende uma longa reforma da poesia grega, destacando o que pode e o que não pode ser narrado aos jovens no processo educacional. São subtraídos da narrativa poética todos os episódios relativos às brigas, crimes e violência dos deuses, afinal, para Platão, Deus é essencialmente bom e somente pode ser causa dos bens (379b-c). Também não se pode permitir que os jovens escutem histórias sobre as transformações dos deuses em diversas formas, posto que se Deus é o melhor possível, o mais perfeito possível, transformar-se em animais ou outros seres seria tornar-se pior, o que lhe é incompatível (379d-381e). Os deuses também não mentem nem se utilizam de ardis para ludibriar os mortais (382a-383c).

As histórias terríveis sobre os destinos no Hades também não podem ser aos jovens narradas, nem a morte pode ser vista com grande tristeza, pois os guardiões têm

¹⁵² Anotações em sala de aula. 2001. (Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Curso de Pós-Graduação, Belo Horizonte, MG, Brasil)

que ser corajosos e não podem temer a morte (*República*, III, 386a-388e). Na educação pela música, insere-se outro princípio fundamental do governo, o princípio da *hierarquia*, que na estrutura da *polis* mostra-se como a obediência dos governados aos governantes (389e) e, na esfera individual, o domínio de si mesmo (390b). Mais adiante, as melodias também são reformadas, sendo vedado no processo educacional que os guardiões escutem harmonias lamentosas (398e), ficando-lhes reservadas aquelas que imitassem a “voz e as inflexões de um homem valente” (399a). Da mesma forma, os ritmos devem ser correspondentes a uma vida ordenada e corajosa (400a).

Para nós homens modernos pode parecer um tanto quanto estranha a longa discussão, que acima resumimos rapidíssimamente, sobre a música e a poesia, quando se estava a falar da educação que seria oferecida aos jovens candidatos a guardiões. Mas é preciso lembrar que a ginástica e a música formavam o cerne da *paideia*. Trazida para os nossos termos e para a nossa realidade, se Platão fosse escrever sobre o mesmo tema, falaria sobre as disciplinas a serem oferecidas nas escolas, falaria, como é muito comum nos debates contemporâneos, sobre o papel da televisão, sobre quais os conteúdos dos filmes e dos programas infantis, se as crianças devem ou não jogar video-games violentos, qual a importância do convívio com outras crianças entre outros. Ora, da mesma forma que hoje se discute qual deve ser a educação que formará os cidadãos do país, Platão discutiu a educação, seguindo as formas e métodos da época, que formaria os homens de

¹⁵³ Deve-se ressaltar que, para os gregos, a música era a disciplina das musas, e englobava o que hoje nós chamamos de música e de poesia, como nos atesta o texto platônico (*República*, II, 376e)

sua época. É neste sentido que comenta Sócrates ao final de sua exposição sobre a música:

“**Sócrates** – Mas então só aos poetas é que devemos vigiar e forçá-los a introduzirem nos seus versos a imagem do caráter bom, ou então a não poetarem entre nós? Ou devemos vigiar também os outros artistas e impedi-los de introduzir na sua obra o vício, a licença, a baixeza, o indecoro, quer na pintura de seres vivos, quer nos edifícios, quer em qualquer outra obra de arte? E, se não forem capazes disso, não deverão ser proibidos de exercer o seu mester entre nós, a fim de que os nossos guardiões, criados no meio das imagens do mal, como no meio de ervas daninhas, colhendo e pastando aos poucos, todos os dias, porções de muitas delas, inadvertidamente não venham a acumular um grande mal na sua alma? Devemos é procurar aqueles dentre os artistas cuja boa natureza habilitou a seguir os vestígios da natureza do belo e do perfeito, a fim de que os jovens, tal como os habitantes de um lugar saudável, tirem proveito de tudo, de onde quer que algo lhes impressione os olhos ou os ouvidos, procedente de obras belas, como uma brisa salutar de regiões sadias, que logo desde a infância, insensivelmente, os tenha levado a imitar, a apreciar e a estar de harmonia com a razão formosa?

Gláucon – Seria essa, de longe, a melhor educação.” (*República*, III, 401b-d)

Após ter discutido a formação do espírito, Sócrates passa a falar da ginástica, pregando um cuidado com o corpo, pois se “acolá [referindo-se à educação pela música] a variedade produz a licença, aqui a doença” (*República*, III, 403e). As relações sexuais meramente por prazer, a freqüência a prostitutas e a embriaguez são proibidas (loc. cit.). O tipo de dieta recomendável é a alimentação leve (406a). A medicina destina-se ao tratamento de ferimentos e doenças inevitáveis, não à terapêutica de maus hábitos (406d).

O que Platão intencionava com seu projeto educacional pode ser resumido, num primeiro momento, na busca do homem que seja bem preparado espiritual e corporalmente. Os homens que cuidam somente do corpo, tornam-se grosseiros, duros e irascíveis (*República*, III, 410d), enquanto os que cuidam somente do espírito, frouxos e molengas (410e). A educação platônica quer a conciliação dos dois extremos, pretende uma pessoa “moderada e corajosa” (411a).

Entretanto, num segundo giro, se engana aquele que considera que a preocupação com o corpo tivesse a mesma importância do que a com a alma. Toda esta formação do que havia sido chamado de “natureza apropriada” (*República*, II, 374e) tem como meta fundamental a formação da alma¹⁵⁴. É neste momento do texto que Platão refere-se explicitamente, pela primeira vez, à estrutura da *psyche*:

“**Sócrates** – Para essas duas faces da alma, a corajosa e a filosófica, ao que parece, eu diria que a divindade concedeu aos homens duas artes, a música e a ginástica, não para a alma e o corpo (οὐκ ἐπὶ ψυχὴν καὶ σῶμα), a não ser marginalmente, mas para aquelas faces, (θυμοειδὲς καὶ τὸ φιλοσοφόν) a fim de que se harmonizem uma com a outra, retesando-se ou afrouxando até onde lhes convier. (*República*, III, 411a-411e)

As artes da música e da ginástica, que aparentemente destinavam-se à formação da alma e do corpo, na verdade destinam-se ao aperfeiçoamento da parte racional (no trecho denominada de *filosófica* - φιλοσοφόν) e da parte tímica (θυμοειδὲς).

Mais adiante, delineadas outros detalhes do projeto da cidade, considera-se o desenho terminado (*República*, IV, 427d). Assim, Gláucon pede a Sócrates que descubra onde está a justiça e a injustiça, retomando o motivo inicial da construção (427d-e). Sócrates passa, então, a numerar as virtudes que podem nesta cidade ser encontradas, indagando pelas quatro virtudes cardiais gregas¹⁵⁵, a sabedoria, a coragem, a temperança e a justiça. (*República*, IV, 427e).

¹⁵⁴ Comenta Jaeger: “E nem é numa atitude primariamente teórica que Platão se situa diante do problema da alma, mas antes numa atitude prática: na atitude de modelador de almas.” (1994, p. 751)

¹⁵⁵ Mas antes um esclarecimento sobre as palavras. Virtude, por vezes também excelência, é a tradução imprópria, embora consagrada, de *arete*, que possui um campo semântico que precisa ser esclarecido. *Arete* é a qualidade da coisa que permiti-lhe que bem alcance seu fim¹⁵⁵. Se o fim de um músico é tocar seu instrumento, sua *arete* é o conjunto de habilidades que possibilitam-no bem fazê-lo, tais como o bom ouvido ou a destreza manual. E estas habilidades podem ser adquiridas pela prática ou pelo estudo.

Mas voltando ao texto, temos que cada um dos elementos da cidade já foi *empiricamente* observado, mas foi *definido* a partir da posição de seus respectivos fins. O elemento racional tem como fim o governo da cidade, e a virtude que possibilita este governo é sabedoria (σοφία), uma espécie de faculdade de bem julgar, do bom conselho¹⁵⁶:

“**Sócrates** – Ora pois, essa mesma qualidade, a ponderação (ευβολία), é evidente que é uma espécie de ciência. Efetivamente, não é pela ignorância, mas pela ciência que se delibera bem.” (*República*, IV, 428b)

E, mais adiante, Sócrates atesta que se tratam de deliberações que dizem respeito à toda a cidade (*República*, IV, 428c-d). Como envolve a totalidade da comunidade política, a sabedoria cabe aos guardiões. :

“**Sócrates** – Por conseguinte, é graças à mais diminuta classe e setor, e à ciência que encerra, ao que ocupa a sua presidência e chefia, que uma cidade fundada de acordo com a natureza pode ser toda ela sábia. E é, ao que parece, por natureza extremamente reduzida esta raça, a quem compete participar desta ciência, a única dentre todas as ciências que deve chamar-se sabedoria (σοφία)” (*República*, IV, 428e-429a)

A segunda virtude, a coragem (ανδρεία), cabe a uma divisão da classe dos guardiões, os guerreiros *stricto sensu*, por vezes chamados de auxiliares¹⁵⁷. Primeiro,

¹⁵⁶ Aqui a sabedoria ainda não é a ciência do Bem, que será incorporada entre as aptidões dos governantes somente mais tarde. Trata-se da habilidade política, da competência administrativa, da preocupação com os assuntos de toda a comunidade, em suma, o tipo de conhecimento que geralmente podem ser identificados nos grandes estadistas de todas as épocas. De acordo com este ponto de vista, comenta Croiset: “C’est évidemment la science qui permet à la cité de connaître ses intérêts généraux, qui lui enseigne comment elle doit se comporter vis-à-vis des cités étrangères et envers elle-même.” (CROISSET, 1946, p. 178, tradução em apêndice ao final.)

¹⁵⁷ Embora Platão não tivesse se referido explicitamente a esta divisão da classe dos governantes, é possível deduzi-la a partir do princípio da especialização. É o que nos ensina Annas: “Actually Plato has not said in so many words that the Guardians will not share in the warlike role of the Auxiliaries, but it is a fair inference from his insistence that one person should do one job that the Guardians proper are thought of as having shared education described but as thereafter leading a different kind of life suited to rulers.” (1981, p. 114, tradução em apêndice ao final)

Sócrates fala das lãs bem preparadas que, após tingidas, não perdem sua cor mesmo se lavadas com detergentes (*República*, IV, 429e). A coragem é justamente a virtude de manter as convicções em meio às adversidades, é a força da alma que não se abala em suas certezas perante os desafios, por maiores que sejam. Se a classe dos guerreiros auxilia os governantes no seu exercício, seu fim é o de manter suas deliberações:

“**Sócrates** – Supõe, portanto, que também nós realizamos uma coisa parecida [à tinturaria], na medida das nossas forças, quando selecionamos os guerreiros e os educamos pela música e pela ginástica. Não julgues que planejamos outra coisa que não fosse imbuí-los das leis o melhor possível, a fim de que as recebessem como um tinto, para que a sua opinião se tornasse indelével, quer sobre as coisas a temer, quer sobre as restantes, devido a terem tido uma natureza e uma educação adequadas. E também para que seu tinto não desbote com aqueles detergentes que são terríveis para tirar a cor – o prazer, de efeito mais temível do que qualquer soda ou barrela, o desgosto, o temor e o desejo, que são mais do que qualquer outro detergente. É, pois, a uma força desta ordem, salvação em todas as circunstâncias de opinião reta e legítima, relativamente às coisas temíveis e às que não o são, que eu chamo coragem (ἀνδρεία) e tenho nessa conta, se não tens nada a opor.” (*República*, IV, 329e-430b)

A temperança (σοφροσύνη) é definida a partir da expressão “ser senhor de si”, o que implica que existem na alma, assim como na cidade, uma parte superior e outra inferior:

“**Sócrates** – Mas esta expressão [‘ser senhor de si’] parece-me significar que na alma do homem há com que uma parte melhor e outra pior; quando a melhor por natureza domina a pior, chama-se a isso “ser senhor de si” – o que é um elogio, sem dúvida; porém, quando devido a uma má educação ou companhia, a parte melhor, sendo mais pequena, é dominada pela superabundância da pior, a tal expressão censura o fato como coisa vergonhosa, e chama ao homem que se encontra nessa situação de si mesmo de escravo e libertino.” (*República*, IV, 431a-b)

Assim descrita, a temperança possui dois aspectos; um aspecto global, já que é a harmonia interna que existe tanto nos cidadãos comuns como nos governantes (*República*, IV, 432e), e determina que cada um mantenha-se em seu posto, ou seja, é um princípio de hierarquia; outro regional, pois cabe em específico à classe produtora, na

medida em que determina que ela busque a produção de víveres somente na medida do necessário, se atemo-nos ao desenho da primeira cidade, a cidade socrática.

Finalmente, a justiça (*δικαιοσύνη*), que é a virtude que determina que cada uma das partes cumpra somente sua tarefa:

Sócrates – Mas escuta, a ver se eu digo bem. O princípio que de entrada estabelecemos que devia observar-se em todas as circunstâncias, quando fundamos a cidade, esse princípio é, segundo me parece, ou ele ou uma das suas formas, a justiça (*δικαιοσύνη*). Ora, nós estabelecemos, segundo suponho, e repetimo-lo muitas vezes, se bem te lembras, que cada um deve ocupar-se de uma função na cidade, aquela para qual a sua natureza é mais adequada.

Gláucon – Dissemos isso, efetivamente.

Sócrates – Além disso, que executar a tarefa própria, e não se meter nas dos outros, era justiça. Essa afirmação escutámo-la a muitas outras pessoas, e fizemo-la nós mesmos muitas vezes.

Gláucon – Fizemos sim.

Sócrates – Logo, meu amigo, esse princípio pode muito bem ser, se certo modo, *a justiça: o desempenhar cada um a sua tarefa* (*το τα αὐτοῦ πράττειν*).” (*República*, IV, 433a-b, grifo nosso)

A justiça também é multifacetada como a temperança. Num primeiro momento, ela é o princípio da especialização, como apregoado desde o desenho da cidade de Sócrates, ou seja, determina que cada um deve cumprir somente sua tarefa. Mas observação mais detida mostra-nos que não se trata da especialização em geral, pois não importa se um carpinteiro fizer o trabalho de um sapateiro, ou vice-versa, ou se alguém tentar executar ambos os ofícios. Tal superposição de tarefas por si só não traz prejuízo à cidade (*República*, IV, 434a). A justiça é a especialização de cada uma das partes em sua tarefa; no exemplo acima, pouco importa se membros da classe produtiva trocarem de lugar; a especialização a que se refere a justiça determina que não pode haver troca de posições entre as partes da cidade, que seria, portanto, a injustiça, redundando na “ruína

da cidade” (*República*, IV, 434b). Assim, neste aspecto, a justiça é virtude que cabe a todas as classes, pois todas elas possuem um fim específico para suas atividades.

A justiça apresenta ainda uma outra face, quando “rivaliza” com as outras virtudes:

“**Sócrates** – Logo, a força que leva cada um a manter-se nos limites de sua tarefa rivaliza, ao que parece, relativamente à virtude da cidade, com a sabedoria, temperança e coragem da mesma.” (*República*, IV, 433d)

Este rivalizar não significa que a justiça se *sobreponha* às outras virtudes, tomando-lhes o lugar. Significa que ela *pressupõe-nas*, afinal, exigir que cada classe cumpra a sua tarefa só é logicamente possível após a definição das partes e de suas respectivas atividades¹⁵⁸.

Seguindo o método inicialmente proposto de se comparar a justiça na cidade com a justiça no homem, resta agora transportar as conclusões políticas para a esfera individual. (*República*, IV, 434d-435a). Mas para tanto, precisa se descobrir se a alma possui as mesmas três partes da cidade (435c).

Em outro trecho da *República*, anterior ao texto ora em comento, Platão já havia atestado que a alma humana era fragmentária, razão pela qual reservamos para agora sua apreciação. No livro III, ao falar do estilo de narrativa dos poetas, Platão verifica que a alma humana se mostra de diversas maneiras; os homens, embora reconheçamos

¹⁵⁸ Assim comenta Annas: “Justice, after all, requires no new range of actions other than what is required by the other virtues, only a refraining from certain things. However, we would be wrong to think of justice too negatively in this way. For the other three virtues on their own would not be virtues *of a whole*. Justice is a virtue of the city as a unity, for it requires of each citizen a recognition of his or her own role as contributing in some characteristic way to the common good.” (1981, p. 119, tradução em apêndice ao final)

facilmente quando estamos diante de um homem determinado, possuem diversos traços e personalidades, que nos permitem separar um homem de outro ou identificar o mesmo homem quando está feliz, triste, irado ou tranqüilo. Exemplo disso é que os poetas narram suas histórias tanto em primeira pessoa, o que Platão denomina de “narrativa”, como, por vezes, fazem-se passar por outros, o que se denomina “imitação” (*República*, III, 392d). A imitação é imperfeita em relação à narrativa, ou seja, uma pessoa não é capaz de exercer o papel de outra identicamente; pode até ser parecido, mas sempre se consegue perceber as diferenças. Por isso, um rapsodo não pode ser também ator, e um ator de comédia não pode ser bom ator trágico (395a). Cada indivíduo é singular, embora possua um mínimo de identidade com os outros indivíduos, o que nos permite entender todos como homens, mas diferenciar cada homem considerado. Como somos capazes de imitar, somos semelhantes aos outros homens; mas como imitar significa não ser idêntico, somos dissemelhantes. Para solucionar o dilema, Sócrates vê-se forçado a concluir que a natureza humana é fragmentária:

“**Sócrates** – Parece-me, Adimanto, que a natureza humana está fragmentada em partes ainda mais pequenas, de modo que é incapaz de imitar bem muitas coisas ou de executar bem aquelas mesmas de que as imitações são cópias.” (*República*, III, 395b)

Obviamente, a crítica à imitação não se destina aos poetas, afinal, os *diálogos* foram todos escritos seguindo esta técnica. Ela existe para nos informar que todos os homens se compõe dos mesmos elementos, daí ser possível identificar a semelhança, mas diferenciam-se quanto à sua organização ou proporção.

Retornado ao livro IV, estas afirmações podem ser confirmadas pela verificação de que um mesmo homem comporta-se de maneira distinta em relação ao

mesmo objeto. Existe algo na alma que provoca os desejos, como ter sede, e outra que aceita a sede e procura a água ou que rejeita o desejo e do líquido faz com que o homem se abstenha, afinal, diante da sede, pode-se tanto beber quanto recusar-se a beber (*República*, III, 439b-c). Dentre as partes da alma distinguem-se, desta forma, primeiro uma parte que provoca os desejos e impele o homem do exemplo a beber, e outra que, mesmo diante do desejo, recusa-se; a primeira, a irracional, e a segunda a racional:

“**Sócrates** – Não é, portanto, sem razão que consideramos que são dois elementos, distintos um do outro, chamando àquele pelo qual raciocina, o elemento racional da alma (λογιστικον), e aquele pelo qual ama, tem fome e sede e esvoaça em volta de outros desejos, o elemento irracional e da concupiscência (επιθυμητικον), companheiro de certas satisfações e desejos.” (*República*, IV, 439d)

Mais adiante, a parte racional da alma se subdivide em duas. Existe também na alma a parte tímica. Um homem pode decidir que não quer beber e enfurecer-se diante do clamor de outra parte que ordena-lhe que beba; outro homem pode irritar-se por ter cedido ao desejo que tinha decidido por não atender:

“**Sócrates** – Ora, já em muitas outras ocasiões sentimos que, quando as paixões forcem o homem contra a sua razão, ele se censura a si mesmo, se irrita com aquilo que, dentro de si, o força, e que, com se houvesse dois contendores em luta, a cólera se torna aliada da sua razão. Mas não creio que digas que ela se associa aos desejos, quando, tendo a razão determinado que não se devia proceder contra ela, alguma vez te foi possível sentir estas reações em ti, nem tão-pouco nos outros.” (*República*, IV, 440a-b)

Feitas estas distinções, Platão conclui que as partes da alma são as mesmas da cidade (*República*, IV, 441c), sendo idêntica, portanto, a correspondência das virtudes:

Polis		Alma		Virtudes	
Guardiões	Governantes	Racional	Racional	σοφια	σοφροσυνη δικαιοσυνη
	Guerreiros		Tímica	ανδρεια	
Governados	Produtores	Irracional	Apetitiva	σοφροσυνη (em especial)	

TABELA 1 – Correspondência entre as partes da cidade, da alma e as virtudes.
(*República*, IV, 441c-443c)

Feita a análise do texto, é necessária a sistematização de todos os elementos apresentados. A visão platônica do homem é *teleológica*, aliás como é o modo de pensar grego. Como já comentamos, todos os objetos definem-se pelo seu fim. O pensar grego é, ademais, vetorial, já que além de determinar a coisa pelo fim, atribui-lhe uma faculdade que lhe permite alcançar o fim.

Este modo de pensar pode ser facilmente ilustrado por qualquer objeto feito pelo homem. Uma faca tem como fim o corte, e sua *arete* é estar afiada. Sempre que nos deparamos com objetos feitos pelo homem que nos são desconhecidos, portamo-nos como o homem grego, e de imediato perguntamo-nos “para quê” ele serve, ou seja, qual o seu fim. Enquanto o fim não nos é conhecido, o objeto permanece como algo estranho, por mais que suas características físicas sejam simples e facilmente descritíveis. Ou seja, os objetos produzidos definem-se pela sua finalidade. Uma mesa não é algo composto por uma tampa apoiada sobre quatro pernas, pois pode possuir inúmeras outras características. Uma mesa é qualquer coisa que sirva *para*, partícula que nos indica o fim, apoiar ou dispor outros objetos, e a sua *arete* é o que possibilita fazê-lo, podendo ser o tamanho, a resistência ao peso ou a durabilidade. A mesa da sala de jantar deixa de ser mesa e torna-se banco quando dela usamo-nos *para* sentarmo-nos, ou cama, quando *para* deitarmo-nos, ou abrigo, quando usada *para* protegermo-nos num desabamento. Uma toalha estendida no chão torna-se mesa num pic-nic, um caixote torna-se mesa num jogo de baralho, um saco de areia torna-se mesa numa trincheira de guerra.

O fim de cada coisa era denominado pelos gregos “o bem” (το αγαθον), sentido distinto do sentido moral que hodiernamente atribuímos à palavra, como quando dizemos “homem de bem” ou “fazer o bem”. Para os gregos, a existência de fins para cada coisa não se restringia aos objetos produzidos pelo homem ou às artes, mas transpõem-se para a natureza; o mundo natural explica-se a partir da racionalidade que lhe é imanente, e enxergar a razão na natureza significa atribuir fins a cada um dos objetos¹⁵⁹. Com isso não se quer dizer que o mundo foi feito para o homem, mas que sempre se pressupõe um fim (ou bem) nas coisas, para que possamos explicá-las¹⁶⁰. Assim, também os objetos naturais, e a própria vida humana, possuem fins e, portanto, virtudes. Se o fim da semente, para usarmo-nos do exemplo aristotélico, é tornar-se árvore, sua virtude é a boa constituição genética, ou seja, o que permite-lhe com que melhor passe da potência ao ato¹⁶¹. É também preciso desde já desfazer o possível equívoco de se achar que a natureza possui fins, ou ainda vontade. O mundo natural lá está, e o Sol não tem o propósito de aquecer a Terra; nós, enquanto seres inteligentes que atribuímo-lhe os fins.

Passando à realidade humana, a grande pergunta grega era qual seria o “bem” último do homem. Mais adiante, quando falarmos da posição do filósofo na cidade (e, por conseguinte da filosofia na vida do homem) tornaremos à complexa questão do fim último da vida humana. Mas, desde já, conhecer a estrutura da alma é estágio logicamente anterior à determinação deste bem, na medida em que cuidar da alma significa determinar seu bem e trabalhar para alcançá-lo.

¹⁵⁹ NETTLESHIP, 1968, p. 221-222.

¹⁶⁰ NETTLESHIP, 1968, p. 222-223.

Platão identificou três faces da alma. Podemos abordá-las por dois pontos de vista: primeiramente, pelo seu aspecto *fenomenológico*, entendendo com isto as formas pelas quais estes elementos se nos apresentam. Voltando para a dedução das partes da alma, diz Sócrates:

“**Sócrates** – Mas já é difícil saber se executamos cada ação por efeito do mesmo elemento, ou cada ação por meio de seu elemento, visto que são três. Compreendemos graças a um; irritamo-nos, por outro dos que temos em nós; desejamos, por um terceiro, o que toca os prazeres da alimentação, da geração e quantos há gêmeos destes; ou então praticamos cada uma destas ações com a alma inteira. Isto é o que será difícil de determinar corretamente.” (*República*, IV, 436a-b)

O primeiro método de identificação das partes da alma foi distinguir entre suas várias manifestações os tipos essenciais. Efetivamente, pode-se verificar que a alma aparece para nós na forma de desejo, de sentimento e de inteligência.

Mas o que fica difícil de determinar, segundo a fala de Sócrates, é se as ações humanas derivam de cada uma destas partes, de uma parte específica, ou das três partes em conjunto. O segundo método de dedução precisa então de ser empregado, o método *teleológico*. Seguindo a homologia com a cidade, Platão passa, então a atribuir um fim específico para cada parte, e a assinalar, por conseguinte, uma virtude a cada parte que leve-a na direção do fim.

Assim, à parte que se mostra como desejo, cabe-lhe o fim de prover a subsistência humana, e a sua virtude é a de buscar a sobrevivência na medida do necessário, a temperança local. Àquela que produz os sentimentos, cabe-lhe o fim de

¹⁶¹ ARISTÓTELES,-> procura citação e pensar melhor sobre o assunto.

utilizar-se destes sentimentos para manter as deliberações da parte racional, e a sua virtude é a capacidade de manter-se presa a estas deliberações. Àquela parte pensante, cabe-lhe o fim de governo do homem, ou seja, de determinar o fim último de sua existência, ou o Bem; e a sua virtude é a capacidade de conhecer o mundo, a si mesmo e o bem.

Mas atribuir um fim e uma virtude a cada umas das partes não é ainda responder de onde derivam as ações, de uma parte ou de todas em conjunto. Mas como cabe à parte racional governar, cabe a ela fixar os princípios segundo os quais a ação se desenrola. Assim, Platão fixa elementos orientadores das partes, que também são denominados de virtudes da justiça e da temperança.

O outro aspecto da temperança, global, não mais como virtude da parte apetitiva, é o princípio político-psíquico que determina a *hierarquia* de comando entre as partes da alma, estabelecendo que a parte racional governe, com auxílio da tímica, a parte apetitiva.

A justiça é o princípio que determina que cada uma das partes execute uma função específica, ou seja, o princípio de *especialização*, no sentido tratado anteriormente, tanto como definidora de que cada parte deve realizar cada uma de suas tarefas (aspecto local), mas também como a virtude que pressupõe todas as outras virtudes e princípios (aspecto global).

Finalmente, um terceiro princípio, que não foi exposto como virtude, mas é informador de toda organização político-psíquica, deriva da noção, estabelecida desde o projeto da cidade de Sócrates, de que o homem não é autárquico. Propomos chamar este

princípio de *sinarquia*¹⁶². A vida de um homem somente é possível em conjunto com outros homens, numa relação de recíproca interdependência, assim como as partes da alma necessitam umas das outras e se complementam.

A cidade de Gláucon é política que se destina a ser antropologia filosófica platônica, como descrição do equilíbrio dinâmico entre as três partes da alma, que propomos chamar de elementos materiais, regido pelos três princípios racionais organizadores destas partes, elementos formais, tendo em vista a *harmonia* da alma, como condição para a vida humana:

“**Sócrates** – Na verdade, a justiça era qualquer coisa neste gênero, ao que parece, exceto que não diz respeito à atividade externa do homem, mas à interna, aquilo que é verdadeiramente ele e o que lhe pertence [i.e. a alma], sem consentir que qualquer das partes da alma se dedique a tarefas alheias nem que interfiram umas nas outras, mas depois de ter posto a sua casa em ordem no verdadeiro sentido, de ter autodomínio, de se organizar, de se tornar amigo de si mesmo, de ter reunido harmoniosamente três elementos diferentes, exatamente como se fossem três termos numa proporção musical, o mais baixo, o mais alto e o intermédio, e outros quaisquer que acaso existam de permeio, e de os ligar a todos, tornando-os, de muitos que eram, numa perfeita unidade, temperante e harmoniosa – só então se ocupe (se é que se ocupa) ou da aquisição de riquezas, ou dos cuidados com o corpo, ou de política ou de contratos particulares, entendendo em todos estes casos e chamando justa e bela à ação que mantenha e aperfeiçoe estes hábitos, e apelidando de sabedoria a ciência que preside a esta ação; ao passo que denominará de injusta a ação que os dissolve a cada passo, e ignorância a opinião que a ela preside.” (*República*, IV, 443d-e)

Ora, se a justiça é esta harmonia, a injustiça somente pode ser a subversão da ordem, quando o governo deixa de ser exercido pela razão e os outros elementos tomam-

¹⁶² Autarquia deriva do grego *αυτος* que significa “mesmo, ele mesmo, de si mesmo, por si mesmo” (PEREIRA, 1998, p. 94), conhecendo amplíssimo uso prefixal no português com o mesmo sentido, e *αρχη*, “princípio, origem, fundamento” e, portanto, também “mando, poder, autoridade, cargo, magistratura, império, reino” (idem., p. 84). Por outro lado, *συν* significa “todos juntos, juntamente, ao mesmo tempo” (idem, p. 545), de onde nosso neologismo *sinarquia*, ou seja, vida em conjunto, vida social.

oposto, os vícios (*injustiças locais*). O triângulo menor inscrito no triângulo maior, representa os fins, tanto os de cada parte, o governo, a defesa e a satisfação, como o fim de toda a alma, a harmonia. Sobre as linhas, em itálico, estão representados os elementos ordenadores da alma. A *hierarquia*, ou a temperança global, é representada pelas setas que saem da parte racional em direção à tímica e à apetitiva, e pela seta que vai da parte tímica à apetitiva. A justiça, em particular, é a *especialização local*, que situamos sobre os limites de cada parte da alma; a *especialização global*, ou justiça em geral, situamos sobre os limites do triângulo menor, para indicar a pressuposição de todos os fins e virtudes, em direção à harmonia. A *sinarquia*, colocamos nas pontas do triângulo menor, para mostrar a confluência de todos os demais elementos no todo. Finalmente, fora do triângulo maior, ou seja, na desagregação da alma e, portanto, do homem, colocamos, como mencionado, o fim de cada vício, a desarmonia de uma parte, a subversão de todos os fins e virtudes; ou seja, a desarmonia de toda a alma.

A finalidade da cidade de Gláucon é incorporar aos valores tradicionais gregos a noção socrática de igualdade enquanto singularidade, que destina-se à realização no homem e na cidade da *harmonia*¹⁶³, uma das grandes marcas do espírito grego. Etimologicamente, ἀρμονία (com o alfa inicial aspirado) possui uma complexa origem, mas tem sua base no sufixo *mn*, que serve de base para ἀρμα, carro de combate e corrida com cavalos atrelados, daí significar *cavilha*, peça de metal ou madeira que serve para

¹⁶³ Segundo LALANDE, harmonia é a “unidade orgânica de uma multiplicidade, quer dizer, gênero particular de ordem que consiste em que as diferentes partes de um ser ou as suas diferentes funções não se oponham, mas concorram para um efeito de conjunto.” (1999, p. 460), definição à qual se assemelha a de ABBAGNANO, que diz que “a ordem ou disposição finalista das partes de um todo, como p. ex. do (continua na próxima página)

juntar ou segurar madeiras¹⁶⁴. Mas harmonia não significava somente união, mas, principalmente no mito, a união dos opostos:

“É o caso da jovem *Harmonia*, que, filha de pais antagônicos, Ares e Afrodite, em se casando com Cadmo, de origem *bárbara*, realizará, ela que é grega, na *coniunctio oppositorum*, “na conjunção dos opostos”, a *coincidentia oppositorum*, “a harmonia dos opostos”” (BRANDÃO, 2000, v.1, p. 480 – dicionário)

A noção de conjunção de partes divergentes num todo, pode ser identificada nas próprias origens da filosofia, a partir da busca dos filósofos naturalistas pelo *arche*, o princípio que, como origem, regia toda a matéria sensível como unidade¹⁶⁵. Encontrar o princípio significava ordenar a multiplicidade dos fenômenos sensíveis, transformando o *chaos* em *kosmos*, isto é, o todo ordenado que, em virtude de sua ordem, identifica-se com o belo¹⁶⁶. Sob esse enfoque, uma das metas da filosofia pré-socrática, mas que marcou toda a filosofia grega, era o de buscar na multiplicidade da matéria bruta das impressões sensíveis sua unidade, assim como identificar na eterna mutabilidade da natureza a permanência, em suma, buscar a harmonia, por meio do *logos*, de uma pluralidade que, à primeira vista, mostra-se confusa.

Já com os pitagóricos, o princípio do universo torna-se o número, e o *kosmos* poderia ser exprimido por relações matemáticas, como as relações dos planos e as proporções da escala musical¹⁶⁷. Atribui-se às influências pitagóricas a noção platônica de

mundo ou da alma, foi denominada “Harmonia”, pelos pitagóricos, por ser proporção ou mescla dos elementos corpóreos.” (2000, p. 496)

¹⁶⁴ BRANDÃO, 2000, v.1, p. 480. (dicionário)

¹⁶⁵ BARNES, 1997, p. 22.

¹⁶⁶ BARNES, 1997, p. 20.

¹⁶⁷ MATTÉI, 2000, p. 101.

que os corpos celestiais, conforme exposto no *Timen*, comportam-se segundo uma proporção matemática e, dependendo de sua massa e velocidade, emitem sons ao se moverem, numa sinfonia denominada “harmonia das esferas”¹⁶⁸.

Na medicina hipocrática, desenvolve-se a noção de que o corpo é um círculo, ou seja, de que todas as suas partes estão interligadas¹⁶⁹; a saúde é a harmonia dos humores - o sangue, a pituíta (muco nasal) e as biles negra e amarela - e a doença, o desequilíbrio¹⁷⁰.

No plano psíquico, a noção de harmonia é incorporada por Platão, como a ordem e proporção das partes da alma que, embora distintas entre si e possuidoras de diferentes atribuições, organizam-se num todo. Se o universo rege-se pela harmonia matemática, a alma obedece-lhe a analogia, e a bela alma, assim como o *kosmos*, é a alma harmoniosa e, portanto, *justa*.

Encontram-se presentes, portanto, na cidade de Gláucon, a tradição pré-socrática da *harmonia* do homem com o mundo; se o mundo é um cosmos, a alma é um cosmo interior, organizado e estruturado. A tradição sofística, da conaturalidade do homem e da sociedade e, portanto, da posição do homem como ser de cultura, que nega

¹⁶⁸ MATTEÍ, 2000, p. 112-113.

¹⁶⁹ HIPÓCRATES, 2002, p. 78.

¹⁷⁰ “Haverá saúde quando esses princípios tiverem uma crase [mistura dos humores] equilibrada em força e em quantidade, e quando a mistura for perfeita; haverá doença quando um desses princípios estiver ora em falta ora em excesso ou isolado no corpo, não se combinando com os outros.” (HIPÓCRATES, 2002, p. 80).

as origens naturais e faz-se responsável por si mesmo e, finalmente, a preocupação socrática com a alma¹⁷¹.

Resta ainda a Platão, uma vez definida a justiça, decidir qual homem é o mais feliz, o justo ou o injusto. Mas este argumento é abruptamente interrompido, em nome de maiores explicitações sobre a estrutura da cidade (*República*, V, 449b-c). A promessa de que seriam analisados os tipos de homens segundo as disposições da alma (*República*, IV, 448c-e) será retomada somente no início do livro VIII, visto que, para tanto, faz-se necessária a indagação das condições que tornam possível ao homem assenhorar-se de si mesmo.

¹⁷¹ VAZ, v.1, 1998, p. 36

6) A TERCEIRA FUNDAÇÃO: A CIDADE DOS FILÓSOFOS

“Somos insaciáveis, porque viajadores da eternidade. Inquietos porque enganados pela ilusão do tempo que passa, pela fragilidade inerente à própria condição humana.”

Arthur José Almeida Diniz¹⁷²

A discussão muda seus rumos. Para compreendermos o porquê, devemos ler a *República* como uma investigação progressiva dos caminhos do homem no mundo. A cidade de Sócrates representa o primeiro estágio da humanidade, no qual encontram-se as noções tradicionais gregas da fragilidade do homem no mundo, fragilidade que requer a vida em sociedade e o equilíbrio dos desejos e paixões. Mas uma vez que existente em sociedade, o homem nega sua origem natural, fazendo-se ser de cultura e, ao colocar-se como tal, responsável pelos próprios destinos. Ao ser ver diante da responsabilidade para com o futuro, o homem projeta idealmente seu ponto de chegada, e a cidade de Gláucon foi a sistematização dos ideais gregos e socráticos deste destino. Um ulterior passo ainda pode ser dado. O homem vê-se senhor do próprio destino e reconhece que ele, mesmo que inconscientemente, já o havia projetado; a questão torna-se a de determinar as condições que possibilitam o projetar.

Desta forma, veremos que a cidade de Gláucon era apenas o melhor modelo que a Grécia tinha em suas mãos, e como a filosofia traduz as condições do projetar. A cidade de Gláucon era o modelo para a ordem das coisas segundo a Grécia e o

pensamento socrático; a cidade que agora será fundada, a cidade dos filósofos, é a cidade que vê-se totalmente fiadora de seu porvir, e pergunta-se incessantemente por aquilo que poderá determiná-lo.

6.1) A cidade de Gláucon como modelo

O livro V inicia-se com as especificações a respeito da comunidade de mulheres, filhos e bens entre os guardiões (*República*, V, 449c). Passaremos ao largo destes debates para introduzir uma outra discussão que se interpõe ao longo de todo o livro V, sobre a possibilidade da criação na prática de uma cidade tal qual descrita. Esta discussão mostrará que o que se havia debatido até então era o projeto helênico-socrático de sociedade e de homem.

Vejamos as passagens mais significativas. Logo no início do livro V, Sócrates pretende que já está esgotada a discussão sobre o funcionamento da comunidade de bens e filhos entre os guardiões. Parece que ele não pretende adentrar profundamente no assunto, posto que se tratasse de simples hipótese geral sobre a qual não quisesse analisar mais detidamente. Ao ser impedido de furtar-se do assunto por seus interlocutores, afirma:

“**Sócrates** – Não é fácil, meu caro amigo, fazer essa análise. A questão comporta, de fato, muito mais inverossimilhanças ainda do que as que tratamos anteriormente. Desconfiar-se-ia de que fosse possível o que dizemos, e, ainda que se realizasse, não se acreditaria que tal maneira fosse a melhor. Por esse motivo é que tenho certa hesitação em tocar no assunto, com receio de que a

¹⁷² DINIZ, 2001.

minha exposição pareça uma aspiração impossível, meu prezado companheiro.”
(*República*, V, 450c-d)

Vê-se que o objetivo primordial de Sócrates não é o de construir uma cidade como tal na prática; ele até mesmo julgava que determinadas instituições seriam muito pouco factíveis e, mesmo que o fossem, não convenceriam de pronto os outros de que estariam configuradas na melhor forma. Ao final do debate sobre a comunidade de bens e filhos, podemos ler de forma ainda mais expressiva, que Sócrates está apenas a tecer conjecturas, fugindo-lhe completamente a intenção de implantá-la:

“**Sócrates** – Tenho de pagar a pena [de tentar esquivar-se do assunto da comunidade de bens e filhos dos guardiões]. Concede-me, no entanto, esta graça: deixa-me divertir, como os ociosos que fazem castelos no ar, quando caminham sós. As pessoas assim, antes de descobrirem a maneira de obter o que desejam, põem de lado essa questão, para não se estafarem a deliberar sobre o que é possível ou não; partindo do princípio de que dispõem daquilo que pretendem, ordenam então o resto e comprazem-se a enumerar o que farão depois de realizado, tornando ainda mais preguiçosa sua alma, que já era pouco diligente. *Pois então eu também quero ser negligente e desejo adiar para depois e considerar mais tarde como é que o meu plano é possível*; agora, porém, se me deixares, vou examinar (partindo do princípio que é possível), como é que os chefes hão-de ordenar as coisas quando isto se der, e como será a maior das vantagens para a cidade e para os guardiões, quando se realizar. É isto que eu vou observar primeiro contigo, e depois a outra questão, se tu deixares.” (*República*, V, 457e-458b – grifo nosso)

Sócrates permite-se a confortável posição de não se preocupar com a realização da cidade, deixando-a para depois. Mais tarde, retoma o assunto e recusa-se a demonstrar como esta cidade seria implantada:

“**Gláucón** – Mas afigura-se-me, ó Sócrates, que se te deixarem expor sobre este assunto, nunca mais te lembrarás da questão que puseste de parte para dizer tudo isto: como é que esta constituição é possível, e de que maneira o será. [...] Mas, como eu concordo que haveria todas estas vantagens e uma infinidade de outras mais, se tal Estado se realizasse, não digas mais nada sobre ele, e vamos antes tentar persuadir-nos de que é possível, e de que maneira o é, deixando ficar o resto.

Sócrates – Então tu irrompes assim, de improviso, no meu discurso, sem nem perdoares a minha lentidão! É que talvez não saibas que depois de eu ter escapado a custo a duas vagas, estás agora a erguer a terceira, que é a mais alta e a mais árdua de todas. Quando a vires e ouvires, hás-de ter um perdão absoluto,

porque, como é natural, hesitei e tive receio de expor doutrina tão paradoxal e de tentar analisá-la.” (*República*, V, 471d-472a)

Para justificar sua recusa, Sócrates diz que toda esta discussão se iniciou para que se indagasse a natureza da justiça e da injustiça (*República*, V, 472b). Ou seja, a intenção da discussão não era a de construir uma nova cidade, mas a de fornecer um modelo do homem justo e do homem injusto:

“**Sócrates** – Logo, foi para termos um paradigma (*παράδειγμα*) – disse eu – que indagamos o que era a justiça e o que era um homem perfeitamente justo, se existisse, e, uma vez que existisse, qual seria o seu caráter e inversamente, o que era a injustiça e o homem absolutamente injusto, a fim de que, olhando para eles, se nos tornasse claro que felicidade ou que infelicidade lhes cabia, e sermos forçados a concordar, relativamente a nós mesmos, que quem for mais parecido com eles terá a sorte mais semelhante à sua, mas não foi por causa de demonstrarmos que era possível.

Gláucon – Lá isso é verdade.” (*República*, V, 472c-d)

Logo em seguida, Sócrates exemplifica sua intenção comparando-se, eloqüentemente, a um pintor:

“**Sócrates** – Julgas então que um pintor vale menos, se tiver desenhado um modelo do que seria o mais belo dos homens, e transmitido suficientemente à sua pintura todas as qualidades, mas não puder demonstrar a possibilidade da existência de um homem desses?

Gláucon – Eu, não, por Zeus!

Sócrates – E então? E nós também não estivemos a fazer com as nossas palavras o modelo (*παράδειγμα*) de uma cidade boa?

Gláucon – Absolutamente.

Sócrates – Julgas então que falamos menos bem se não pudermos demonstrar que é possível fundar uma cidade tal como a que dissemos?

Gláucon – Sem dúvida que não.” (*República*, V, 472d-e)

Esta comparação faz, como pode se notar, com que Gláucon desista definitivamente de insistir para que Sócrates demonstre a possibilidade de fundação da cidade que vinha até então sendo bosquejada.

Desta forma, a questão de se a cidade de Gláucon, cujos traços são os mais lembrados como os da “cidade ideal”, foi pensada para ser efetivamente criada, tal qual descrita, parece-nos, embora recorrente tanto em meio a leigos como acadêmicos, uma falsa questão¹⁷³. Não podemos tomar partido nem daqueles que acreditam nas intenções platônicas de promover uma reforma completa das instituições, nem daqueles outros que entendem que a cidade punha-se apenas como um modelo ideal jamais atingível. A verdade reside no meio a estes dois extremos. O projeto da cidade de Gláucon representa o esforço do homem grego em questionar as instituições e seu modo de existência e a decorrente projeção de outra realidade a ser atingida. Fazendo referência à indagação do livro de Kaufmann sobre o para quê uma filosofia do direito hoje (*Wozu Rechtsphilosophie heute*), comenta Salgado:

“Kaufmann terminou seu livro afirmando que a Filosofia do Direito tem a finalidade de fazer o direito mais justo e as nossas relações mais humanas (diria, racionais). O justo ou a sociedade justa constituem, portanto, o centro de preocupação da Filosofia do Direito. Como construir uma sociedade racional (Kant), uma sociedade de consenso, livre, em que a liberdade não seja apenas coisa privada, mas principalmente bem comum, de um eu que é um nós e de um nós que é um eu, na linguagem hegeliana?” (SALGADO, 1987-1988, p. 16)

A *República* é um livro sobre filosofia do direito, na medida em que reflete sobre a justiça, e refletir sobre a justiça implica formular um projeto de uma comunidade racionalmente elaborada, tendo em mente a sociedade em que se vive. E a sociedade a partir de então elaborada destina-se a ser um modelo a ser realizado na prática mas, na medida em que é realizado, permite que da realidade social novos modelos sejam

¹⁷³ Neste sentido é bastante curiosa a tentativa que se atribui a Plotino de tentar convencer o imperador romano Galienus, do qual teria sido conselheiro, a construir na Campânia uma cidade modelada segundo a *República*, que denominar-se-ia Platonopolis. O imperador foi dissuadido da empreitada por outros conselheiros. (Nota Biográfica das enéadas)

elaborados, reformando o impulso realizador em direção a outros modelos superiores. Kant comenta, ao tratar da *República*, que é tentativa vã determinar o momento de realização deste projeto, bem como a maior perfeição que possa atingir, afinal, a liberdade humana não conhece limites:

“Pois qual seja o grau mais elevado em que a humanidade deverá parar e a grandeza do intervalo que necessariamente separa a idéia da sua realização, é o que ninguém pode nem deve determinar, precisamente porque se trata de liberdade e esta pode exceder todo o limite que se queira atribuir.” (KrV, B374)

Esclarecendo nossos pensamentos, continua Salgado:

“A idéia de justiça que se dirige a reflexão jusfilosófica deve ser, pois, melhor expressa. Como idéia é um projeto, que se concebe, segundo as condições concretas (materiais e espirituais) históricas e que se modifica na medida em que, como projeto, se realiza.” (loc. cit.)

Ou seja, perguntar se o projeto da *República* destina-se a ser realizado *hic et nunc*, ou melhor dizendo, de uma só vez na época de Platão, significa desconhecer a dimensão do homem que permite-se projetar uma realidade ideal e, a partir deste projeto, transformar a realidade na qual se vive de fato. Seria como se um parlamento, ao promulgar determinada lei, quisesse que, do dia para noite, esta lei se tornasse perfeitamente eficaz. Ora, os parlamentos elaboram as leis partindo de juízos de valor sobre a realidade social dentro da qual estão inscritos, mas projeta certo grupo de comportamentos desejáveis. Sabe-se muito bem que, por mais que a retórica política atual queira indicar o contrário, as leis pelo simples fato de terem sido promulgadas, não alteram a sociedade. O processo de efetivação social da lei, embora estejamos a nos arriscar na seara sociológica, sobre a qual já advertimos não possuir qualquer competência, parece-nos requerer longo e demorado convencimento da população, aliado à repressão estatal das condutas ilegais.

Entretanto, ter a capacidade de projetar outra realidade, ainda que não garanta as transformações sociais é etapa necessária ao progresso da humanidade, como preleciona Hegel, ao comentar a *República*:

“Platón proclama aquí pura y simplemente la necesidad de unificar la filosofía y el gobierno. Puede considerarse, sin duda como una gran arrogancia esto de postular que se confíe a los filósofos el gobierno de los Estados, pues una cosa es el terreno de la historia y otra cosa muy distinta el terreno de la filosofía. Es cierto que en la historia debe manifestarse la idea como el poder absoluto; dicho en otras palabras: Dios gobierna el universo. Pero la historia es la idea realizada por la vía natural, no con la conciencia de la idea. Es verdad que se obra con arreglo a los pensamientos generales del derecho, de la moral, de lo grato a Dios; pero no hay que olvidar tampoco que, em sus actos, el sujeto busca también, como tal, la consecución de sus particulares fines. La realización de la idea se lleva a cabo, por tanto, mediante una mezcla de pensamientos y conceptos con fines inmediatos y particulares de tal modo que esa realización sólo se produce, de una parte, mediante el pensamiento y, de otra parte, a través de las circunstancias, de los actos humanos, en cuanto medios. Com frecuencia, estos medios parecen ser contrarios a la idea, pero esto no perjudica en nada a su realización, pues todos aquellos fines determinados y concretos no son sino los medios empleados para producir la idea, ya que *ésta* es el poder absoluto. Por tanto, la idea acaba realizándose en el mundo, quíerese o no; pero para ello no hace falta que los gobernantes obren movidos por una idea.” (1955, v. 2, p. 155)

É neste sentido que segue o rumo dos debates. A cidade de Gláucon é modelo (παράδειγμα) a orientar a conduta dos homens. Sócrates recusa-se, definitivamente, a demonstrar sua viabilidade:

“**Sócrates** – Não me forces [falando a Gláucon], portanto, a mostrar-te perfeitamente realizado na prática tudo quanto descrevemos em palavras. Mas, se formos capazes de encontrar maneira de fundar uma cidade o mais aproximado que é possível da nossa descrição, proclama que descobrimos como é possível que as tuas normas se concretizem. Ou não te contentas, se o conseguíres? Eu, por mim, contentava-me.” (*República*, V, 473a-b)

6.2) Os reis-filósofos (ou os filósofos-reis)

Logo em seguida, Sócrates estabelece que a menor mudança que teria que ser realizada nas cidades gregas, tais quais se configuravam naquele tempo, para que o

modelo ideal pudesse começar seu processo de concretização, era a posição do filósofo como governante:

“**Sócrates** – Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que atualmente seguem um destes caminhos com exclusão um do outro não forem forçosamente impedidas de o fazer, não haverá tréguas dos males, meu caro Gláucon, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos. Mas isto é o que eu há muito hesitava em dizer, por ver como seriam paradoxais essas afirmações. Efetivamente, é penoso ver que não há outra felicidade possível, particular ou pública.” (*República*, V, 473d)

Mas façamos uma interrupção à análise do texto. Não nos parece estranha esta súbita mudança de assunto? A cidade que se traçava parecia já muito bem governada, e todo o projeto educacional não teria já sido capaz de fornecer aos guardiões as condições de exercer suas funções? Além de tudo, Platão ainda exige conhecimentos filosóficos?

Tentaremos responder o que significa esta exigência. Para tanto faz-se necessária a recapitulação dos passos da *República*. A primeira cidade que foi fundada, a cidade de Sócrates, era uma mera descrição das necessidades da natureza humana. Não há, nela, qualquer projeto explícito do progresso. Ainda que Sócrates tenha terminado seu esboço com uma cidade que bem funcionasse, não há nela qualquer projeto conscientemente elaborado do que seja a vida humana. Nela, apenas se reconhece que o homem está preso às suas necessidades físicas, e que, para sobreviver, vive em conjunto, de modo a provê-las, pela virtude da temperança

A segunda cidade, que chamamo-la de Gláucon, reconhece que o homem está preso às suas necessidades e que precisa de viver em conjunto para atendê-las. Entretanto, sua formulação intui que o homem ultrapassa este primeiro estágio das necessidades; uma

vez atendidas, torna-se possível ao homem indagar qual o seu papel no mundo, qual o sentido da existência e quais são seus destinos. Ao fazer estas perguntas, o homem projeta seu caminho, tendo em vista pontos de chegada idealmente elaborados. Segundo Gomperz, a primeira cidade é a descrição do surgimento de qualquer cidade; trata-se da apreciação de como as coisas efetivamente acontecem. Já na segunda, muda-se da narrativa sobre o ser das instituições para o projeto de seu “dever-ser”, ou seja, para a idealização da vida humana¹⁷⁴. A transição entre as duas cidades é a passagem de um estado primitivo das organizações humanas, no qual a união dos homens se dá naturalmente e por necessidade, para o estágio no qual o homem toma consciência de que é um ser de cultura, e vê-se como senhor de suas próprias realizações. A união por necessidade não depende de nenhuma opção racionalmente feita por se viver em conjunto ou não. Podemos comparar esta transição, à vida de uma pessoa. Quando criança, não escolhe se vai ser amamentada pela mãe, ou se vai seguir até certa idade sob a proteção dos pais. Com o amadurecimento, a torna-se progressivamente responsável sobre os rumos que seguirá. Assim, para o mesmo autor, a cidade de Gláucon é a etapa seguinte à união por necessidade do processo de desenvolvimento natural da humanidade¹⁷⁵. Ela é a explicitação dos pressupostos do saber ético grego e da ética socrática.

Portanto, o modelo a ser seguido na segunda cidade visa a harmonia, alcançável pela união de todas as virtudes, consubstanciada na virtude da justiça. Havia

¹⁷⁴ GOMPERZ, 1952, v. 2, p. 473.

¹⁷⁵ GOMPERZ, 1952, v. 2, p. 473.

sido estabelecido que a alma é composta por três partes e a cada uma corresponde uma excelência em especial; cada uma possui finalidade específica e atingir esta finalidade significa ser virtuoso. Mas a alma é o todo composto por estas partes, e a justiça é a excelência que ordena as partes em função do todo. Podemos pensar na unidade da virtude como o movimento que une as partes em relação ao todo, e o todo ao redor das partes. Analiticamente, existem virtudes isoladamente consideradas na *República*, que são as tradicionais virtudes gregas¹⁷⁶. Aliás, o homem primeiramente é educado segundo o conjunto de valores preestabelecidos, para somente depois ser capaz de atingir o conhecimento, visto que primeiro as crianças educam-se na ginástica e na música, para só depois serem capazes de atingir o patamar do conhecimento filosófico, como nos ensina Zeller¹⁷⁷.

Mas se tivermos em mente a totalidade do homem, vemos que a virtude de cada uma das partes somente pode ser dada em relação às outras, o que significa que a virtude do homem é a capacidade de o homem ordenar-se a si mesmo conforme sua natureza, tendo em vista sua perfeição, ou seja, sua harmonia. Assim, retoma-se o ideal socrático do *cuidado da alma*.

O projeto da segunda cidade ainda é fortemente marcado pela cultura grega. Ele parece, mesmo que retocando-o e criticando-o, seguir a tradição da Grécia. Não é

¹⁷⁶ Comenta Taylor: “As we are carefully reminded, the self-devotion of even the fighting force of the reformed city is founded on “opinion”, not on knowledge; their virtue is absolute loyalty to a sound tradition which they have imbibed from their social environment, not loyalty to the claims of summum bonum grasped by personal insight. Thus the virtue described and analysed in book IV is still popular virtue.” (1955, p. 280).

¹⁷⁷ ZELLER, 1968, p. 450.

sem menos que Platão procura na cidade pelas quatro virtudes tradicionais; ora, buscar por tais virtudes significa que se quer a chancela da grecidade; significa projetar um discurso que pudesse convencer determinada cultura. De certa maneira, podemos dizer que a cidade de Gláucon é o reflexo do *ethos* grego, segundo o melhor que a cultura helênica de então podia imaginar. Ela é, em suma, a descrição da tomada de consciência do projeto helênico de cidade.

O roteiro de Platão parte do estabelecimento de que a comunidade política é fato necessário à vida humana, mas neste não se esgota. O segundo passo, é o reconhecimento de que é ínsito à razão projetar o futuro da cultura e de suas instituições; mas o máximo que foi alcançado por este projeto e explicitado por Platão, foi a realização de um ideal de harmonia. Mas uma vez descoberto que o ideal platônico até então implica um projetar, quais são as condições de qualquer projetar?

A cidade de Platão passa pela sua terceira fundação. Esta última cidade, a autêntica *Politeia*, é aquela na qual são explicitadas as condições de todo o projetar. Platão é famoso por nunca nos oferecer uma resposta pronta e acabada para as questões que ele mesmo estabelece; este é o destino da *República*. Demonstrar que a natureza humana é o eterno projetar outro mundo pela razão, e o realizar do projeto que ela mesma se propõe. Nesta terceira cidade é que verificamos a verdadeira unidade da virtude, ou seja, aquela faculdade que permite o projeto. O projeto não pode basear-se apenas na realidade tal qual ela é; mesmo que partindo do solo histórico, só é possível enxergar a realidade,

criticá-la e imaginar algo diferente por causa da razão¹⁷⁸. A grande obra humana, seu fim supremo, é a cidade que o homem constantemente se projeta, e a virtude que torna-lhe capaz de tanto é a razão na forma de *filosofia*.

6.3) O filósofo e a filosofia

A discussão que se segue é a do filósofo e da filosofia¹⁷⁹. Ela perpassa a doutrina das idéias, razão pela qual faz-se necessário elencar algumas observações referentes ao escopo de nosso trabalho antes de seguirmos na análise do texto.

A teoria das idéias, muitas vezes chamada de teoria das formas, encontra-se exposta em vários diálogos, e o trabalho de sistematizá-la necessita da comparação entre estes textos. Mas como não se conhece com precisão a ordem de sua escrita, longuíssimo

¹⁷⁸ Neste sentido nos ensina Kant: “Platão encontrava as suas idéias principalmente em tudo o que é prático, isto é, que assenta na liberdade, a qual, por seu turno, depende de conhecimentos que são um produto próprio da razão. Quem quisesse extrair da experiência os conceitos de virtude ou quisesse converter em modelo de fonte de conhecimento [...] o que apenas pode servir de exemplo para um esclarecimento imperfeito, teria convertido a virtude num fantasma equívoco, variável consoante o tempo e as circunstâncias e inutilizável como regra. Em contrapartida, qualquer um se apercebe de que, se alguém lhe é apresentado como um modelo de virtude, só na sua própria cabeça possui sempre o verdadeiro original com o qual compara o pretensível modelo e pelo qual unicamente o julga. Assim é a idéia de virtude, com referência à qual todos os objetos possíveis da experiência podem servir como exemplo (provas de que o que exige o conceito da razão é em certa medida realizável), mas não como modelo.” (KrV, B371-372)

¹⁷⁹ A palavra filósofo, como é de todos bem conhecido, advém de filosofia, que, por sua vez, de seus dois componentes gregos, o s. f. *φιλία*, que significa “amor, amizade, desejo, inclinação” (PEREIRA, 1998, p. 611) e o s. f. *σοφία*, “habilidade manual, conhecimento, saber, ciência, prudência, penetração sagacidade, astúcia” (idem, p. 523), que usualmente é traduzido por “sabedoria”. Filosofia seria, etimologicamente, o “amor ao saber”. A historiografia filosófica, conforme nota de Maria Helena da Rocha Pereira à sua tradução da República (1996, p. 265, n. 26), divide-se quanto à cunhagem do termo, que alguns atribuem a Pitágoras e outros ao próprio Platão. Para tanto cita artigo de BURKETT, da revista *Hermes*, 1960, p. 159-177, intitulado “*Platon oder Pythagoras? Zur Ursprung des Wortes ‘Philosophie’*”.

debate vem sendo travado, desde de Aristóteles, acerca do sentido e da sistematização desta teoria.

Se se compreende que os diálogos foram escritos na ordem A-B-C-D e que a doutrina das idéias jamais tenha sido abandonada por Platão, mas tivesse mantido ao longo da vida do filósofo os mesmos parâmetros fundamentais, o diálogo A torna-se a apresentação do tema, B a exposição mais exhaustiva, C a colocação de outros problemas marginais e D a tentativa de solucioná-los. Se se toma a mesma ordem de escrita, mas se compreende que Platão adquiriu o esboço da teoria de Sócrates e depois a abandonou, A é o relato feito pelo discípulo do pensamento do mestre, B o desenvolvimento pessoal, C a crítica a algo em que não se deposita mais tanta confiança e D o prenúncio do abandono da doutrina. Se a ordem dos diálogos é invertida, a questão toma tantos outros rumos quantos forem possíveis as inversões. Se se aceita a existência das doutrinas não escritas, o rumo das interpretações é ainda outro. Se se toma unitariamente a obra, a sorte de problemas renova-se.

Cada uma das alternativas que se apresenta, e a ilustração acima está longe de ser exhaustiva, está apoiada em passagens convincentes dos diálogos, em referências à Aristóteles, em amplo levantamento filológico e histórico; algumas posições são mais aceitas por sua tradição, outras pelo número de referências e informações, outras pela autoridade dos estudiosos que as elaboraram. No terreno pantanoso dos especialistas, encontra-se argumento que defenda quase que qualquer interpretação pensável, e o conflito entre as posições faz surgir uma miríade de contradições que embotam a mente de qualquer pessoa, principalmente a nossa; a única coisa difícil de se encontrar é

indicação de que um consenso algum dia possa ser firmado. Além da querela dos exegetas, cada um dos grandes filósofos, de Aristóteles até Heidegger, ocupou-se do tema reinterpretando-o segundo o próprio sistema filosófico, e tingiu o quadro da doutrina das idéias com as próprias pinceladas.

Diante desta *gigantomaquia* acerca das idéias, qual alternativa resta-nos?

Talvez os rigores do método exigissem a revisão de todas as posições, sua comparação, a indicação dos pontos falhos de uma e dos positivos de outra e, por fim, a montagem da própria interpretação estribada neste processo. Se tudo corresse bem e fôssemos estudiosos suficientemente cautelosos e pacientes, teríamos somente mais uma opinião. Se história nos prestasse homenagem, talvez fôssemos lidos no futuro como bom livro de referência num outro estudo de alguém que ainda nem nasceu, e que, seguindo nossos passos, empreendesse o mesmo método. Mas ocorre que a história das interpretações de uma obra é espiral sem fim, na qual é sempre possível dar mais um giro, mesmo que todos os degraus anteriores tenham sido percorridos com toda a cautela.

Outra opção que se apresenta é a de aderir a uma das correntes que se debatem; a escolha pode ser, por um lado, desonesta, como quando simplesmente se relata as conclusões e suas razões de um autor e segue-se em frente, fazendo cara de que nada aconteceu. Esta alternativa possui a vantagem de postizar nossas dúvidas com certeza alheia. Restaria-nos sempre o talião da autoridade, se fôssemos acusados de superficiais. Elevaríamos, na verdade o *argumentum ad verecundiam* a método científico, refugiando-nos em nosso *marco teórico*, como é amiúde apodado. Por outro lado, pode haver a escolha legítima, a que se faz pelo livre convencimento; mas, mesmo tendo já

muito procurado, ainda não deparamo-nos com algo firme o suficiente para tocar nosso espírito e desacoimá-lo definitivamente de dúvidas, talvez mais por deficiência nossa do que de nossas referências. Qualquer que seja o caso, estaremos fechando cedo demais nosso conjunto de possibilidades na compreensão de Platão. Preferimos não restringi-lo sem boas razões.

Não queremos com nossas ilações menosprezar nenhum outro trabalho que tenha tomado as alternativas por nós rechaçadas, desde que realizado com dedicação, paciência e minúcia fantásticas, que reconhecemos não ter e invejamos. Mas nossos estudos não versam sobre a teoria das idéias, e determo-nos no assunto com a devoção que merece seria fugir totalmente aos nossos propósitos. Dentro da prudente demarcação temática que toda pesquisa deve ter, a doutrina das idéias interessa-nos apenas marginalmente, enquanto encontra-se, na *República*, atrelada à explanação sobre o Bem. Deste modo, a análise que se segue abordará a doutrina apenas conjectural e superficialmente, e na medida em que abster-se de nela tocar é prejudicar a explanação sobre o Bem. Afinal, a terceira fundação é aquela na qual o governante, como adiante se verá, tem nele a suprema ciência. Não temos aqui nem mesmo a pretensão de dizer com todas as certezas o que é o Bem, mas, a partir do esboço que formos capazes de traçar, descobrir como é o governo deste filósofo, porque governa melhor e, de outra maneira, porque a filosofia importa para o homem. Pedimos encarecidamente a quem nos prestigia que não se desaponte ao encontrar aqui tratamento tão sumário a uma das questões centrais do pensamento platônico, mantendo sempre vivo na mente que nossos objetivos nunca foram o de tratar aspecto tão elevado de sua filosofia.

Feitas estas considerações, voltemos ao texto. O filósofo é aquele que é apaixonado pelo saber, como os apaixonados pelo vinho, que louvam todos os vinhos, e os apaixonados pelas honrarias, que querem o reconhecimento de todos (*República*, V, 474d-475b). O filósofo é apaixonado não pelas partes do saber, mas pela *totalidade*:

Sócrates – Diz-me então se é assim ou não: se dissemos que alguém está desejoso de alguma coisa, afirmaremos que a deseja na sua totalidade, ou uma parte sim e outra não?

Gláucon – Na totalidade – respondeu.

Sócrates – Porventura não diremos também do filósofo que está desejoso da sabedoria, não de uma parte sim e de outra não, mas da totalidade?

Gláucon – É verdade.” (*República*, V, 475b-c)

Para determinar qual é o objeto deste saber, Gláucon pergunta logo em seguida se o filósofo se assemelha aos amantes de espetáculos musicais e teatrais; se assim fosse, existiriam muitos filósofos (*República*, V, 475c-e). Sócrates diz que estes não são os verdadeiros filósofos, mas meras aparências (475e). O verdadeiro filósofo é o amante da verdade, do que as coisas são em si:

Sócrates – E dir-se-á o mesmo do justo e do injusto, do bom e do mau e de todas as idéias: cada uma, de per si, é uma, mas devido ao fato de aparecerem em combinação com ações, corpos, e umas com as outras, cada uma delas se manifesta em toda a parte e aparenta ser múltipla.

Gláucon – Dizes bem.

Sócrates – É nesse ponto que eu estabeleço a distinção: para um lado os que ainda agora referiste – amadores de espetáculos, amigos das artes e homens de ação – e para outro aqueles de que estamos a tratar, os únicos que com razão podem chamar-se de filósofos.” (*República*, V, 476a-b)

Colocar o filósofo como governante, ou tornar os governantes filósofos, significa dizer, na estrutura da alma, que a maior preocupação da parte racional deve ser com a filosofia. E a filosofia para Platão é o conhecimento e o amor ao que está acima das aparências, ou seja, às idéias.

Desta forma, Platão classifica a ciência dos filósofos como *potência* (*δυναμις*), a faculdade que nos permite fazer algo, tal como a visão nos permite ver e a audição, ouvir (*República*, V, 477c). Cada potência possui seu objeto, e o objeto da ciência dos filósofos, da filosofia, é o conhecimento do ser¹⁸⁰, enquanto o objeto da potência dos não-filósofos, o conhecimento de um misto de ser e não-ser, visto que o não-ser absoluto não pode ser conhecido (*República*, V, 478a-479d). Os amadores de espetáculos são os φιλοδοξος, cabendo-lhes a opinião, a δοξα, em oposição aos φιλοσοφος, aos quais cabe a ciência do ser, a επιστημη.

Outros traços do filósofo são arrolados. Logo no início do livro VI, ele é aqueles capaz de conhecer “aquilo que se mantém sempre do mesmo modo” e não se perdem no “múltiplo e variável” (*República*, VI, 484b). O objeto de seu conhecimento é a “essência que existe sempre, que não se desvirtua por ação e corrupção” (485b). Ademais,

¹⁸⁰ Existe grande polêmica acerca do sentido do verbo ser (*εἶναι*) em grego. Segundo Marques, em Homero pode-se identificar três sentidos fundamentais, quando considerado o aspecto semântico: primeiro, um sentido absoluto ou forte, núcleo original de sentido do verbo, que indica o “fato de estar presente, de possuir realidade efetiva, de existir”; neste sentido, o verbo possui uso existencial. Depois deste sentido, dois outros que são dele derivados, como um “enfraquecimento” deste teor original: o sentido relativo, que corresponde ao uso predicativo do verbo, como verbo de cópula, e o sentido modal, que corresponderia ao uso impessoal do verbo, quando se diz da presença de uma coisa, no sentido de “há algo aqui” no português (1990, p. 56-57). Estes três sentidos, que ademais se confundem como tonalidades do sentido existencial do verbo, foram os sentidos que se firmaram no grego antigo comum (*koine*) (idem, p. 57). Marques aponta que Kahn, em seu livro *The verb “be” in ancient greek*, identificou um outro sentido, não mais semântico, mas sintático, para o verbo, que denominou de veritativo. Este seria o uso do verbo quando confirma ou atesta a verdade de uma proposição, como quando dizemos: “não é?” (idem, p 58). Mas preferimos deixar a filologia para os especialistas. Embora seja polêmica a questão do sentido empregado por Platão para o verbo quando diz que os filósofos conhecem o ser e os filodoxos um misto de ser e não ser¹⁸⁰, entendemos que Platão, na passagem, refere-se ao sentido existencial e veritativo simultaneamente, na medida em que, como veremos adiante, a ciência dos filósofos possui tanto um aspecto *gnoseológico* quanto *ontológico*. Ou seja, os filósofos são aqueles capazes de conhecer a *verdade*, e conhecer a verdade significa conhecer o *ser*, aquilo que existe. Os amantes de espetáculos conhecem aquilo que não existe totalmente e, portanto, é meia-verdade, ou opinião.

possui um espírito superior e é capaz de “contemplar a totalidade do tempo e a totalidade do ser” (486a)¹⁸¹.

O filósofo tem, por fim, como ciência aquela que estuda o mais elevado dos objetos, o Bem (“ἀγαθου ιδεα μεγιστον μαθημα” – *República*, VI, 505a). A explicação do filósofo, do seu objeto e da filosofia passa a ser uma exposição sobre o Bem, e sobre o método para o seu conhecimento.

De imediato, são criticadas as correntes noções de que o Bem confunde-se com o prazer e a sabedoria (*República*, VI, 505b). A primeira noção não pode ser prontamente aceita, porque aqueles que apressam-se a identificar o Bem e o saber não saber explicitar o que seja este saber, terminando por tautologicamente afirmar que é o “saber do bem” (505b). A segunda, também merece ser descartada, já que aqueles que a defendem concordam facilmente que existem prazeres bons e ruins (505c).

Gláucon pede que Sócrates exponha a idéia do Bem como havia feito com as virtudes, ou seja, que apresente sua definição (*República*, VI, 506c-d). Mas Sócrates se recusa, alegando ser incapaz:

“**Sócrates** – Também me bastará a mim, e por completo, meu amigo. Todavia, com receio de não ser capaz, pode o meu zelo desajeitado chegar a causar riso. Mas, meus caros, vamos deixar por agora a questão de saber o que é o bem em

¹⁸¹ A descrição dos filósofos e de sua ciência é interrompida abruptamente por Adimanto que, embora julgue que ninguém poderia de contraditar os argumentos de Sócrates, seria também muito difícil que aceitassem que os filósofos seriam os melhores governantes, e que essa seria a solução para os males da cidade e dos homens (*República*, VI,487b-d). Segue-se longa defesa dos filósofos, mas que será analisada somente quando tratarmos do tirano. Evitamos aqui sua apreciação para centrarmos na caracterização do filósofo e da filosofia.

si; parece-me grandioso demais para, com o impulso que presentemente levamos, poder atingir, por agora, o meu pensamento acerca dele. O que eu quero é expor-vos o que me parece ser o filho do bem e muito semelhante a ele, se tal voz apraz; caso contrário, deixaremos disso.

Gláucon – Diz lá! Para outra vez pagarás a explicação que nos deve acerca do pai.

Sócrates – Tomara que eu a pudesse pagar e vós recebê-la e não como agora, dar-vos só os juros. Recebei, portanto, este juro e este filho do bem em si. Mas tende cuidado em que não vos engane sem querer, entregando-vos contas falsas do juro.” (*República*, VI, 506d-507a)

A explicação que se seguirá, sobre o “filho do Bem” (que acaba por ser indiretamente sobre o próprio Bem) é, de fato, a explicação sobre o objeto de conhecimento da filosofia, ou seja, sobre os diversos níveis do ser. A busca pelo Bem (ou pelo seu “filho”) inicia-se com o estabelecimento de que o ser encontra-se na busca pela unidade do real. Os filodoxos conhecem apenas a multiplicidade, e tomam-na como o ser. Os filósofos buscam a unidade dos muitos, buscam o “em-si” nas coisas plúrimas, ou seja, as idéias:

“**Sócrates** – Que há muitas coisas belas, e muitas coisas boas e outras da mesma espécie, que dizemos que existem e que distinguimos pela linguagem.

Gláucon – Dissemos sim.

Sócrates - E que existe o belo em si, o bom em si, e, do mesmo modo, relativamente a todas as coisas que então postulamos como múltiplas, e, inversamente, postulamos que cada uma corresponde a uma idéia, que é única, e chamamos-lhe a sua essência.” (*República*, VI, 507b)

Para explicar o que quer dizer com tanto, Platão utiliza-se de uma analogia entre a realidade que pode ser captada pelos sentidos e outra que é conhecida apenas por meio do intelecto. Um debate sobre os graus do conhecimento encontra campo expositório privilegiado quando remete-se a conhecimento do mundo sensível, afinal, todos nós estamos mais do que familiarizados com ele. Na falta da linguagem filosófica adequada (só podemos imaginar a dificuldade de Platão em expressar todos os conceitos que tinha em mente sem o amplo vocabulário que hoje temos à nossa disposição), os

objetos, instrumentos e meios do conhecimento são aqueles com os quais quotidianamente lidamos. A pluralidade é a marca do mundo visível; cada coisa possui um sem número de características sensíveis, tem várias partes, cores e tamanhos conforme a distância ou o ângulo do olhar; as coisas sensíveis são plúrimas no tempo, na medida em que são engendradas e se corrompem, se movem e deixam de mover-se. Em cada instante nosso olhar parece revelar-nos objetos distintos e características que não haviam sido percebidas. Mesmo assim, ao olharmos uma árvore que balança ao vento, somos capazes de identificá-la como um único objeto. Ainda que suas folhas caiam, ainda que ela cresça e de modifique, é possível dizer que se tratava da mesma árvore. Mas esta possibilidade advém do intelecto, que nos permite unificar as impressões dos sentidos:

“**Sócrates** – E diremos ainda que aquelas [as coisas belas, as coisas boas, cada coisa individual] são visíveis, mas não inteligíveis, ao passo que as idéias são inteligíveis mas não sensíveis.” (*República*, VI, 507b)

Mas seguindo a analogia, o que nos permite conhecer o mundo sensível é a visão, e o mundo inteligível a inteligência. São as *potências* (*δυναμεις*), faculdades do sujeito cognoscente de acesso à realidade (*República*, VI, 507c). Mas nós não conseguimos enxergar senão na presença da luz, que liga a potência ao objeto:

“**Sócrates** – Por conseguinte, o sentido da visão e a faculdade de ser visto estão ligados por um laço de uma espécie bem mais preciosa do que todos os outros, a menos que a luz seja coisa para desprezar.” (*República*, VI, 508a)

A luz é a *condição* de cognoscibilidade do mundo visível quando brota do Sol, e é *verdade* quando retorna refletida para o sujeito. Mas ela não existe por si só. Advém do Sol, *causa* da cognoscibilidade. A gnosologia tratada na *República* desenvolve-se ao redor desta tríade de elementos, o Sol, luz, visão, e a ela adiciona o objeto, o *ser*, que, no mundo

sensível, é o conjunto das coisas que se apresenta aos sentidos, segundo o seguinte esquema:

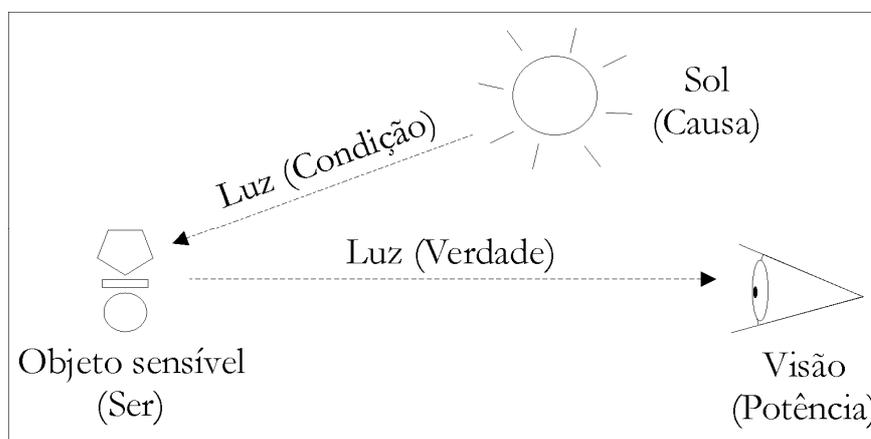


FIGURA 3 – Elementos da gnoseologia do mundo sensível

A mesma ordem de elementos reproduz-se no mundo inteligível. A potência é a nossa inteligência, que permite-nos a captação do ser inteligível, a idéia. A luz no mundo inteligível é a possibilidade de determinação da idéia e a causa de todo o conhecimento, o Bem:

“**Sócrates** – Podes, portanto, dizer que é o sol, que eu considero filho do bem, que o bem gerou à sua semelhança, o qual bem é, no mundo inteligível, em relação à inteligência e ao inteligível, o mesmo que o sol no mundo visível em relação à vista e ao visível.” (*República*, VI, 508b-c)

A preocupação platônica é *gnosiológica*; as idéias são modos de conhecimento do ser ou, para seguirmos a etimologia da palavra, modos de *ver* a realidade. Como acima explicamos, os homens se dividem em filodoxos e filósofos; os primeiros, aqueles que reconhecem apenas a realidade sensível, entendem que as coisas são belas em virtude de suas características físicas e suas possibilidades de conhecimento resumem-se a este aspecto do real. Os segundos, reconhecem tanto a realidade sensível como uma outra

realidade, que pode ser *vista* apenas com a inteligência. E ver as coisas com a inteligência significa, em se tratando do estudo das possibilidades do conhecimento, ser capaz de unificar a experiência sensível num denominador comum, como aquele que permite-nos identificar todas as coisas belas, mas também conhecer este identificador como realidade mais verdadeira e causa da realidade sensível, que Platão, freqüentemente, chama de o “em-si”. Tomando o texto por este ângulo, a idéia é um princípio unificador do real, e a filosofia o método de conhecimento dos níveis do ser.

Mas o pensamento platônico não se esgota como gnosiologia. O sol, assim como o Bem, não é somente a causa do conhecimento dos objetos, mas também a causa de sua existência:

“**Sócrates** – Reconhecerás que o sol proporciona às coisas visíveis, não só, segundo julgo, a faculdade de serem vistas, mas também a sua gênese, crescimento e alimentação, sem que seja ele mesmo a gênese.

Gláucon – Como assim?

Sócrates – Logo, para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder.” (*República*, VI, 509b-c)

Por este outro ponto de vista, a explanação sobre o Bem é *ontologia*, ou seja, uma explicação sobre os níveis do ser. A partir da impressão sensível, o ser é a realidade sensível, enquanto no mundo inteligível o ser são as idéias. Mas Sócrates não reserva tratamento especial para a ontologia como havia feito para a gnosiologia; ele organiza os níveis do conhecimento numa linha, que nos mostrará a interdependência destes dois aspectos:

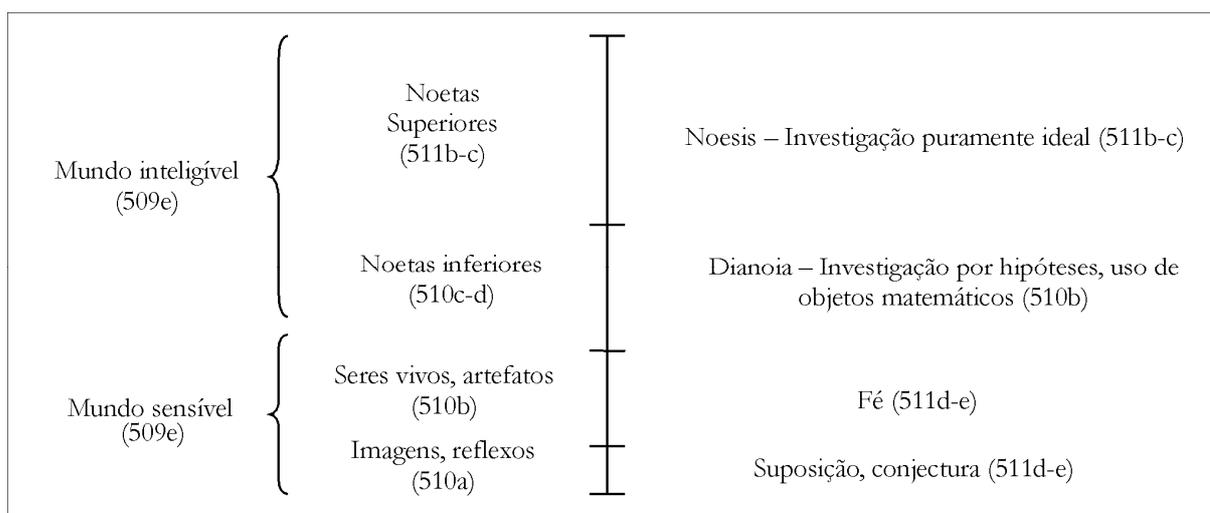


FIGURA 4 - A linha dos níveis do real (*República*, VI, 509e-511e)

O primeiro nível (*eikasía*) é o conhecimento das imagens (*eikones*) dos objetos sensíveis, o nível mais pobre de conhecimento do ser, que é apenas a impressão sensível das coisas.

O segundo estágio (*pistis*) implica uma unificação das diversas impressões sensíveis que advêm de um objeto. O ser e seu conhecimento não são mais apenas a impressão, mas o conhecimento de que todas as impressões possuem sua origem no objeto.

O terceiro estágio (*dianoia*), já no domínio do mundo inteligível, é o nível de conhecimento por hipóteses, não mais de realidades advindas dos sentidos, mas da

inteligência. Ele possui dois aspectos: primeiro, o de lidar com coisas intermediárias, representações das coisas inteligíveis; segundo, o de ser o raciocinar por hipóteses¹⁸².

No primeiro, este nível caracteriza-se pelo abstrair. O geômetra, embora trace um triângulo no papel, sabe que ele é apenas um símbolo do triângulo, e as propriedades matemáticas da figura com a qual lida não são as propriedades do desenho, mas da forma geométrica em si (*República*, VI, 510d-e). Segundo Nettleship, este é o modo de raciocínio de todas as ciências, na medida em que elas se afastam da variabilidade do mundo sensível na busca de propriedades comuns que regem todos os objetos. A *dianoia* trata do conhecimento científico, estabelecendo padrões de regularidade da realidade (1968, p. 250-251).

No segundo, é o raciocinar por hipóteses, mas não no sentido moderno de verdade provisória, que pode ser submetida à confirmação ou à refutação. Hipótese aqui é a verdade que é ponto de apoio de uma investigação regional, mas depende de outra que lhe é superior¹⁸³.

Na síntese destes dois aspectos, a *dianoia* é o conhecer típico das ciências isoladamente consideradas, que explica parte da realidade, mas não encontra fundamento em si mesmo. Parte de padrões de regularidade do real (leis ou princípios na linguagem moderna) que consubstanciam-se em hipóteses (*República*, VI, 511a), que dependem, por

¹⁸² NETTLESHIP, 1968, p. 249.

¹⁸³ NETTLESHIP, 1968, p. 252.

sua vez de um nível ulterior de fundamentação. A ciência do tempo de Platão era a matemática, daí a referência ser sempre a ela e não às outras que hoje conhecemos.

Finalmente, a *noesis* é o conhecimento ideal puro, que não baseia-se em hipóteses, mas serve-se delas até atingir o princípio incondicionado, que não deriva de nenhum outro, do qual todos os outros conhecimentos e seres que lhe são inferiores dependem (*República*, VI, 511b). Trata-se do saber filosófico que unifica e fundamenta todas as ciências.

Feita a descrição dos níveis do ser e do conhecimento, resta ainda determinar o processo progressivo de sua obtenção, ou seja, descrever como o homem alcança cada modalidade do ser (*República*, VII, 514a). Este processo é narrado no célebre mito, que inicia-se com a imaginação de homens amarrados no fundo de uma caverna:

“Sócrates – Depois disto – prossegui eu – imagina a nossa natureza, relativamente à educação ou à sua falta, de acordo com a seguinte experiência. Suponhamos uns homens numa habitação subterrânea em forma de caverna, com uma entrada aberta para a luz que se estende a todo o comprimento dessa gruta. Estão lá dentro desde a infância, algemados de pernas e pescoços, de tal maneira que só lhes é dado permanecer no mesmo lugar e olhar em frente; são incapazes de voltar a cabeça por causa dos grilhões; serve-lhes de iluminação um fogo que se queima ao longe, numa eminência, por detrás deles; entre a fogueira e os prisioneiros há um caminho ascendente, ao longo do qual se construiu um pequeno muro, no gênero dos tapumes que os homens dos “robertos” colocam diante do público, para mostrarem as suas habilidades por cima deles.

Gláucon – Estou a ver – disse ele.

Sócrates – Visiona também ao longo deste muro, homens que transportam toda a espécie de objetos, que o ultrapassam: estatuetas de homens e de animais, de pedra e de madeira, de toda a espécie de lavor; como é natural, dos que os transportam, uns falam, outros seguem calados.

Gláucon – Estranho quadro e estranhos prisioneiros são esses de que tu falas – observou ele.

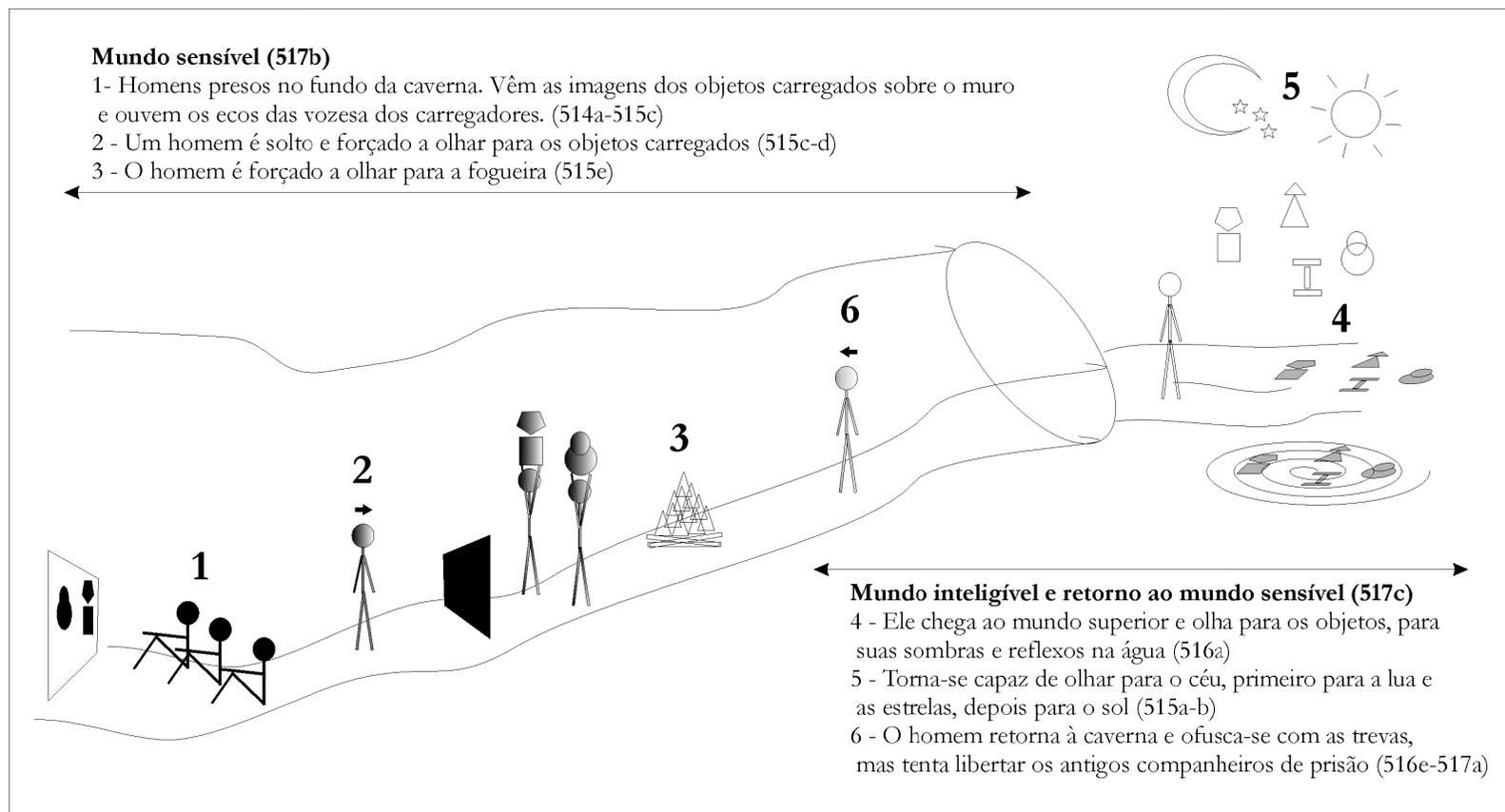


FIGURA 5 – O mito da caverna (*República*, VII, 514a-518b)

Sócrates – Semelhantes a nós – continuei. Em primeiro lugar, pensas que, nestas condições, eles tenham visto, de si mesmo e dos outros, algo mais que as sombras projetadas pelo fogo na parede oposta da caverna?” (*República*, VII, 515b)

As únicas coisas que esses homens viram e ouviram foram as imagens projetadas numa parede pela luz da fogueira, e os ecos das vozes dos carregadores dos objetos. Este é o primeiro estágio de conhecimento do ser; toda a realidade limita-se ao produto imediato dos sentidos, ou seja, é somente *impressão sensível*.

“**Sócrates** – De qualquer modo – afirmei – pessoas nessas condições não pensavam que a realidade fosse senão a sombra dos objetos.

Gláucon – É absolutamente forçoso, ó Sócrates.” (*República*, VII, 515c)

Logo em seguida, o homem é solto por alguém, e é forçado a olhar para os objetos que projetavam suas imagens na parede:

“**Sócrates** – Considera pois – continuei – o que aconteceria se eles fosse soltos das cadeias e curados da sua ignorância, a ver se, regressados à sua natureza, as coisas se passavam desse modo. Logo que alguém soltasse algum deles, e o forçasse a endireitar-se de repente, a voltar o pescoço, a andar e a olhar para a luz, ao fazer tudo isso, sentiria dor, e o deslumbramento impedi-lo-ia de fixar os objetos cujas sombras via outrora. Que julgas tu que ele diria, se alguém lhe afirmasse que até então ele só vira coisas vãs, ao passo que agora estava mais perto da realidade e via de verdade, voltado para objetos mais reais? E se ainda, mostrando-lhe cada um desses objetos que passavam o forçassem com perguntas a dizer o que era? Não te parece que ele se veria em dificuldades e suporia que os objetos vistos outrora eram mais reais que os que agora lhe mostravam?

Gláucon – Muito mais – afirmou.” (*República*, VII, 515c-d)

Temos, então, um segundo estágio de conhecimento, quando o homem que olha para os objetos descobre que as impressões sensíveis não são toda a realidade, mas elas advêm dos objetos. O primeiro estágio é um momento de completa internalidade da alma, que não conhece o mundo externo, pois entende que tudo existe dentro dela mesma como impressão. No segundo momento, a alma projeta-se para fora, e descobre que a realidade situa-se na ligação entre a impressão que guarda dentro de si e a coisa que

provoca a impressão, ou seja, o ser torna-se relação entre aquela e esta, torna-se *representação*.

Mas em seguida, podemos perguntar o que permite esta relação entre coisa e impressão, o que permite que o homem represente dentro de si os objetos. Portanto, ele é forçado a olhar para a fogueira:

“**Sócrates** – Portanto, se alguém o forçasse a olhar para a própria luz, doer-lhe-iam os olhos e voltar-se-ia para buscar refúgio junto dos objetos para os quais podia olhar, e julgaria ainda que estes eram na verdade mais nítidos do que os que lhe mostravam?

Gláucôn – Seria assim – disse ele.” (*República*, VII, 515e)

Quando olha para a fogueira, toma descobre que existe algo, externo a ele, que produz a impressão do objeto, ou melhor, descobre que a relação entre a impressão e o objeto, ou seja, que a representação, não depende dele, mas lhe vem como algo externo que lhe é direcionado.

Mas estamos ainda no nível da sensibilidade, no interior da caverna. O homem, em seguida, é forçado a deixá-la:

“**Sócrates** – E se o arrancassem dali à força e o fizessem subir o caminho rude e íngreme, e não deixassem fugir antes de o arrastarem até à luz do sol, não seria natural que ele se doesse e se agastasse, por ser assim arrastado, e, depois de chegar à luz, com os olhos deslumbrados, nem sequer pudesse ver nada daquilo que agora dizemos serem os verdadeiros objetos?

Gláucôn – Não poderia, de fato, pelo menos de repente.

Sócrates – Precisava de se habituar, julgo eu, se quisesse ver o mundo superior. Em primeiro lugar, olharia mais facilmente para as sombras, depois disso, para as imagens dos homens e dos outros objetos, refletidas na água, e, por último, para os próprios objetos. A partir de então, seria capaz de contemplar o que há no céu, e o próprio céu, durante a noite, olhando para a luz das estrelas e da lua, mais facilmente do que se fosse o sol e o seu brilho de dia.

Gláucôn – Pois não!” (*República*, VII, 515e-516b)

Novamente, num contínuo caminhar rumo ao ser, descobre que a representação que lhe advém dos sentidos é condicionada por outra realidade. Os objetos que perfilavam-se no fundo da caverna não existem senão como causados pelos verdadeiros objetos inteligíveis.

Este é o terceiro estágio do conhecimento, quando o homem percebe que as impressões sensíveis e as representações dos objetos só são possíveis em virtude de sua inteligência; as coisas sensíveis moram fora do homem, mas são causadas pela realidade inteligível. O conhecimento do mundo inteligível também perfila-se em dois momentos: primeiro, o homem vê apenas as imagens e os reflexos das idéias, e aquela parece-lhe ser a única realidade inteligível. Este é o momento em que se apercebe de que os objetos sensíveis estão em relação com uma realidade inteligível, mas ainda não sabe que a realidade inteligível é mais verdadeira.

Estas imagens são o enfeixamento do fluxo do real numa determinação pensável. A pluralidade infinita de entes deriva da infinita possibilidade de determinações. Neste nível, a experiência sensível é organizada, estruturada segundo os ditames da razão, e o ser é somente enquanto uma certa determinação. A metafísica platônica é, nesse momento, a explicação do que são os entes ou do ser de cada ente enquanto derivados dos sentidos. Ora, os sentidos só me dizem algo se eu posso organizá-los numa série classificatória, numa estrutura do mundo sensível pensável. Essa é a primeira noção da forma, ou idéia, quando se diz “a idéia de árvore”. “A árvore” não existe em lugar algum, mas um conjunto de impressões sensíveis pela razão é determinado como se, para seguir a metáfora heraclitiana, a razão conseguisse arremessar-se no rio e dele tomar um

apanhado. A idéia é a memorização de impressões sensíveis que, por natureza, são fugazes. A impressão sensível é aquilo que se foi, que acabou de passar pois flui, mas existe em mim retida como o ser. Este momento pode ser analogicamente chamado de *impressão inteligível*.

Em seguida, como quarto estágio, ele vê que os objetos inteligíveis são causa dos objetos sensíveis, ou seja, são o próprio ser. Dá-se conta de que aquela externalidade dos sentidos somente é como idéia ou forma. Assim, a metafísica platônica passa a ser uma teoria não mais de uma ou outra apreensão do fluxo sensível, mas da apreensibilidade do real. Agora, não mais interessa à razão a apreensão de uma árvore que ‘participa’ da idéia de árvore ou, em termos mais amplos, que aquele ente sensível somente é enquanto determinação de um ente que lhe é superior. Interessa compreender este universo não derivado dos sentidos, mas logicamente anterior. Se antes cada ente produzia na razão a idéia do ente geral, agora ela percebe que é este ente superior que merece ser estudado, ou, na linguagem platônica, o ente ‘em-si’. Este momento é o descobrir da dimensão do real que é puramente inteligível, ou seja, da *representação inteligível*.

Mas, da mesma maneira que no mundo sensível, ainda resta ao homem perguntar-se como ele é capaz de relacionar a idéia como determinação e a idéia enquanto verdadeiro objeto. Assim, ele olha para o Sol:

Sócrates – Finalmente, julgo eu, seria capaz de olhar para o sol e de o contemplar, não já a sua imagem na água ou em qualquer sítio, mas a ele mesmo, no seu lugar.

Gláucon – Necessariamente.

Sócrates – Depois já compreenderia, acerca do sol, que é ele que causa as estações e os anos e que tudo dirige no mundo visível, e que é o responsável por tudo aquilo de que ele viam um arremedo.” (*República*, VII, 516b-c)

“**Sócrates** – Imagina ainda o seguinte – prossegui eu. Se um homem nessas condições descesse de novo para o seu antigo posto, não teria os olhos cheios de trevas, ao regressar subitamente da luz do sol?”

Gláucon – Com certeza.

Sócrates – E se lhe fosse necessário julgar daquelas sombras em competição com os que tinham estado sempre prisioneiros, no período em que ainda estava ofuscado, antes de adaptar a vista – e o tempo de se habituar não seria pouco – acaso não causaria o riso, e não diriam dele que, por ter subido ao mundo superior, estragara a vista, e que não valia a pena tentar a ascensão? E a quem tentasse soltá-los e conduzi-los até cima, se pudessem agarrá-lo e matá-lo, não o matariam?

Gláucon – Matariam sem dúvida – confirmou ele.” (*República*, VII, 516e-517a)

Ora, se primeiramente o ser se mostrava como a apreensão da realidade nas imagens das idéias, num segundo momento, como a idéia, o ser encontra-se, por conseguinte, na abolição da separação determinação e idéia. Ou seja, o real se mostrara como realidade externa que é apreendida pela razão, sendo esta apenas o apreensor daquela; mas como a razão apreende o sensível enquanto determinação, o real passara a ser a própria idéia que o toma dentro de seus contornos, e a razão o lugar onde perfilam todas as idéias. Agora, a cisão entre o sensível e o inteligível mostra-se como aparente, já que cada ente somente é enquanto ente ideal, ou seja, o ente é o que é pensado, e o real, o pensável. As interpretações de um Platão dualista, que cinde o real na ‘falsidade sensível’ e na ‘verdade das idéias’, ou de um Platão imanentista, que ‘colocaria’ as idéias como moradoras do interior de cada ente, advêm da incompreensão deste último passo. A razão é a causa do real; tudo o que é somente o é na medida em que é causado pela razão:

“**Sócrates** – Meu caro Gláucon, este quadro – prossegui eu – deve agora aplicar-se a tudo quanto dissemos anteriormente, comparando o mundo visível através dos olhos à caverna da prisão, e a luz da fogueira que lá existia à força do sol. Quanto à subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma ao mundo inteligível, não iludirás a minha expectativa, já que é teu desejo conhecê-la. O Deus sabe se ela é verdadeira. Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a idéia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da

inteligência, e que é preciso vê-la para ser sensato na vida particular e pública.”
(*República*, VII, 517a-c)

Podemos unificar a explicação sobre o Bem e os níveis do real com sua progressiva descoberta no mito da caverna, segundo a figura abaixo:

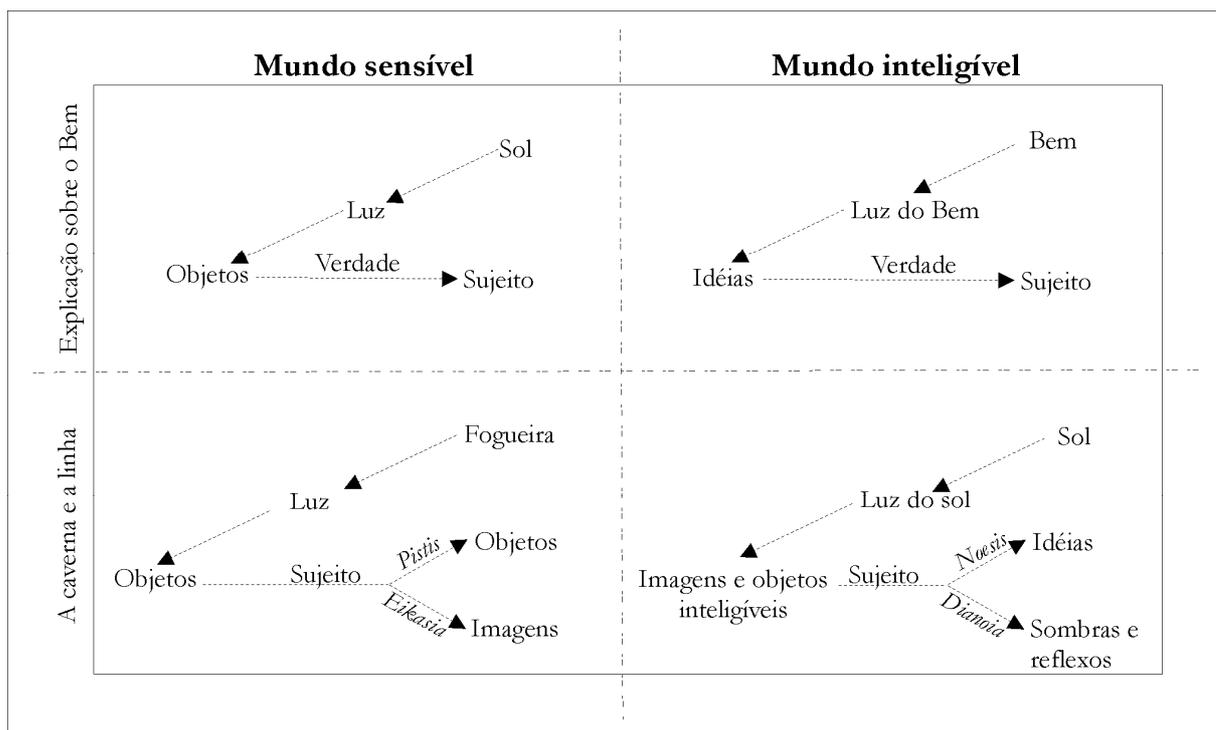


FIGURA 6 – Quadro sinótico – Bem, linha e caverna
Fonte: PIETTRE, 1996, p. 40, com alterações nossas

Portanto, a filosofia platônica é *Lógica*, ou seja, ciência de todo o pensar e, enquanto tal, ciência de todo o real, visto que é a descrição do caminho para a descoberta do Bem, a razão que é causa de tudo. A lógica platônica possui dois aspectos ou duas facetas que se relacionam na explicação do ser: é tanto *Ontologia*, na medida em que nos fornece as causas do ser, de todo o ser, seja ele sensível ou inteligível, quanto *Gnosiologia*, pois demonstra como é possível a apreensão do ser pela razão. Mas o ser é somente o que é pensado, fórmula pela qual o fluxo do real concilia-se com a exigência da totalidade do

ser. Se o real somente é enquanto lógico, causado pela razão, esta somente conhece este real¹⁸⁴.

Mas se a filosofia platônica é Lógica, ela justifica-se a partir homem concreto no qual reside a razão. Ela possui seu momento razão abstrata, de puro *logos* impessoal, na figura do Bem, mas personifica-se no demiurgo, a razão do criador do mundo. A nós é reservado o conhecimento da razão universal, pela nossa faculdade “pessoal” da razão, e isso é mostrado na caverna por meio da narrativa de um homem que perfaz todo o caminho lógico na descoberta do Bem. Aliás, os demais mitos da *República* são alegorias pessoais, são jornadas de um homem. Lembremos que Gíges é quem se corrompe, e esta passagem não foi escrita como uma teoria da corrupção em geral. Lembremos que Er é quem ressuscita, no lugar de uma simples descrição de nossos destinos ultraterrenos. A personificação é um convite a colocarmo-nos no lugar dos protagonistas destas aventuras. Quem sai da caverna não é a razão universal, mas cada um de nós rumo à sua descoberta.

Portanto, a preocupação central de todo o platonismo é o homem, sua vida e sua felicidade. Se Kant narrasse seu célebre despertar do sono dogmático e Platão pudesse acompanhar-lhe no périplo de seus raciocínios, ele talvez se voltasse para o pensador alemão, num hipotético encontro, e lhe dissesse: “Tu és mais feliz agora?” O pensamento de Platão fundamenta-se naquela lógica antes referida, mas justifica-se como *Ética*. Ou seja, todo o périplo do homem na descoberta da própria racionalidade somente encontra

¹⁸⁴ Esta contradição entre ser e conhecer na qual a razão conhece somente aquilo a que dá causa, parece, por um lado, não ter levado Platão a desenvolver uma filosofia voltada somente para o sujeito apartado de seus objetos, à moda da crítica kantiana às possibilidades do conhecer. Pelo contrário, é a filosofia do mundo lógico, totalmente pensável e acessível ao homem.

seu sentido se a descoberta lhe proporcionar as condições de projetar seus destinos e seu futuro numa nova sociedade. Daí o espírito missionário do homem que volta à caverna e busca libertar seus antigos companheiros de prisão. Conhecer o Bem significa ser capaz de conhecer e estruturar a realidade, e reformulá-la segundo o projeto que a partir do Bem pode ser confeccionado. Nos ensina Vaz:

“Ora, o conhecimento da *ordem* implica o conhecimento do *Bem*, do qual deriva, e o conhecimento das *realidades* a serem ordenadas; realidades estruturalmente complexas nas quais o *bem* deverá residir justamente na unidade ordenada das partes e o *mal* nas multiplicidade desordenada. A *ordem* irá assegurar assim a unidade das partes na constituição do *todo*, consistindo, pois, a ordem em cumprir cada uma das partes o que lhe é próprio (*ta eantou prattein*), de sorte que no *todo* assim ordenado possa transluzir a presença do *Bem*. A experiência mostra, por outro lado, que o lugar antropológico da *justiça* é a *praxis* individual e social. Na *praxis* que procede da *ordem* reinante no indivíduo e na cidade, a *justiça* estará pois necessariamente presente. Por sua vez, no *todo* individual e social devidamente ordenado resplandecerá sua excelência ou *arete*, em uma palavra, seu *bem*, estruturado segundo a ordem das partes e obedecendo, portanto, à regência da *justiça*, *arete* ordenadora por definição. Tal a ordem das razões que guia o discurso platônico na *República* e na qual está delineado o primeiro modelo de pensamento ético que a história nos oferece.” (VAZ, 1999, v. 4, p. 101)

Em Platão o Bem transcende o homem, não lhe pertence como algo que é próprio, mas como algo que pode ser conhecido e, a partir deste conhecimento, informar-lhe as razões de condução da própria vida. Ainda que a casa da razão seja o homem, a razão em si ultrapassa os limites da existência finita do indivíduo, e a descoberta do Bem é, ao mesmo tempo, a descoberta de uma realidade que supera as contingências da existência terrena, e mostra-se para o homem como eterna.

A Ética platônica encontra seu fundamento no reconhecimento da contraditoriedade do homem, que é, ao mesmo tempo, finito no tempo e no espaço, mas

infinito enquanto ser racional, e na descoberta da transcendência por meio de nossa razão¹⁸⁵. Colocar a descoberta da transcendência como base da filosofia e como fundamento da Ética significa libertar-se de todo o relativismo, do esvaziamento de todos os valores operado pelos sofistas (antigos e contemporâneos), e alçar a humanidade à busca pela superação da insegurança da contingência e da fragilidade, enquanto renunciar a esta faceta humana significa estar à mercê do arbítrio do instinto e dos desmandos dos mais fortes, como nos ensina Diniz¹⁸⁶.

O homem tem na filosofia seu labor mais precioso, pois ela é o caminho para a descoberta da transcendência enquanto o homem é participante da razão universal. Perceber-se como ser localizado na tensão entre a contingência da vida e transcendência da alma é a meta de todo o filosofar¹⁸⁷, e descobrir-se nestes termos significa renovar o conhece-te a ti mesmo délfico-socrático como *consciência*. Definimos para nossos propósitos consciência como o saber reflexivo do homem que se vê como ser que transcende o aqui e o agora, portanto como eterno e infinito, mas como ser corpóreo efêmero e limitado no tempo. Desta forma, a consciência é a própria virtude da justiça, já

¹⁸⁵ “Na verdade, a antropologia platônica apresenta uma unidade que resulta na síntese dinâmica de temas, cuja oposição se concilia do ponto de vista de uma realidade transcendente à qual o homem se ordena pelo movimento profundo e essencial de todo o seu ser: a realidade das idéias. É essa ordenação transcendente que explica, no homem, a polaridade constitutiva da vida da “alma” (*psyche*) em sua condição terrena.” (VAZ, 1998, v.1, p. 36)

¹⁸⁶ “Simplificando, digamos que a eliminação do conceito de transcendência da pessoa humana como fundamento de todo sistema ético fez desaparecer a segurança nas relações humanas. Tudo é relativo, qualquer tentativa de julgamento moral esbarra no interesse do mais forte, do mais hábil. Deparamo-nos com a sofística antes da vinda de Sócrates. A justificativa do horror torna-se um produto de empulhação.” (DINIZ, 2001)

¹⁸⁷ “Na verdade, a antropologia platônica apresenta uma unidade que resulta da síntese dinâmica de temas, cuja oposição se concilia do ponto de vista de uma realidade transcendente à qual o homem se ordena pelo movimento profundo e essencial de todo o seu ser: a realidade das Idéias. É essa ordenação (continua na próxima página)

que ela permite ao homem conhecer a idéia, ou seja, projetar o futuro, mas consagra como requisitos da idéia de justiça ainda não formulada a articulação da liberdade enquanto autonomia, e a igualdade, enquanto todos somos seres racionais.

As condições para a formulação da idéia de justiça parecem esboçadas no conceito de consciência, que no aspecto individual mostra-se ao homem como *liberdade de autonomia*, o reconhecimento de que se é senhor dos próprios destinos pois se é infinitamente capaz de determiná-los¹⁸⁸, e no aspecto social como *igualdade*, o reconhecimento de que o outro possui, enquanto ser corpóreo efêmero, uma dimensão que ultrapassa a existência terrena. A idéia de justiça é o projeto a ser formulado; a liberdade e a igualdade são as balizas de formulação deste projeto, portanto, os limites que fixam a idéia de justiça.

O elenco das disciplinas destinadas a formar o filósofo, listadas no restante do livro VII, destina-se a proporcionar a obtenção desta consciência, como um contínuo despregar-se da aparência das coisas em direção à própria racionalidade.

transcendente que explica, no homem, a polaridade constitutiva da vida da alma (*psyche*) em sua condição terrena.” (VAZ, 1998, v. 1, p. 36)

¹⁸⁸ Como nos ensina Vaz: “A célebre alegoria da Caverna, no início do livro VII, de intenção declaradamente *pedagógica*, pode ser interpretada igualmente como uma parábola do caminho da liberdade. Os prisioneiros do fundo da Caverna, discutindo sobre as sombras que vêm passar diante de si vivem, na verdade, a ficção do livre-arbítrio, do oscilar daqui e dali entre objetos *irreais*. O prisioneiro libertado avança através de objetos *reais*, pelo exercício da liberdade de escolha, orientada pelo *mais real*, isto é, pelos *melhor*. Finalmente, a liberdade atinge o ápice de seu itinerário quando o prisioneiro libertado pode contemplar o Sol, imagem do Bem em si, *real realíssimo*. É, então, plenamente liberdade de autonomia.” (1999, v. 4, p. 107-108, nota 41)

7) DO FILÓSOFO AO TIRANO

“Hoje o nosso presente histórico possui a dimensão trágica de uma sociedade que pode se auto-extermiar. A tecnologia possibilitou formas de destruição jamais imaginadas. Ao mesmo tempo, seu poderio, suas possibilidades quase infinitas da solução dos males que nos afligem ao longo da história, da fome, da peste, nunca estiveram tão ao seu alcance... ao alcance dos cientistas de boa vontade. Mas estamos em meio à busca de soluções ou ainda assistimos ao esforço irracional de uma sociedade que teima em manter privilégios peremptos, loucura suicida de Estados que ignoram o aspecto vital para a sobrevivência física de seus povos: a noção de sua complementariedade, a certeza de que o Planeta oferece recursos para todos os habitantes, que um ato de covardia contra o menor dos seres humanos significa um ato dirigido contra si próprio.”

Arthur José Almeida Diniz¹⁸⁹

A cidade dos filósofos, ao construir-se sobre as cidades de Sócrates e de Gláucon, incorpora ao repertório da Ética grega a *consciência da transcendência*. O homem projeta seu futuro na medida em que é consciente de sua liberdade e da igualdade do outro, ou seja, enquanto é capaz de pensar a própria liberdade. Neste capítulo que antecede às nossas conclusões, analisaremos o trecho no qual os resultados alcançados na construção da cidade dos filósofos são submetidos à demonstração em contrário. Analisaremos aqui a seqüência lógica de corrupção do filósofo em tirano, ou seja, os momentos nos quais vislumbra-se a perda da consciência da transcendência, e, portanto, deixa-se de reconhecer a própria liberdade e a igualdade do outro.

¹⁸⁹ DINIZ, 1985/1986, p. 48.

7.1) Perspectivas de leitura do trecho

Antes de adentrarmos-nos na sintetização do texto, faremos algumas considerações gerais sobre nossas perspectivas de leitura.

Primeiro, não se pode esquecer que o debate encaixa-se na longa resposta ao desafio apresentado por Gláucon e Adimanto no livro II. O livro VIII da *República* inicia-se com a retomada do argumento interrompido em *República*, V, 449a-b:

“**Sócrates** – Dizes bem. Mas, uma vez que levamos a bom termo esta questão, vamos recordar em que ponto nos desviamos do caminho para chegarmos aqui, a fim de voltarmos a seguir pelo mesmo.

Gláucon – Não é difícil. De fato, depois de teres tratado da cidade em termos aproximadamente iguais aos presentes, dizias que terias na conta de boa uma cidade tal como a que nessa ocasião descrevias, bem como um homem que se lhe assemelhasse, apesar de, ao que parece, seres capaz de nos falar de uma cidade e de um homem ainda mais belos. Mas, se esta cidade era perfeita, as outras, dizias tu, eram defeituosas. Das restantes formas de governo, afirmavas, se bem me recordo, que havia quatro espécies, sobre as quais valia a pena examinar e considerar os seus defeitos, bem como dos indivíduos semelhantes a elas, a fim de que, depois de os ter observado a todos e chegado a acordo sobre qual era o homem melhor, e qual o pior, possamos descortinar se o melhor é o mais feliz, e o pior o mais desgraçado, ou se é de outro modo. E, quando eu perguntava quais eram essas quatro constituições a que te referias, nesse momento Polemarco e Adimanto interromperam-me, e assim é que tu encetaste essa discussão e chegaste a este ponto.” (*República*, VIII, 543c-522b)

A discussão trava-se dentro de seu motor original, a pergunta sobre quem vive melhor, o justo ou o injusto, mas se assomam a este problema todas as conquistas que se interpuseram entre sua colocação no livro I e os desenvolvimentos até a altura presente do texto.

Segundo, pensando-se na indissociável relação grega entre indivíduo e comunidade, a pergunta deve ser compreendida no seu duplo aspecto, tanto de se indagar sobre qual pessoa possui a melhor vida, a justa ou a injusta, como sobre em qual

comunidade se vive melhor. Platão segue na exposição a mesma lógica de toda a obra, de se olhar para a cidade como um indivíduo ampliado.

Terceiro, se a *República* até então analisava como elevar o homem até o superior patamar, a análise agora passa a ser a da decadência da alma até a maior das profundezas¹⁹⁰. Mas ela não é uma descrição histórica, baseada na verificação empírica dos acontecimentos, mas *lógica*, fruto da análise dos próprios mecanismos internos do homem¹⁹¹.

Ou seja, não é relevante para o estudo deste trecho da *República* se as cidades gregas transformaram-se da maneira descrita por Platão¹⁹². Devemos, portanto, para compreender o texto, deixar de considerar qualquer perspectiva socio-política de análise, e concentrarmo-nos no que pretende ser a descrição de tipos políticos e psíquicos

190 “We may say that Books II to VII of the *Republic* put before us a logical picture of the rise of the human soul to what Plato conceived to be its highest capabilities, while Books VIII e IX give a similar picture of the fall of the human soul to what seemed to him the lowest point consistent with its remaining human at all. The first of these pictures shows us how man may rise to a level where he is very closely akin to the divine nature, the second shows us how he may fall to a point where he is almost on a level with the brute.” (NETTLESHIP, 1968, p. 294)

191 “We called the first a logical picture because Plato, in describing a perfect state, or certain stages in the process of forming a perfect state, writes throughout as if one stage of that process succeeded another in an historical order; whereas we know all the time that the process is absolutely unhistorical, and that he does not mean that any state has grown up in this way. The real order of the development he describes is a purely logical order, based on his psychological analysis of the main elements in a perfectly developed society.” (NETTLESHIP, p. 294-295)

192 Nesse sentido, a primeira crítica feita à forma de transformação dos governos talvez tenha sido a de Aristóteles. O estagirita dá ao trecho em comento, na *Política* (1316a-b), um caráter totalmente histórico, ajuntando diversos exemplos de cidades gregas nas quais a ordem de transformação de Platão não se verificou (se teria passado de uma oligarquia direto para a tirania, ou de uma tirania a outra). Entretanto, pelos motivos apresentados, preferimos concordar com o mestre e não com o discípulo, entendendo que a referência platônica é distinta da criticada por Aristóteles.

fundamentais¹⁹³. Se Platão toma uma ou outra cidade de seu tempo, o faz com intenção meramente ilustrativa, como nos deixa claro desde logo:

“Gláucon – Ora pois, eu cá por mim desejo saber quais são essas quatro formas de governo a que te referias.

Sócrates – Não será difícil saberes. Aquelas a que me refiro tem nome, a saber: o governo, tão elogiado por muita gente, de Creta e da Lacedemônia; a segunda, é também elogiada em segundo lugar, a chamada oligarquia, que é um estado repleto de males sem conta; a seguir vem aquela que lhe é oposta, a democracia; e a altaneira tirania, antagônica a todas estas, que é a quarta e última das enfermidades do Estado. Ou sabes de alguma outra forma de governo que se situe numa classe bem distinta? Pois as monarquias hereditárias ou adquiridas e outras formas de governo da mesma espécie ficam mais ou menos entre umas e outras, e não se encontrarão menos entre os bárbaros do que entre os gregos.

Gláucon – Realmente diz-se que há muitas formas, e esquisitas.

Sócrates – Sabes então que é forçoso que haja tantas espécies de caracteres de homens como de formas de governo? Ou julgas que elas nasceram do carvalho e da rocha, e não dos costumes civis, que arrastam tudo para o lado para que pendem?” (*República*, VIII, 544b-e)

O objetivo deste trecho que trata da queda, assim como dos demais livros que tratam da subida, não é o de fornecer um roteiro de análise política; Platão, na verdade, quer mostrar quais os mecanismos que permitem ao homem se elevar e decair. Podemos dizer, utilizando-nos de uma linguagem moderna, que Platão não fez na *República* nem Ciência Política, nem Sociologia ou História.¹⁹⁴ Sua preocupação assemelha-se a uma antecipação da filosofia da história. Se a filosofia surgiu mostrando-nos como pode ser a

¹⁹³ Comenta CROISSET: “C’est en moraliste et en psychologue qu’il traite son sujet, nullement em historien. Un historien, ayant à décrire et à juger des régimes politiques quels qu’ils soient, se préoccuperait naturellement de les situer dans leur milieu, de se représenter leurs conditions d’existence. [...] Bien différente est la conception de Platon. Prenant pour point de départ le régime idéal de sa propre cité, il admet en principe que tous les autres gouvernements sont d’autant moins bons qu’ils s’éloignent davantage de ce type excellent.” (CROISSET, 1946, p. 238-239)

¹⁹⁴ Assim comenta Nettleship: “The question he puts before himself is this: The human soul being as we have described it, and having in it a certain capacity for evil as well as for good, what would it come to, and through what stages would it pass if its capacity for evil were realized gradually but without abatement? [...] These books therefore put before us an ideal history of evil, as the previous put before us an ideal history of good.” (NETTLESHIP, 1968, p. 295)

natureza plástica à razão, se a sofística e Sócrates nos mostraram como o mundo cultural, principalmente nos seu aspecto ético pode ser submetido às exigências do *logos*, Platão aplica a razão não somente à geração e corrupção da natureza, mas também à geração e corrupção do homem enquanto cultura e alma; aplica a razão ao mundo humano no seu desenrolar no tempo e pretende descobrir as regras desse desenrolar¹⁹⁵.

Feitas estas considerações, podemos passar à análise do texto.

7.2) As formas de governo e a corrupção do homem

Sócrates começa o debate sobre a corrupção do homem e da sociedade elencando cinco formas de governo, da melhor, a cidade dos filósofos, aqui chamada de aristocracia ou de realza¹⁹⁶ (*República*, VIII, 543d-544e), até a pior:

“**Sócrates** – Não será difícil saberes. Aquelas a que me refiro têm nome, a saber: a constituição, tão elogiada por muita gente, de Creta, e da Lacedemônia; a segunda, é também elogiada em segundo lugar, a chamada oligarquia, que é um estado repleto de males sem conta; a seguir vem aquela que lhe é oposta, a democracia; e a altaneira tirania, antagônica a todas estas, que é a quarta e

¹⁹⁵ Como preleciona NETTLESHIP: “A philosophy of history implies that the historian can see certain laws or principles of which human history exhibits the working. Plato has taken certain inherent tendencies of human nature, and interprets Greek history in the light of them; not that the tendencies he describes were actually working alone, so that historically events could exactly correspond to his description, but that wherever he looks in Greek society he sees symptoms of them working underneath.” (NETTLESHIP, 1968, p. 299)

¹⁹⁶ Realza é aqui adotada como sinônimo de aristocracia no seu sentido etimológico original de poder ou governo dos melhores (de *αριστος*, “excelente, o melhor”, superlativo de *αγαθος*, “bom” (PEREIRA, 1998, p. 82) e *κρατω*, “ser forte, poderoso”, “mandar, dominar, dar ordens”, de *κρατος*, “força, robustez, solidez, vigor”, “domínio, poderio, império” (PEREIRA, 1998, p. 332)). Não há no termo platônico nenhuma remissão ao que hodiernamente entendemos pela palavra, como forma nobiliárquica de governo. Ensina-nos CROISSET: “Au régime idéal il donne le nom d’aristocratie ou de royauté, ce dernier terme n’impliquant pour lui ni l’idée de monarchie ni celle d’hérédité dynastique.” (CROISSET, 1946, p. 237)

última enfermidade do Estado. Ou sabes de alguma outra forma de governo que se situe numa classe bem distinta? Pois as monarquias hereditárias ou adquiridas e outras formas de governo da mesma espécie ficam mais ou menos entre umas e outras, e não se encontrarão menos entre os bárbaros do que entre os gregos.” (*República*, VIII, 544c-d)

Da mesma maneira que as formas de governo são cinco, são tantas as formas de alma, e a descrição é também a dos cinco tipos de homens (*República*, VIII, 544e).

Como a exposição encontra-se entrecortada ao longo do texto, abandonaremos a análise seqüencial dos argumentos, em nome da sistematicidade. Para tanto, serviremo-nos da estrutura da alma por nós acima analisada, e veremos a progressiva corrupção do homem em relação à organização de suas partes. Para tanto, seguiremos o esquema abaixo:

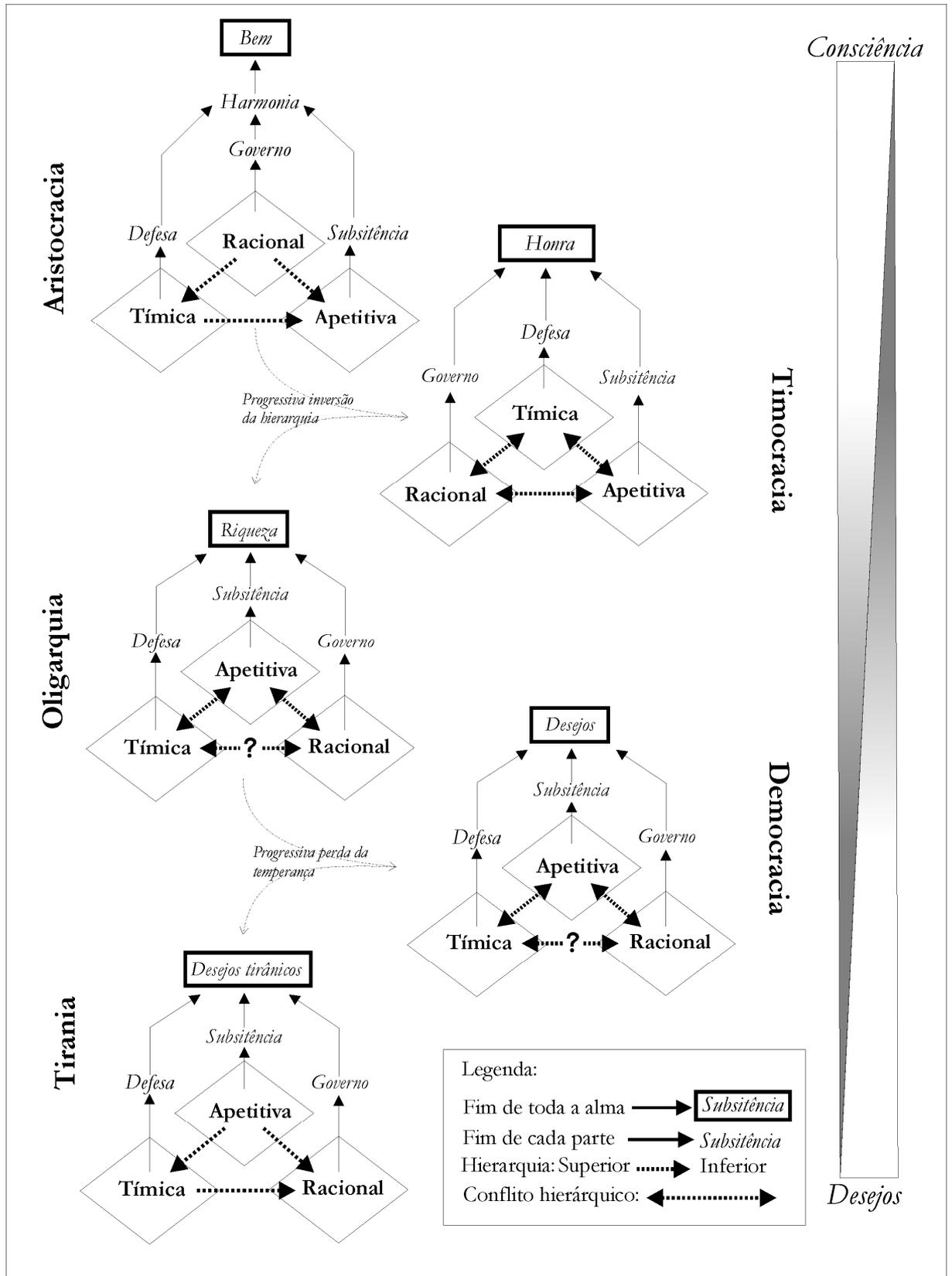


FIGURA 7 - As formas de governo e a corrupção do homem

O esquema acima é uma simplificação de todo o trecho em análise, como ademais, são todas as apresentações gráficas. Quando descrevemos anteriormente a estrutura da alma, referimo-nos a um equilíbrio dinâmico entre suas partes, que o papel não permite-nos representar perfeitamente. Aqui, a corrupção é um movimento, e o nosso esquema é álbum de fotografias das paragens mais importantes. Seguindo a célebre metáfora do *Fedro*, nosso esquema está para o movimento de corrupção assim como as pinturas para as paisagens¹⁹⁷; não consegue reproduzir a vivacidade do olhar presente, mas não deixa de relatar o mínimo necessário.

Desta forma, passaremos em revista os trechos que permitiram-nos a esquematização, lembrando que o primeiro estágio já foi suficientemente descrito no capítulo anterior. Descreveremos, assim, as características de cada cidade e as causas de seu surgimento; ao final da seção, abordaremos o que parece-nos ser o denominador comum de todo o movimento de corrupção, seu eixo de sustentação.

A timocracia¹⁹⁸ (ou timarquia) é a primeira forma de governo que segue-se à aristocracia. Ela caracteriza-se pelo governo do homem que aprecia “vencer e ser honrado” e tem “gosto pelas honrarias” (*República*, VIII, 545a-b).

Ela é o tipo de governo intermediário entre a aristocracia e a oligarquia, apresentando características de uma e de outra. Da primeira, aproxima-se:

¹⁹⁷ *Fedro*,

¹⁹⁸ Do grego τιμη, “honra” (PEREIRA, 1998, p. 547)

“**Sócrates** – Pela veneração dos chefes, pela aversão da classe dos guerreiros pela agricultura, artes manuais e restantes formas de obter lucro, pela realização de refeições em comum e pela preocupação com a ginástica e o treino de guerra, por todas estas características, acaso não imitará a forma de governo anterior?”

Gláucon – Imita.” (*República*, VIII, 547d)

Da segunda, pelo amor às riquezas:

“**Sócrates** - Homens dessa espécie [timocráticos] serão cobiçosos de riquezas como os que vivem no regime oligárquico, adoradores apaixonados do ouro e da prata, a ocultas, pois são possuidores de celeiros e de terrenos particulares, onde os colocam para os manterem escondidos, e bem assim de casas que os abriguem de todos os lados, verdadeiros ninhos privados, dentro dos quais desbaratarão grandes somas com mulheres e com que mais lhes apetecer.

Gláucon – É inteiramente verdade.” (*República*, VIII, 548a-b)

Mas a timocracia e o homem timocrático possuem seus traços específicos:

“**Sócrates** – E pelo receio em elevar os sábios às magistraturas, uma vez que já não dispõe de homens simples e inquebrantáveis desse estofa, mas sim de ânimos dúbios, a tendência para os espíritos exaltados e simples, nascidos mais para a guerra do que para a paz, o apreço pelos dolos e expedientes que lhes são próprios, o passar sempre o tempo em combate, não serão, nas suas linhas gerais, os seus caracteres específicos?”

Gláucon – São.” (*República*, VIII, 547e-548a)

Sócrates vagamente explica como que da aristocracia pode surgir a timocracia, visto que tudo o que nasce está sujeito à corrupção (*República*, VIII, 546a). Em seguida, determina que o período de duração de cada forma de governo segue uma proporção determinada, segundo uma obscura relação matemática (546b-c). Mas a aristocracia se corrompe a partir da violação da *harmonia*, e alguns homens passam a perseguir o lucro e as riquezas com mais força do que o necessário (547b). Os outros que mantiveram-se fiéis às antigas atribuições disputam com os amotinados, o que resulta em guerra civil (547b). A guerra termina pelo acordo dos combatentes, que resolvem partilhar as riquezas da cidade (547c).

O homem timocrático surge da disputa entre aquela parte mais elevada da alma, a racional (representada acima por aqueles que mantiveram-se presos ao seu papel), e a parte apetitiva (acima, os amotinados). Quando ainda menino, vê-se insatisfeito com seu pai, que não toma parte nas riquezas da cidade. Imaginamos que este pai é um dos guardiões, já que o estágio anterior à timocracia é o aristocrático. Ele percebe o menino cada vez mais desejoso de riquezas, e incentiva sua parte racional a tomar o controle, mas as más influências fazem com que cresçam mais e mais os desejos e paixões (*República*, VIII, 550a-b). Puxado pelos dois lados, o menino entrega o governo de si mesmo àquela parte que se põe entre as duas, a parte tímica, e torna-se “homem orgulhoso e amigo de honrarias.” (550b).

O homem timocrático caracteriza-se, em suma, pelo domínio do elemento tímico da alma, causado pela disputa entre as partes racional e apetitiva. A parte apetitiva inicia seu engrandecimento, mas seu domínio é refreado pela razão, que tenta manter a hierarquia. Como a segunda não consegue deter a primeira completamente, a parte tímica toma o governo. Mas os desejos começaram sua multiplicação, sendo controlados pela força, como seria típico da parte tímica. Daqui em diante, aumentam incessantemente.

Como a intenção não é a de analisar exaustivamente cada uma das formas de governo, o que seria “um trabalho insano” de tão longo (548d) logo passa-se à descrição da oligarquia, que caracteriza-se como o governo dos ricos:

“**Sócrates** – A forma baseada no recenseamento da propriedade, em que os ricos são soberanos e os pobres não participam do governo.” (*República*, VIII, 550 c-d)

O homem timocrático deixa-se de preocupar com as honrarias na medida em que valoriza o tesouro que tinha guardado, até que, por fim, ele passa a ser a única coisa importante.

“**Sócrates** – Portanto, em vez de ambiciosos e desejosos de honrarias, acabam por se tornarem avarentos e apreciadores de dinheiro, e louvam e admiram quem é rico e elevam-no ao poder, ao passo que ao pobre, desprezam-no.”
(*República*, VIII, 551b)

A oligarquia acabar por excluir do governo muitos dos que seriam melhores, somente porque não possuem certa riqueza (*República*, VIII, 551b-c). A cidade oligárquica é fraca por ser cindida em duas, a dos ricos e a dos pobres, o que leva à constante existência de discórdias e conspirações (551d).

Da timocracia passa-se à oligarquia pelo constante crescimento da parte apetitiva, que, finalmente, assume o controle. Estas duas primeiras transições caracterizam-se pela progressiva inversão da hierarquia entre as partes da alma; primeiro, a parte tímica assume no lugar da racional o governo para, em seguida, ela também ser derrubada e a apetitiva definitivamente triunfar:

“**Sócrates** – Não achas que uma pessoa assim sentará então no trono da sua alma o espírito de ambição e de avareza, fará dele o grande rei e o cingirá com a tiara, braceletes e cimitarras?

Gláucon – Pois claro que sim!

Sócrates – Quanto ao espírito da razão e ao da coragem, julgo eu, senta-os no chão ao lado daquele rei [a parte apetitiva], de um lado e de outro, como escravos, sem os deixar calcular nem observar outra coisa que não seja a maneira de transformar poucos haveres em muitos, nem admirar e pagar nada que não seja a riqueza e os ricos, e a não ambicionar outra coisa além da posse de bens e tudo o que a ela conduza.” (*República*, VIII, 553c-e)

Cada uma das partes continua a buscar seus próprios fins. Entretanto, como ocorre uma inversão da hierarquia, assentando-se a apetitiva no comando, o fim geral de

toda a alma que era na aristocracia a harmonia para a contemplação do Bem, passa a ser a honra e, em seguida, a posse de riquezas. Da corrupção da aristocracia à formação da oligarquia, as três partes da alma estão sempre em conflito, embora primeiro a tímica e depois a apetitiva gozem de posição superior.

Na oligarquia, a parte apetitiva, no comando, direciona toda a alma para a posse das riquezas, cumprindo o seu fim, a busca da subsistência, mas põe a parte racional e a tímica a seu serviço, acima referidas como “escravas”, que continuam a resistir de suas posições subalternas. Mas a parte apetitiva da alma ainda mantém sua virtude particular, a temperança, evitando o crescimento dos desejos desnecessários à subsistência, que poderiam causar a perda das riquezas:

“**Sócrates** – Além disso [o homem oligárquico caracteriza-se] em ter um espírito econômico e operoso, que se limita a satisfazer as suas necessidades prementes, sem proporcionar quaisquer outros gastos, escravizando os outros desejos como vaidades.” (*República*, VIII,554a)

Trazendo estas reflexões para nossos dias, apenas a título de ilustração, o homem aristocrático seria a pessoa preocupada com o Bem da própria alma e dos seus semelhantes; quando governante, o grande estadista, interessado no bem-estar de toda a comunidade. O homem timocrático, a pessoa que faz de tudo para ser reconhecida e admirada, pouco importando-lhe o conteúdo mesmo de suas ações. Se elevado ao comando, é aquele político que, ainda que vez por outra realize obras de interesse coletivo, somente o faz em nome da fama e do prestígio. O homem oligárquico é o avaro, pois mede o valor de todos os atos pelo acúmulo de riquezas que proporcionem; já exemplos do governante oligárquico, não nos faltam. Ele pode tanto ser

o político que evita a qualquer custo dispêndios do Estado, como aquele que utiliza-se da estrutura administrativa para o próprio enriquecimento.

Uma vez formada a oligarquia a lógica da corrupção passa a ser outra. O crescimento da parte apetitiva continua. Entretanto, se anteriormente esta parte ainda era capaz de manter-se fiel ao seu fim em decorrência da posse da temperança, agora assistiremos à progressiva perda desta virtude. O homem oligárquico, após muito resistir aos desejos contidos por sua temperança, vê-se forçado a escolher entre a busca incessante de riquezas e a virtude que ainda cultivava:

“**Sócrates** – Acaso não é desde já evidente na cidade que prestar culto à riqueza, e ao mesmo tempo ser possuidor de temperança suficiente, é impossível aos cidadãos, mas é forçoso renunciar a uma coisa ou a outra?” (*República*, VIII, 555c)

Os desejos que enquanto estavam sendo contidos não desapareciam, mas multiplicavam-se:

“**Sócrates** – Ora, esses usurários de cabeça baixa [os homens oligárquicos], sem parecer vê-los, ferem com seu dinheiro, injetando-lho, quem se lhes submeter dentre os restantes, e, multiplicando vezes sem conta os zangãos e os mendigos na cidade.” (*República*, VIII, 555e)

Antes algumas palavras precisam ser ditas a respeito dos desejos. Platão divide-os em necessários e não necessários. Os primeiros são aqueles que correspondem à subsistência do corpo:

“**Sócrates** – Acaso não será necessário o simples desejo de comer dentro dos limites da saúde e do bem-estar físico, da própria comida e seus temperos?”

Gláucon – Acho que sim.

Sócrates – O desejo de alimentação é necessário por dois motivos, quer por ser útil, quer pela sua capacidade de evitar que a vida se extinga.” (*República*, VIII, 559a-b)

Os segundos, são os desejos que ultrapassam este limite:

“**Sócrates** – Mas o desejo para além disso, desejo de outras espécies de manjares, sem serem estes, susceptíveis de se reprimir se se começar desde novo, e de se educar, libertando deles a maior parte, que é nociva ao corpo e nocivo à alma, ao bom-senso e à temperança? Não teremos razão em o qualificar de não necessário?”

Gláucon – Toda a razão.” (*República*, VIII, 559a-b)

Os primeiros desejos são úteis, e são cultivados pelo homem oligárquico. Mas a virtude da temperança exaure-se de tanto tentar conter os segundos, assim como na cidade os homens ricos tornam-se fracos fisicamente (*República*, VIII, 556d), e a multidão de pobres e indigentes, metáfora dos desejos não atendidos, revolta-se; vê-se capaz de tomar os bens e o governo. O homem passa então a buscar o atendimento dos desejos além do necessário, pouco importando-lhe se as riquezas serão ou não mantidas.

A cidade torna-se a cidade da libertinagem e da licença, onde tudo é permitido. (*República*, VIII, 557b). Ela parece ser a mais bela de todas, pois cada um pode fazer o que quiser (557c-558c); mas esta beleza é aparente, posto que ninguém é livre, já que não determina suas ações, mas estas são determinadas pelos desejos, que tornam-se o fim da vida deste tipo de pessoa:

“**Sócrates** – Por último, julgo eu, apoderam-se da acrópole da alma do jovem, por terem pressentido que estava vazia de ciência, de hábitos nobres e de princípios verdadeiros, que são as melhores sentinelas e guardiões da razão nos homens amados pelos deuses.” (*República*, VIII, 560b)

O homem democrático não diferencia os desejos necessários dos não-necessários, gozando indistintamente do primeiro que se apresenta (*República*, VIII, 561a-b).

A tirania surge a partir da corrupção do homem democrático, “mais ou menos do mesmo modo que a democracia se forma a partir da oligarquia” (*República*, VIII, 562a); a oligarquia perdeu-se em decorrência da “cobiça da riqueza e da negligência do resto, para conseguir dinheiro” (562b) o que nos mostra que a democracia se corrompe por um ulterior engrandecimento dos desejos no homem democrático. Ele que tanto prezava a “liberdade”, aqui no sentido de ausência de quaisquer regras, revolta-se contra qualquer coisa que ainda busque impor algum limite, transformando o homem e a cidade na mais completa anarquia. A liberdade torna-se submissão aos desejos, e a democracia, escravidão (563e). O que restava neste homem de autocontrole é esmagado pela parte apetitiva. Ele transforma-se no tirano, ao assassinar tudo o que ainda tinha de virtuoso e superior:

“**Sócrates** – Portanto, tem de discernir com agudeza quem é corajoso, quem tem grandeza de ânimo, quem é prudente, quem é rico; e é tal a sua felicidade que é forçado a ser inimigo de todos esses, quer queira, quer não, e armar-lhes ciladas, até limpar a cidade.” (*República*, VIII, 567b-c)

A parte apetitiva reclama para si definitivamente o governo da alma ao eliminar qualquer possibilidade de resistência às suas determinações; podemos conjecturar que só aqui a hierarquia inverte-se completamente, quando a parte tímida é chamada a auxiliar a apetitiva em seu governo, pois o tirano apressa-se em constituir um corpo de guarda-costas (*República*, VIII, 566b).

O eixo condutor da exposição da corrupção possui dois aspectos que simetricamente desenrolam-se. Por um lado, acompanhamos o progressivo domínio dos

desejos materiais desnecessários¹⁹⁹, que parece ser caminho inexorável; uma vez iniciado, ele nos leva até a tirania; não há ponto de parada ou de retorno, como interpreta Croiset²⁰⁰.

Mas por outro lado, o trecho descreve a corrupção de uma estrutura voltada para harmonia e para o Bem. Se a filosofia é o que permite a contemplação da idéia do Bem, a descoberta da própria racionalidade imanente e transcendente, ela também é o mecanismo de interrupção do processo. Se a cidade dos filósofos pode corromper-se, é porque perdeu seu horizonte no Bem, deixou-se de preocupar com a filosofia, ou seja, deixou de projetar os próprios horizontes. Quando a possibilidade do pensamento utópico, utópico no sentido positivo, de projetar um mundo diferente do atual e ver-se no esforço de sua realização, torna-se progressivamente mais remota, restam ao homem somente seus móveis instintivos.

Portanto, o primeiro aspecto da corrupção, não é causa, mas conseqüência do abandono do Bem. Os tipos fundamentais são etapas deste processo, e suas características são os rearranjos da alma de um homem que eleva cada vez mais alto no horizonte tais desejos como fins da existência na mesma medida em que apaga a consciência da própria racionalidade. Na síntese de ambos, a corrupção do homem é a descrição da sucessiva perda da liberdade individual em nome do instinto, da igualdade social em nome do egoísmo, e do crescimento da certeza de que a única realidade antropológica é a corpórea.

¹⁹⁹ Como nos ensina CROISSET: “La dégénérescence continue qu’il décrit n’est autre chose que l’effet d’une succession de passion déterminées qu’on voit naître et se développer par un enchaînement logique, chacune d’elles naissant spontanément de la précédente.” (CROISSET, 1946, p. 239)

A caracterização do tirano ainda passa por maiores detalhamentos. O tirano não tem como fim de sua vida somente os desejos desnecessários. Dentre estes, existem ainda desejos mais baixos, que chamamos aqui de desejos tirânicos:

“**Sócrates** – Daqueles que despertam durante o sono, sempre que dorme a parte da alma que é dotada de razão, cordata e senhora da outra, e quando a parte animal e selvagem, saciada de comida e de bebida, se agita, repudia o sono, e procura avançar e satisfazer os seus gostos. Sabes que nessas condições ela ousa fazer tudo, como se estivesse livre e forra de toda a vergonha e reflexão. Não hesita, no seu pensamento, em tentar unir-se à própria mãe, ou a qualquer homem, deus ou animal, em cometer qualquer assassinio, nem em se abster de alimento de espécie alguma. Numa palavra, não há insensatez nem impudor que ela passe adiante.” (*República*, IX, 571c-d)

Os desejos tirânicos são a falta de limites dos instintos; o homem tirânico, ao ter renegado o máximo possível sua racionalidade, que nele subsiste como pálida sombra, não tem senão como companheira sua parte animal que, quando confrontada com o ínfimo restolho de racionalidade que ainda possui, agiganta-se ainda mais e, violentamente, volve-lhe mais uma vez para sua animalidade:

“**Sócrates** – Por conseguinte, quando os demais desejos, a zumbir em volta do amor, repletos de incenso, de perfumes, coroas e vinhos e dos prazeres dissolutos de tais companhias, o fazem crescer e o alimentam até atingir o máximo e colocam neste zangão o aguilhão do desejo, é então que este protetor da alma, escoltado pela loucura, é tomado de frenesi, e, se encontrar em si algumas opiniões ou desejos considerados honestos, mata-os e lança-os fora, para longe de si, até varrer da alma a temperança e a encher de uma loucura importada.” (*República*, IX, 573a-b)

O homem tirânico é comandado pelos impulsos irracionais e animais (*República*, IX, 573b) e comparado aos bêbados, furiosos e loucos, aqueles sem controle das próprias ações (573b-c). Portanto, ele perde completamente sua liberdade, sendo títere de *Eros*, representante do instinto; é escravo de si mesmo:

²⁰⁰ CROISSET, 1946, p. 239-240)

“**Sócrates** – Mas *Eros*, como vive à maneira de um tirano na sua alma, numa total anarquia e ausência de leis, e é soberano único, conduzirá o homem, no qual habita como numa cidade, a toda a espécie de audácias, a fim de ele o sustentar a si e à sua tumultuosa comitiva, a dos que penetraram nele, vindos do exterior, devido às más companhias, e a dos do interior, originários do seu próprio feitiço, que soltaram os seus liames e se libertaram.” (*República*, IX, 575a)

Aqui trata-se do primeiro aspecto da tirania, que chamaremos de *tiranía existencial*. O tirano, como não é senhor do próprio destino, é o homem injusto por excelência, e completa antítese do filósofo (*República*, IX, 576d). Enquanto este conhece a própria racionalidade e sabe que compartilha dela com todos os outros homens como algo que não lhe pertence, aquele ignora esta dimensão. O filósofo é o homem consciente de sua própria transcendência enquanto ser contingente, enquanto o tirano vive a existência carnal, preso ao aqui e agora, comandado pela aparência de que é ser simplesmente corpóreo. Assim, submete toda a sua vida ao completo governo dos instintos, e todos os seus atos são a constante busca da satisfação dos desejos e paixões incessantemente insatisfeitos.

Se o tirano eleva-se à posição de governante, submeterá toda a comunidade política à sua tirania existencial, e ela tornar-se-á meio, objeto do qual se apropria, e além de escravo de si mesmo, ele será o escravizador do outro. A tirania existencial é a perda da própria liberdade; a submissão do outro, *tiranía política*, é o fim da igualdade do outro enquanto o agente o considera como ser dotado de razão, e, por conseguinte, subtração de sua liberdade.

Mas se todos os erros do tirano são causados por sua inconsciência, ele não está isento de responsabilidade. Não podemos considerá-los involuntários. No mito de

Er, o profeta, antes de sortear a ordem em que as almas escolheriam suas novas vidas, profere as ordens de Láquesis, guardiã dos modelos de vida:

“**Sócrates** – Não é um gênio que vos escolherá, mas vós que escolhereis o gênio. O primeiro a quem a sorte couber, seja o primeiro a escolher uma vida a que ficará ligado pela necessidade. A virtude não tem senhor; cada um a terá em maior ou menor grau, conforme a honrar ou a desonrar. *A responsabilidade é de quem escolhe. O deus é isento de culpa.*” (*República*, X, 617d-e, grifo nosso)

A sorte acima referida é relativa somente à ordem de escolha, porque “mesmo que vier em último lugar, se escolher com inteligência e viver honestamente, espera-o uma vida apetecível, e não uma desgraçada.” (*República*, X, 619b). A decisão sobre os tipos de vida cabe inteiramente à quem escolhe, dependendo desta escolha a vida justa ou injusta, feliz ou infeliz:

“**Sócrates** – É aí que está, segundo parece, meu caro Gláucôn, o grande perigo para o homem, e por esse motivo se deve ter o máximo cuidado em que cada um de nós ponha de parte os outros estudos para investigar e se aplicar a este, a ver se é capaz de saber e descobrir quem lhe dará a possibilidade e a ciência de distinguir uma vida honesta da que é má e de escolher sempre, em toda a parte, tanto quanto possível, a melhor. [...] De modo que, em conclusão de tudo isto, será capaz de refletir em todos estes aspectos e distinguir, tendo em conta a natureza da alma, a vida pior e a melhor, chamando pior à que levaria a alma a tornar-se mais injusta, e melhor à que leva a ser mais justa. [...] Vimos, efetivamente, que, quer em vida, quer para depois da morte, é essa a melhor das escolhas. [...] É assim que o homem alcança a maior felicidade.” (*República*, X, 618b-619b)

Se a contemplação do Bem e a consciência são as condições para o projetar dos destinos, são-no enquanto liberdade de *autonomia*. Entretanto, sempre está presente no homem platônico a liberdade de *livre-arbítrio*. Ou seja, em última análise, o tirano escolhe levar a vida que leva, sendo responsável por sua vida injusta e por sua própria infelicidade. Aliás, ainda no mesmo mito, a primeira alma do sorteio *escolhe* viver a vida tirânica:

“**Sócrates** – Ditas estas palavras, contava Er, aquele a quem coubera a primeira sorte logo se precipitou para escolher a tirania maior, e, por insensatez e cobiça, arrebatou-a, sem ter examinado capazmente todas as conseqüências, antes lhe passou despercebido que o destino que lá estava fixado comportava comer os próprios filhos e outras desgraças.” (*República*, X, 619b-c)

O dever fundamental na Ética platônica é o dever de consciência, do qual decorre toda a responsabilidade do homem pelos próprios atos.

8) CONCLUSÕES

a) A *República* relata três fundações de uma mesma cidade. A primeira, a cidade de Sócrates, representa parcela do saber ético grego que situa o homem como ser indissociável da comunidade política, e tem como virtude fundamental a temperança. A segunda cidade, a cidade de Gláucon, constrói-se sobre a primeira, incorporando-lhe o restante do saber ético grego, quando fixa o bem do homem e da comunidade no ideal de harmonia, mas transformado pelas aquisições da Ética socrática. A harmonia da cidade e do homem é a harmonia da alma. A terceira cidade, a cidade dos filósofos, sobrepõe-se à segunda, reconhecendo que a cidade anterior assentava-se num projeto. Ao colocar o filósofo como governante responde às condições do projetar da cultura, como reconhecimento da situação humana, livre, efêmera e transcendente.

b) Platão não apresenta a justiça como idéia na *República*, apenas aponta as condições de seu descobrimento. Basta-lhe para tanto aceitar a concepção tradicional do *ethos* grego de justiça como harmonia.

c) A virtude da justiça é a *consciência* de que se é ser situado entre a transcendência e a imanência da razão, que permite tanto a descoberta da idéia da justiça quanto a prática de atos justos.

d) O homem consciente descobre os dois valores fundamentais do sistema ético platônico, a liberdade, já que o homem é causa de suas próprias ações, e a igualdade, já que se reconhece o outro como livre.

e) O Filósofo é a imagem do homem consciente, e a filosofia o caminho para a consciência. O Tirano é a antítese do primeiro, não tem consciência de sua racionalidade e, por conseguinte, torna-se escravo dos próprios instintos. A tirania manifesta-se tanto internamente, como escravidão de si mesmo, como externamente, quando o homem tirânico submete o outro aos seus instintos. Assim, o tirano, ao perder a consciência, não é livre nem vê o outro como igual. O outro torna-se meio de satisfação dos seus desejos.

f) O tirano continua responsável pelos seus atos, mesmo que erre por inconsciência, na medida em que possui todas as possibilidades de adquiri-la. O dever principal da Ética platônica é o de buscar a consciência. Mesmo o homem inconsciente possui livre-arbítrio.

9) REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

9.1) Principais

A República

1. PLATÃO. *A República*. 8ª ed. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996. 513 p.
2. -----. *A República*. 3ª ed. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2000. 470 p.
3. -----. *A República*. Trad. de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1997. 352 p. (Os Pensadores)
4. -----. *Platonis Res Pvblica*. Edited by Ioannes Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1965. 723 p. (Scriptorvm Classicorvm Bibliotheca Oxoniensis)
5. -----. *Plato in Twelve Volumes*. vols. 5 & 6. Translated by Paul Shorey. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1969. In http://www.perseus.tufts.edu/cache/perscoll_Greco-Roman.html

Obras Completas

6. -----. *Obras Completas*. 2ª ed. Traducción, preámbulos y notas Maria Araujo, Francisco Garcia Yagüe et alli. Madrid: Aguilar, 1979. 1717 p.
7. -----. *Oeuvres Complètes*. Traduit par Auguste Diès, Alfred Croiset et alli. Paris: Les Belles Lettres, 1921. 26 v.
8. -----. *Plato Complete Works*. Edited by John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997. 1808 p.

Outros Diálogos

9. -----. *As Leis*. Incluindo *Epinomis*. Trad. de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 1999. 543 p.
10. -----. *Cartas*. 3ª ed. Trad. de Conceição Gomes da Silva e Maria Adozinda Melo. Lisboa: Editora Estampa, 1989. 122 p.
11. -----. *Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon*. São Paulo : Nova Cultural, 1996. 191 p. (Os Pensadores)
12. -----. *Fédon*. Trad. de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília: UnB, 2000. 148 p.
13. -----. *Fedro*. Trad. de Alex Martins. São Paulo : Martin Claret, 2002. 127 p.
14. -----. *Hípias Menor*. Trad. de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 1999. 117 p.
15. -----. *Mênnon*. Trad. de Maura Iglésias. São Paulo/Rio de Janeiro : Loyola/Puc-Rio, 2001. 117 p.
16. -----. *O Banquete*. 9ª ed. Trad. de J. Calvalcanti de Souza. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. 201 p.
17. -----. *O Banquete, Apologia de Sócrates*. 2ª ed. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001. 147 p.
18. -----. *O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. de José Cavalcanti de Souza et alli. São Paulo: Abril Cultural, 1972. 269 p. (Os Pensadores)
19. -----. *Parmênides*. Trad. de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. 120 p.
20. -----. *Protágoras, Górgias, Fedão*. 2ª ed. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2002. 339 p.
21. -----. *Teeteto, Crátilo*. 3ª ed. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001. 226 p.
22. -----. *Timen, Crítias, O segundo Alcibiades, Hípias Menor*. 3ª ed. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001. 221 p.

9.2) Secundárias

23. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 4. ed. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 1014 p. Título original: *Dizionario di filosofia*.
24. ANNAS, Julia. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1981. 359p.
25. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Texto grego com tradução ao lado. Tradução para o italiano de Giovanni Reale. Tradução para o português de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. 3 v.
26. -----. *The Complete works of Aristotle*. The revised Oxford translation. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1995. 2 v. (Bollingen Series LXXI – 2)
27. BARNES, Jonathan. (Ed.) *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge : Cambridge University Press, 1999. 404 p.
28. -----. *Filósofos Pré-Socráticos*. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo : Martins Fontes, 1997. 367 p. Título original: *Early greek philosophy*.
29. BETTI, Emilio. *Teoria generale della interpretazione*. Edizione corretta e ampliata a cura de Giuliano Crifò. Milano: Dott A. Giuffrè Editore, 1990. 2v.
30. BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*. Tradução de Márcio Pugliesi et alli. São Paulo : Ícone, 1995. 239 p. Original italiano.
31. BOWDER, Diana. *Quem foi quem na Grécia Antiga*. Tradução de Maristela Ribeiro de Almeida Marcondes. São Paulo : Art Editora / Círculo do Livro, 1982. Título original: *Who was who in the greek world*.
32. BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário Mítico-Etimológico*. 4. ed. Petrópolis : Vozes, 2000. 2 v.
33. -----. *Mitologia Grega*. 11. ed. Petrópolis : Vozes, 2000. 3 v.
34. BRISSON, Luc. *Plato, the myth maker*. Translated by Gerard Naddaf. Chicago / London: Chicago University Press, 1998. 188 p. Título original: *Platon, Les mots et les mythes: Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?*
35. BRUN, Jean. *Sócrates, Platão, Aristóteles*. 2. ed. Tradução de Carlos Pitta, Filipe Jarro, Liz da Silva. Lisboa : Dom Quixote, 1994. 297 p. Título original: *Socrate, Platon, Aristote*.
36. BRUNSCHWIG, Jacques, LLOYD, Geoffrey E. R., PELLEGRIN, Pierre (Ed.). *Greek Thought. A Guide to Classical Knowledge*. Translated by Catherine Porter. Massachusetts : Harvard University Press, 2000. 1024 p. Título original: *Le savoir grec: Dictionnaire critique*.

37. CAPRETTINI, Gian Paolo; FERRARO, Guido; FILORAMO, Giovanni. Mythos/Logos. In: Enciclopedia Einaudi. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1987. p. 215.
38. CARTLEDGE, Paul (Org.). *História ilustrada da Grécia antiga*. Tradução de Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002. 539 p. Título original: *The Cambridge illustrated history of ancient Greece*.
39. CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*. Mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. Tradução de Vera da Costa et al. Rio de Janeiro : José Olympio, 1998. 996 p. Título original: *Dictionnaire des symboles*.
40. CORNFORD, Francis MacDonald. *Antes e Depois de Sócrates*. Tradução de Valter Lelis Siqueira. São Paulo : Martins Fontes, 2001. 99p. Título original: *Before and after Socrates*.
41. CROISSET, Maurice. *La République de Platon*. Paris : Éditions Mellottée, 1946. 325 p.
42. CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón*. Versión española de Ana Torán y Julio César Armero. Madrid: Alianza Editorial, 1990. 2v. Título Original: *An examination of Plato's doctrines*.
43. DINIZ, Arthur José Almeida. Filhos das trevas. *Estado de Minas*, Belo Horizonte, 24 mai 2001. Caderno principal. p. 5.
44. ----- . Filosofia e Direito. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais*. Nova Fase, Belo Horizonte, v. 25, n. 18, p. 165-174, mai, 1977.
45. ----- . Hoje vivemos o medo. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais*. Nova Fase, Belo Horizonte, v. 29, n. 26-27, p. 80-93, mai/out, 1983-1984.
46. ----- . Humanismo e tecnologia. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais*. Nova Fase, Belo Horizonte, v. 31, n. 30-31, p. 121-136, abr/out, 1987-1988.
47. ----- . O Direito, a Ética e a Política. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais*. Nova Fase, Belo Horizonte, sem numeração de volume e fascículo, p. 16-37, out, 1975.
48. ----- . O século do terror. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais*. Nova Fase, Belo Horizonte, v. 28, n. 23-24-25, p. 104-109, mai/out, 1980-1982.
49. ----- . Poder e ideologia. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais*. Nova Fase, Belo Horizonte, v. 30, n. 28-29, p. 33-49, mai/out, 1985-1986.
50. ----- . Reflexões sobre a liberdade e a solidariedade. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais*. Nova Fase, Belo Horizonte, n. 28, p. 75-90, 2000.
51. DROZ, Geneviève. *Les Mythes Platoniciens*. Paris : Editions du Seuil, 1992. 209 p.

52. ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. Tradução de Sônia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1996. 178 p. Título original: *Images et symboles*.
53. -----. *Mito e realidade*. 6. ed. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2002. 179 p. Título original: *Myth and Reality*.
54. GAISER, Konrad. *La dottrina non scritta di Platone*. Studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica. Traduzione di Vincenzo Cicero. Milano: Vita e Pensiero, 1994. 376 p. Título original: *Platons ungeschriebene Lehre*.
55. GLOTZ, Gustave. *Histoire Grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986. 4 v.
56. -----. *La Civilización Egea*. Traducción de Luis Pericot Garcia y Eduardo Ripoll Perello. México: Union Tipográfica Editorial Hispano-Americana, 1956. 405 p. Original Francês. (La evolución de la humanidad, X)
57. GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto*. 5. ed. Tradução de Jenny Klabin Segall. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002. 457 p. Título original: *Faust: Eine Tragödie*.
58. GOMPERZ, Theodor. *Los pensadores griegos*. Traducción de Pedro von Haselberg. Assunción: Guaranía, 1952. 3 v. Título original: *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie von Theodor Gomperz*. Dritte durchgesehene Auflage.
59. GOULD, John. *The Development of Plato's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1955. 241 p.
60. GREISCH, Jean (org.). *Dictionnaire de la Philosophie*. Paris: Encyclopaedia Universalis / Albin Michel, 2000. 2037 p.
61. GRIMAL, Pierre. *La mythologie grecque*. 18^{ème} ed. Paris: PUF, 2000. (Que sais-je?, 582)
62. GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. 335 p. (Coleção Focus) Título original: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*.
63. GUTHRIE, William Keith Chambers. *A History of Greek Philosophy*. Vol III. Socrates. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 200 p. (Reprinted separately as a paperback – Reimpresso separadamente em brochura)
64. -----. *A History of Greek Philosophy*. Vol. IV. Plato: the man and his dialogues: earlier period. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. 603 p.
65. -----. *A History of Greek Philosophy*. Vol V. The later Plato and the Academy. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. 539 p.
66. -----. *Os Sofistas*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995. 316 p. Título original: *The sophists*.
67. HAMILTON, Edith. *Mitologia*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1997. 488 p. Título original: *Mythology by Edith Hamilton*.

68. HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. 3. ed. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996. 103 p. (edição bilíngüe)
69. -----. *Teogonia*. 3. ed. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995. 166 p. (edição bilíngüe)
70. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. 4ª ed. Trad. de Paulo Menezes e Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Vozes, 1999. 2 v. Título original: *Phänomenologie des Geistes*.
71. -----. *Introdução à história da filosofia*. Trad. de Euclidy Carneiro da Silva. São Paulo: Hemus, 1983. 255 p. Título original : *Vorlesungen über die geschichte der philosophie*.
72. -----. La positividad de la religión cristiana. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978. cap. 4. p. 73-134.
73. -----. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1955. 3 v. Título original : *Vorlesungen über die geschichte der philosophie*.
74. HERÓDOTO. *História*. 2. ed. Tradução de J. Brito Broca. São Paulo: Ediouro, 2001. 1071 p.
75. HIPÓCRATES. *Conhecer, cuidar, amar*. O juramento e outros textos. São Paulo: Landy, 2002. 258 p.
76. HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Haroldo de Campos. Introdução e organização de Trajano Vieira. São Paulo: Mandarim / Arx, 2001. 2 v. (edição bilíngüe)
77. -----. *Odisséia*. 3ª ed. Tradução de Manuel Odorico Mendes. Edição de Antônio Medina Rodrigues. São Paulo: EdUSP, 2000. 397 p.
78. -----. *The Odyssey with an English Translation by A.T. Murray, PH.D. in two volumes*. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1919
In http://www.perseus.tufts.edu/cache/perscoll_Greco-Roman.html
79. HORTA, Guida Nedda Barata Parreiras. *Os Gregos e seu Idioma*. Tomo I. Rio de Janeiro : Editora J. Di Giorgio & Cia. Ltda, 1978. 476 p.
80. HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. 2922 p.
81. IRWIN, Terence. *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Press, 1995. 436 p.
82. JAEGER, Werner. *Paidéia*. A formação do homem grego. 3. ed. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1994. 1413 p. Título Original: *Paideia. Die formung des griechischen menschen*.
83. JOST, David A. (Org.) *The american heritage college dictionary*. 3rd edition. Boston / New York: Houghton Mifflin Company, 1993. 1630 p.
84. KAHN, Charles H. *Plato and the socratic dialogue*. The philosophical use of a literary form. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 431 p.

85. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 4. ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. 680 p. Título original: *Kritik der reinen Vernunft*.
86. KELSEN, Hans. *A Ilusão da Justiça*. 3. ed. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo : Martins Fontes, 2000. 654 p. Título original: *Die Illusion der Gerechtigkeit*.
87. ----- . *Teoria pura do direito*. 5. ed. Tradução de João Baptista Machado. São Paulo : Martins Fontes, 1996. 427 p. Título original: *Reine Rechtslehre*.
88. KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. História Crítica com selecção de textos. 4. ed. Tradução de Carlos A. Louro Fonseca. Lisboa : Calouste Gulbenkian, 1994. 544 p. Título original: *The presocratic philosophers*.
89. KRÄMER, Hans. *Dialectica e Definição del Bene in Platone*. Interpretazione e commentario storico-filosofico di “Repubblica” VII 534b-c. 4ª ed. Traduzione di Enrico Peroli. Milano : Vita e Pensiero, 1996. 104 p. Título original: *Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534B-C*.
90. ----- . *Platone e i Fondamenti della Metafisica*. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia. 5ª ed. Traduzione di Giovanna Reale. Milano : Vita e Pensiero, 1994. 484 p. Original alemão.
91. KRAUT, Richard (Ed.) *The Cambridge companion to Plato*. Cambridge : Cambridge University Press, 1999. 560 p.
92. LACARRIERE, Jacques (Org.) . *Dictionnaire de la Grèce antique*. Paris : Enciclopedia Universalis / Albin Michel, 2000. 1427 p.
93. LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. Tradução de Fátima Sá Correia et al. São Paulo : Martins Fontes, 1999. 1336 p. Título original: *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*.
94. LONG, A. A. (Ed.). *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge : Cambridge University Press, 1999. 427 p.
95. MACDOWELL, João A. *Saber filosófico, história e transcendência*. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário. São Paulo: Loyola, 2002. 383 p.
96. MAFFRE, Jean-Jacques. *La vie dans la Grèce Classique*. 12^{ème} ed. Paris : Presses Universitaires de France, 2000. (Que sais-je?, 231)
97. MAGALHÃES-VILHENA, Vasco de. *O Problema de Sócrates*. O Sócrates histórico e o Sócrates de Platão. Lisboa : Fund. Calouste Gulbenkian, 1984. 596 p.
98. MARQUES, Marcelo Pimenta, *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo : Loyola, 1990. 134 p.
99. MARTINEZ, Constantino Falcon, FERNANDEZ-GALIANO, Emilio, MELERO, Raquel Lopez. *Diccionario de la Mitologia Clasica*. 2 ed. Madrid : Alianza Editorial, 1981. 2 v.

100. MATTÉI, Jean-François. *Pitágoras e os pitagóricos*. São Paulo: Paulus, 2000. 163 p.
101. MILTON, John. *O paraíso perdido*. Tradução de Antônio José Lima Leitão. Belo Horizonte / Rio de Janeiro : Vila Rica, 1994. 488 p. Título original: *Paradise lost*.
102. MONDOLFO, Rodolfo. *Sócrates*. 2. ed. Tradução de Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou, 1967. 106 p. Original italiano.
103. MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Maria Stela Gonçalves et al. São Paulo : Loyola, 2000. 4 v. Título original: *Diccionario de Filosofia*.
104. MOSSÉ, Claude. *La Tyrannie dans la Grèce Antique*. 2^{me} ed. Paris : Presses Universitaires de France, 1989. 214 p.
105. -----. *Le Procès de Socrate*. 2^{me} ed. Paris : Editions Complexe, 1996. 153 p.
106. MURACHCO, Henrique. *Língua Grega*. Visão semântica, lógica, orgânica e funcional. Petrópolis : Vozes / Discurso, 2001. 2 v.
107. MURPHY, N. R. *The interpretation of Plato's Republic*. Oxford : Oxford University Press, 1951. 246 p.
108. NETTLESHIP, Richard Lewis. *Lectures on the Republic of Plato*. 2nd ed. London : MacMillan; New York: St. Martin Press, 1968. 364p.
109. NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. 3. ed. Tradução de Alfredo Margarido. Lisboa : Guimarães & Cia. Editores, 1984. 316 p. Título original: *Die Fröhliche Wissenschaft*.
110. ----- . *Obras Incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo : Nova Cultural, 1996. 464 p. Original alemão. (Os Pensadores)
111. PAPPAS, Nickolas. *Plato and the Republic*. London/New York : Routledge, 1995. 230 p.
112. PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. 8^a ed. Braga : Livraria A. I., 1998. 1054 p.
113. PERELMAN, Chaïm e OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação. A nova retórica*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 653 p.
114. PHILONENKO, Alexis. *Leçons Platoniciennes*. Essai. Paris : Les Belles Lettres, 1997. 602 p.
115. PIETTRE, Bernard. *A República, livro VII*. 2. ed. Tradução de Elza Moreira Marcelina. Brasília : UnB, 1996. 117 p. Título original: *La république, Livre VII*.
116. PÍNDARO. *Odes*. Translated by Diane Svarlien and reviewed by T.K. Hubbard, 1990. In http://www.perseus.tufts.edu/cache/perscoll_Greco-Roman.html
117. POPPER, Sir Karl R. *A Sociedade Aberta e seus Inimigos*. 3^a ed. Trad. Milton Amado. Belo Horizonte : Itatiaia, 1998. 2v. Título original: *The open society and its enemies*.
118. REALE, Giovanni. *Corpo, alma e saúde*. O conceito de Homem de Homero a Platão. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002. 280 p. Título original: *Corpo, anima e salute: il concetto di uomo da Omero a Platone*.

119. -----. *História da Filosofia Antiga*. 2. ed. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo : Loyola, 1993. 5 v. Título original: *Storia della filosofia antica*.
120. -----. *O saber dos Antigos*. Terapia para os tempos atuais. Trad. Silvana Corbucci Leite. São Paulo : Loyola, 1999. 261 p. Título original: *Saggezza antica – terapia per i mali dell'uomo d'oggi*.
121. -----. *Para uma nova Interpretação de Platão*. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”. Trad. Marcelo Perine. São Paulo : Loyola, 1997. 636 p. Título original: *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle “Dottrine non scritte”*.
122. REBOUL, Olivier. *Introdução à Retórica*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 253 p.
123. RICOEUR, Paul. *Teoria da Interpretação*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2000. 109 p. Título original: *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*.
124. ROBIN, Léon. *La Pensée Grecque et les Origines de les Esprit Scientifique*. 3^{eme} ed. Paris : Albin Michel, 1973. 529 p.
125. ROCHA PEREIRA, Maria Helena da. *Estudos de História da Cultura Clássica*. Vol I – Cultura Grega. 5 ed. Lisboa : Fund. Calouste Gulbenkian, 1980. 608 p.
126. ROMANO, Ruggiero. (Ed.) *Mythos / Logos – Sagrado / Profano*. Enciclopédia Einaudi – Vol XII. Lisboa : Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1987.
127. ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da filosofia moderna*. Da revolução científica a Hegel. 2. ed. Tradução de Marcos Bagno e Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2000. 756 p. Título original: *Storia della filosofia moderna*. Dalla rivoluzione scientifica a Hegel.
128. ROSS, Sir David. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford : Oxford University Press, 1971. 250 p.
129. RUSSEL, Bertrand. *História do Pensamento Ocidental*. 5. ed. Trad. Laura Alves e Aurélio Rebello. São Paulo : Ediouro, 2001. 463 p. Título original: *Wisdom of the west*.
130. SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de Justiça em Kant*. Seu fundamento na liberdade e na igualdade. Belo Horizonte : UFMG, 1995. p. 23-29.
131. -----. A necessidade da Filosofia do Direito. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais*. Nova Fase, Belo Horizonte, v. 31, n. 30-31, p. 13-19, abr/out, 1987-1988.
132. SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. *Introdução aos diálogos de Platão*. Trad. de Georg Otte. Belo Horizonte: UFMG, 2002. 76 p. Título original: *Einleitung in Platons Werke von F. Schleiermacher I*.
133. -----. *Hermenêutica*. Arte e técnica de interpretação. 2^a ed. Trad. de Celso Reni Braida. Petrópolis : Vozes, 2000. 102p. Título original: *Hermeneutik*.

134. SOREL, Reynal. *Les Cosmogonies Grecques*. Paris : PUF, 1994. (Que sais-je?, 2882)
135. SOUZA, José Cavalcante de (Org.) *Os Pré-Socráticos*. Fragmentos, doxografia e comentários. Tradução dos textos gregos de José Cavalcante de Souza et al. São Paulo : Abril, 1996. 320 p. (Os Pensadores)
136. SZLEZÁK, Thomas Alexander. *Platone e la scrittura della filosofia*. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico. 3ª ed. Trad. Giovanni Reale. Milano : Vita e Pensiero, 1992. 580 p. Título original: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*.
137. ----- . *Reading Plato*. Translated by Graham Zanker. London and New York : Routledge, 1999. 137 p. Título original: *Platon lesen*.
138. TAYLOR, A. E. *El pensamiento de Sócrates*. Traducción de Mateo Hernández Barroso. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. 151 p. Título original: *Socrates*.
139. ----- . *Plato*. The man and his work. 4th ed. London : Methuen & Co. Ltd, 1955. 562p.
140. TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*. Tradução de Fernando Rey Puente e Roberto Bolzani Filho. São Paulo / Ilhéus: Discurso / Editus, 2003. 216 p.
141. TUCÍDIDES. *Histoire de la guerre du Péloponnèse*. Traduction, introduction, notes par Jacqueline de Romilly. Paris: Robert Laffont, 1990. 824 p.
142. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. 4. ed. São Paulo : Loyola, 1998. 2 v.
143. ----- . *Escritos de Filosofia*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1999. 5 v.
144. ----- . *Ontologia e história*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001. 284 p.
145. ----- . Platão revisitado. Ética e metafísica nas origens platônicas. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 20, n. 61, p. 181-197, abril-junho 1993.
146. VERNANT, Jean-Pierre. *Les Origines de la Pensée Grecque*. 8^{ème} ed. Paris : Presses Universitaires de France, 2000. 133 p.
147. ----- . *Mythe et Pensée chez les Grecs*. Études de Psychologie Historique. Paris : La Découverte, 1996. 428 p.
148. ----- . *Mythe et Religion en Grèce Ancienne*. Paris : Éditions du Seuil, 1990. 119 p.
149. VERNANT, Jean-Pierre, VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mythe et Tragédie en Grèce Ancienne*. Paris : La Découverte, 2001. 2 v.
150. VOLPI, Franco. *O Niilismo*. Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo : Loyola, 1999. 163 p. Título original: *Il nichilismo*.
151. ZELLER, Eduard. *Plato and the Older Academy*. New York : Russell & Russell, 1962. 629 p.

APÊNDICE – TRADUÇÃO DAS CITAÇÕES EM LÍNGUA ESTRANGEIRA

Observação: Todas as traduções são nossas, com revisão das traduções do italiano de Virgínia Vespúcio.

P. xxx: “O demos é o mestre, e ninguém possui autoridade senão aquela que o demos delegou-lhe temporariamente. Há somente uma restrição à esta onipotência, mas restrição essencial. O povo admite que haja um limite ao seu agir: a lei. Desta forma, o rei não é tirano. A lei, que protege os cidadãos uns contra os outros, defende também os indivíduos contra o poder do Estado e os interesses do Estado contra os excessos do individualismo.” (GLOTZ, 1986, v. 2, p. 217)

P. xxx: “Pessoalmente responsável por seus atos, cada um pode agir como lhe aprouver, sem temer, como em Esparta, nem curiosidade suspeita, nem olhar inquisidor. Nas deliberações sobre as resoluções comuns, cada um pode intervir, se quiser, e dar a todos seu conselho.” (GLOTZ, 1986, v. 2, p. 217)

P. xxx: “À medida que se afrouxa o liame coletivo, cresce a força da personalidade individual; cada um deseja sua própria liberdade e ela cresce com um apetite mais furioso na medida em que sente o Estado mais desamparado; ele aspira conseguir, pela posse de crédito político e de riquezas, seu poder pessoal. Em Atenas, e nas cidades que sofreram sua influência, se instala um individualismo tumultuoso e feroz.” (ROBIN, 1973, p. 160)

P. xxx: “Sempre que nós possuímos uma grande tradição literária sobre certa personalidade histórica, mas ainda assim somos incapazes de reconstruir a historicidade desta pessoa, somos forçados a admitir que a tradição literária nunca realmente pretendeu reportar historicamente os fatos. Nós devemos conjecturar, assim, que o objetivo desta tradição era primordialmente o de criar uma lenda ou ficção [...] Como apontado, desde o seu começo esta tradição [a tradição socrática] somente pretendia ser ficção e mais nada.” (GUTHRIE, 2001, p. 7-8)

P. xxx: “O que lhe era essencial [Sócrates] era que a decisão deveria advir de um argumento lógico, a ‘busca comum’ na qual seu companheiro deve primeiro concordar com as premissas e depois com cada passo do argumento. Pelo menos em relação ao método, ele é o ‘expert’, e também no conhecimento de uma coisa: de que a conduta deve ser justificável por argumentos universalmente aplicáveis, e não pela interpretação limitada dos interesses e segurança pessoal de alguém” (GUTHRIE: 1987, v. 4, p. 98-99)

P. xxx: “Na verdade, se as formas representativas que constituem o objeto da interpretação são essencialmente objetivações de uma espiritualidade que se faz objeto, é claro que essas devem estar de acordo com aquele espírito que nelas se objetivou, segundo o pensamento nelas tornou-se reconhecível, não segundo um espírito e um pensamento diverso, e nem segundo um significado que pode ser atribuído à simples forma, quando se faça abstração da função representativa cuja essa serve em relação àquele espírito e àquele pensamento” (BETTI, 1990, v. 1, p. 305)

P. xxx: “A exigência assim afirmada ou pressuposta poderia-se qualificar como o cânone da totalidade e coerência da consideração hermenêutica. Isto faz presente a correlação que intercede entre as partes constitutivas do discurso, como de cada objetivação do pensamentos, e o seu referimento recíproco, que tornam possível a recíproca iluminação de significado entre o todo e os elementos constitutivos. [...] [Schleiermacher] destaca o círculo de reciprocidade hermenêutica que corre entre a unidade do todo e os elementos singulares de uma obra: reciprocidade tal que consiste em empreender a interpretação seja assumido o entender da unidade do todo por meio das partes singulares, seja assumindo entender o sentido das partes singulares em função da unidade do todo. (BETTI, 1990, v. 1, 308-309)

P. xxx: “A filosofia, de acordo com sua concepção, não seria somente um conjunto de doutrinas, mas a perfeição do todo da vida espiritual; e a ciência, não um sistema terminado e comunicável, apartado da pessoa que o conhece, mas atividade pessoal e desenvolvimento mental – *a verdadeira filosofia somente poderia ser representada no perfeito filósofo, na personalidade, palavras e na conduta de Sócrates.*” (ZELLER, 1962, p. 160, grifo nosso)

P. xxx: “Sócrates, nos diálogos de Platão, sempre é o representante do verdadeiro espírito filosófico, mas tanto se revela de maneira diferente em diferentes diálogos. Neste livro [o livro I da República], ele se mostra como o espírito crítico que não chega a qualquer resultado positivo aparente. Sócrates é o representante de um elemento sempre presente na filosofia, *o espírito cético ou investigador que nunca simplesmente aceita as coisas, mas requer que tudo se justifique perante a razão. O que faz um filósofo é a presença desse espírito, ponderada pela convicção de que, se todos devem encontrar a verdade por si mesmos, existe uma verdade a ser encontrada.* Sócrates então no primeiro livro aparece-nos como a *Filosofia*, colocando certas questões para certos personagens típicos e examinando certos princípios aceitos.” (NETTLESHIP, 1968, p. 14-15, grifo nosso)

P. xxx: “Então, os personagens do diálogo são, por um lado, simples expressões ideais de certos princípios; por outro, eles carregam consigo muito do seu caráter real.” (NETTLESHIP, 1968, p.7)

P. xxx: “Nossa melhor forma de entender Platão é começar por assumir que em cada diálogo ele usa seu principal interlocutor para defender ou rejeitar certas conclusões por meio de certos argumentos porque ele, Platão, defende ou rejeita aquelas conclusões por aquelas razões. Lendo desta forma, não precisamos assumir quaisquer arriscadas concepções sobre o como e o por quê ele escreveu em forma de diálogo. E, é claro, sempre estaremos livres para questionar nossa hipótese de trabalho quando certas passagens ou mesmo diálogos inteiros recusarem esta visão, e motivos plausíveis para o erro forem sugeridos pelo próprio texto. É justo dizer que este é o enfoque adotado por vários grandes estudiosos, e que ele aprimorou consideravelmente a compreensão dos diálogos. Este princípio metodológico não é um pressuposto sobre como Platão deve ser lido, mas uma bem sucedida hipótese de trabalho sugerida pela leitura inteligente do texto e confirmada por sua fecundidade. Ler Platão desta maneira permite-nos fazer uso de qualquer material presente nos diálogos para contribuir para nossa compreensão. Se o encenamento que ocorre em vários pontos do diálogo nos ajuda a entender a discussão, ou se a caracterização dos interlocutores nos dá pistas sobre o curso do debate, melhor para a nossa interpretação. A idéia fundamental é a de que, a não ser que tenhamos boas provas do contrário, nós devemos assumir que Platão se utiliza do conteúdo dos discursos dos interlocutores, das circunstâncias do encontro, e de quaisquer outros materiais à sua disposição para sustentar as conclusões que ele acredita e suas razões.” (KRAUT, 1999, p. 29-30)

P. xxx: “Por muito tempo misturados, é com o nascimento da racionalidade científica e filosófica na Grécia que o discurso lógico e a narrativa mítica começam a se opor. Entre o *logos* e o *mythos* deve-se escolher. A hostilidade da filosofia nascente é fundamental: procurar o fundamento ou a razão de ser excluindo-se a narração ou a ficção. Mas aí começa o dilema: de um lado a razão condena o mito e dele deve exorcizar-se; de outro, a verdade não se deixa facilmente fechar dentro somente da linguagem da racionalidade conceitual...” (DROZ, 1992, p. 9)

P. xxx: “Existe pouca, se alguma, evidência anterior a Platão que pudesse levar alguém a concluir que houvesse uma oposição clara entre *mythos* e *logos*. Entretanto, isso não quer dizer que *logos* não tenha sido usado anteriormente com o sentido de discurso “racional”. Isto já está claro em Heráclito, mas é possível que a palavra *logos* já tivesse sido empregada neste sentido mesmo antes dele.” (BRISSON, 1998, p. ix)

P. xxx: “Em suma, *legein* não era originalmente um verbo que indicasse fala, mas uma palavra que traduzia as atividades e leis da mente. Se mais tarde tornou-se um verbo de fala, tanto se deveu ao sentido figurado de “recontar, narrar, avaliar” – um dos aspectos essenciais dos verbos “dizer ou falar”. Entretanto, ao contrário de *legein*, *logos* manteve no grego ático os valores racionais da raiz *leg-*, com os significados de “cômputo, razão” e aplicava-se, então, ao conceito de discurso (ou fala). Isto explica porque pode-se reduzir os numerosos significados de *logos* a dois: discurso e razão. A sujeição do primeiro ao segundo explica porque *logos* pôde tomar o sentido de “discurso racional”, ou seja, um discurso argumentativo e aberto ao criticismo, um discurso que pode ser lógica e/ou empiricamente verificado. Em última análise, entretanto, a famosa dicotomia *mythos/logos* não pode ser encontrada antes de Platão, ainda que seus germes pudessem ser discernidos em alguns autores.” (BRISSON, p. ix- x)

P. xxx: “Em geral, para Platão, mito, no verdadeiro sentido da palavra, é um tipo de discurso que transmite as informações que uma comunidade conserva na memória sobre seu passado distante, sendo passado oralmente de uma geração para a seguinte. Não importa se o discurso foi elaborado ou não por um especialista em comunicação dos fatos memoráveis como o poeta. Entretanto, na maioria dos casos, a comunidade apela para o poeta, pois somente ele pode conferir estabilidade e continuidade a este discurso. Em cada estágio deste processo de comunicação, a imitação intervém, mostrando-se tanto como fabricação como interpretação do mito. Ela dispõe as figuras para determinar ou modificar seu comportamento físico e, especialmente, moral de acordo com o modelo que lhes é proposto, ou lhes é imposto. Num contexto tal, o poeta é o intermediário privilegiado entre a comunidade e o sistema de explicações e valores aos quais ela adere. Uma comunidade apresenta-se a si mesma como modelo por meio dos mitos que ela transmite. Tanto para a comunidade como para o indivíduo, os mitos fixam pontos de referência em todas as áreas essenciais da existência, e inclusive propõem explicações relativas às origens dos deuses, do mundo, dos seres humanos e da sociedade. Tanto a comunidade como o indivíduo possuem questões para as quais não têm resposta. Os mitos oferecem respostas para estas questões, mas são respostas que podem apenas ser apresentadas, pois não toleram nem questões nem explicações.” (BRISSON, 1998, p. 9)

P. xxx: “Seguindo uma longa linha de pensadores, Platão denuncia as deficiências do mito e o contrasta com o discurso filosófico, ou *logos*. O *logos* é um discurso que deve basear-se somente na razão, ou seja, sem qualquer recurso à experiência. É um discurso que pretende atingir certeza e universalidade. Para atingir este objetivo, à época de Platão, foi proposto pelos matemáticos, e mais especificamente por geômetras, o *método dedutivo*. Este era considerado o paradigma da atividade racional.” (BRISSON, 1998, p. 11)

P. xxx: “A cultura filosófica de Platão, assim como a cultura geral de seu tempo, não estava ainda madura para criar obras verdadeiramente científicas; a idéia era ainda por demais viçosa e nova para ele, e não haveria de plasmar-se em uma exposição sistemática e científica até Aristóteles.” (HEGEL, 1955, v. .2, p. 149)

P. xxx: “Esta falla de Platón, en lo que a la forma de la exposición se refiere, aparece combinada, además, con un defecto suyo en lo tocante a la determinación concreta de la idea misma, en cuanto que los distintos elementos de la filosofía platónica que en estos diálogos se exponen, o sean las simples ideas de la esencia y el conocimiento comprensivo de la misma aparecen mezcladas de suyo de un modo popular y poco coherente, lo que hace que, principalmente, las primeras, tiendan a desarrollarse en una *exposición mítica*; mescolanza esta inevitable tratándose de los primeros comienzos de la verdadera ciencia bajo su verdadera forma.” (1955, v. 2, p. 149-150)

P. xxx: “El mito es siempre una exposición mezclada, como todas las exposiciones antiguas, con imágenes dirigidas a los sentidos y aderezadas para la representación, y no para el pensamiento; lo cual indica sino la impotencia del pensamiento mismo, que aún no sabe andar sin andareras y que no es aún, por tanto, un pensamiento libre. El mito forma parte de la pedagogía del género humano, en cuanto que la induce y la tienta a ocuparse del contenido de las cosas; pero, como impurificación que es del pensamiento mediante formas y figuras relacionada con los sentidos, non puede expresar lo que el pensamiento quiere. El concepto adulto no necesita ya apoyarse en el mito. Platón dice con frecuencia que es difícil expresar tal o cual objeto y que, por ello recurrirá a la ayuda de un mito; y no cabe duda de que esto es más fácil.” (1955, v. 2, p. 151)

P. xxx: “não mais abstrato mas por imagens, não mais dedutivo mas narrativo, não mais argumentativo mas sugestivo. Ele apela antes à imaginação que aos arrazoados, às vezes à sensibilidade estética ou ao sentimento religioso.” (DROZ, p. 11).

P. xxx: “Se o mito não tem pretensão à verdade certa, tem pretensão ao sentido. Ele não deve ser lido ou ouvido por ele mesmo: tem um sentido escondido, é portador de mensagem e demanda, portanto, a ser ultrapassado, traduzido, interpretado, decifrado; e se o autor nos dá às vezes as chaves de um decifração possível (este é o caso da alegoria, na qual o sentido esta explícito imagem após imagem), o mito continua muito livremente aberto para múltiplos níveis de significação que um simples comentário não será capaz de esgotar.” (DROZ, p. 12)

P. xxx: “Platão, entretanto, é realista. Ele sabe muito bem que a filosofia é restrita a um pequeno número de homens na sociedade e que, no homem, a filosofia tem que recorrer somente à razão. Então, para ser capaz de convencer a maioria, de domar poderosas emoções como o prazer e o medo, o filósofo deve recorrer ao maravilhoso instrumento da persuasão: o mito. E, como Platão repudia a alegoria, aquele tipo de interpretação que conforma os mitos tradicionais a uma doutrina filosófica, ele é levado a esta solução extrema que é também a marca de sua originalidade. Ele constrói novos mitos que incorporam muitos elementos tradicionais, mas também respondem a certos requisitos peculiares a ele.” (BRISSON, 1998, p. 11)

P. xxx: “o papel de Céfalo é especialmente característico não de uma polis mas de uma profissão, e de uma profissão que em todas as épocas gozou da reputação de grande retidão. A moralidade do velho homem é aquela característica do mercador honrado de todos os lugares.” (TAYLOR, 1955, p. 266)

P. xxx: “Nós não poderíamos compensar as injustiças por sermos ricos, ao usarmos nossas riquezas sabiamente para compensar as pessoas pelas nossas injustiças para com elas, é aplacar os deuses por meio de esplêndidos sacrifícios? Neste ponto, a justiça parece inferior à riqueza, já que Céfalo crê que uma vida justa sem riquezas é difícil de suportar (330a 3-6), já que injustiça que nos traz riqueza e conforto pode ser manipulada em nosso favor. Céfalo não explicou, assim, porque devemos endossar o desinteressado compromisso com a justiça que Sócrates advoga nos primeiros diálogos.” (IRWIN, 1995, p. 170)

P. xxx: “Trasímaco [...] não deve ser tomado como representante da idéia de Platão sobre os sofistas em geral, pois não havia uma classe de pessoas chamadas sofistas, eles não poderiam ser caracterizados por um indivíduo, nem o antagonismo entre eles e Platão se mostrava em uma só forma, mas várias.” (NETTLESHIP, 1968, p. 23)

P. xxx: “Uma (visão) é o convencionalismo (que no contexto jurídico é chamado legalismo ou positivismo legal). É a idéia de que a justiça não é nada senão a obediência às leis. De fato, conformamo-nos com as leis e instituições sob as quais vivemos, e fazemo-lo porque somos forçados – caso contrário seríamos punidos ou sofreríamos diversas formas de pressão social. Mas se pensamos que a justiça é algo além desta conformidade de fato, estamos iludidos. ‘Justiça’ é somente um enganoso nome que nos utilizamos para certos comportamentos, que variam de país para país, dependendo das instituições: enganoso porque nos leva a pensar que existe algo maior e além da conformidade com as leis, que existe em todos os casos e possui um valor independente. Mas, na verdade, o debate sobre a justiça, se nos concentrarmos nos fatos, um debate sobre o poder e sobre os poderosos. Nesta interpretação, Trasímaco nos dá uma visão reducionista da justiça. Ele chama a nossa atenção para a realidade do poder que está escondidas sob o vazio discurso sobre a justiça, e diz que, estritamente falando, a verdade é somente essa. Esta é a visão do cínico realista que clama que, apesar de toda a elevada conversa que alguém possa ouvir sobre a justiça, não há nada além do fato de que a maioria das pessoas, na verdade, obedece às leis e conforma-se às pressões de sua sociedade.” (ANNAS, 1981, p. 36)

P. xxx: “Mas, por outro lado, já se viu Trasímaco como aquele que defende que a justiça e a injustiça possuem uma existência real independente de quaisquer instituições humanas, e faz decidido compromisso com a injustiça. Eu

denominareis esta visão como ‘imoralismo’. [...] Onde o convencionalista pensa que não há base para nosso debate sobre justiça e injustiça, o imoralista sustenta que existe uma questão importante sobre a justiça, a ser respondida pela demonstração de que a injustiça é melhor. A justiça possui uma existência real, e está consubstanciada em algumas leis e instituições, mas qualquer um com um mínimo de juízo verá que agir em conformidade a ela é um mal negócio. O convencionalista nos diz que a justiça não é o que nós pensamos que seja. O imoralista, que é exatamente o que pensamos, mas estamos enganados se achamos que ela é uma virtude; não há nada admirável sobre ela. Ela beneficia os fracos, e o que há de bom em se beneficiar os fracos?” (ANNAS, 1981, p. 36-37)

P. xxx: “Como a obediência à lei é geralmente chamada de justa, a palavra justo em determinada cidade passa a referir-se a qualquer comportamento que beneficie sua classe governante. Assim, “justiça” não corresponde a nenhuma propriedade de coisas ou de pessoas, mas é uma bela palavra com a qual disfarçamos o puro exercício do poder. Este tipo de afirmação recusa qualquer possibilidade de definições. Imagine que Sócrates e Polemarco estivessem tentando definir o amor romântica, seja como a atração pelo que carece alguém, ou como o desejo de possuir aquilo com que se parece alguém, ou a busca pela beleza. Agora, suponha que Trasímaco dissesse: “Estar apaixonado não é nada além de uma condição do cérebro.” Ele quereria com isto dizer que as definições propostas buscaram no lugar errado uma explicação para o amor e que, além de dizer que o amor é uma condição do cérebro, nada mais há para se dizer.” (PAPPAS, 1995, p. 40)

P. xxx: “O todo da República é, de fato, baseado na idéia de que as duas questões caminham juntas: uma completa investigação do que é a justiça não pode deixar de levantar a questão de se ela compensa, e nenhuma resposta a tanto pode ser adequada a não ser que nos certifiquemos do que ela realmente é. Então, o engano de Trasímaco não é exatamente o de tratar as duas questões em conjunto, e a afirmação de Sócrates ao final do livro I, que postula que a questão da definição precisa ser solucionada primeiro, é confusa; ela parece pertencer à investigação ‘socrática’ do estilo dos primeiros diálogos, e estar deslocada na República.” (ANNAS, 1981, p. 39)

P. xxx: “a verdadeira arte de viver é saber como engrandecer-se com impunidade; o egoísmo bem sucedido é a verdadeira finalidade da vida; a distinção entre os tão falados justos e injustos é somente uma diferença de ponto de vista; se o egoísmo for bem sucedido, é justo, se não, é injusto.” (NETTLESHIP, 1968, p.27)

P. xxx: “Trasímaco, ele diz, foi logicamente silenciado, mas os ouvintes não se convenceram de que nada havia no que ele disse; eles querem que Sócrates não somente lhes prove argumentativamente que a justiça é melhor que a injustiça, mas que lhes mostre que a justiça e a injustiça como princípios operantes na vida humana.” (NETTLESHIP, 1968, p. 28)

¹ “Aristotle borrows this classification from Plato (Topics 118 b 20-22), but liking to differ from his teacher, says in one place that the good which is desired solely for itself is the highest. The Stoics apply the classification to “preferables” (Diogenes Laertius vii. 107). Cf. Hooker, Eccles. Pol. i. 11. Elsewhere Plato distinguishes goods of the soul, of the body, and of possessions (Laws 697 B, 727-729) or as the first Alcibiades puts it (131) the self, the things of the self, and other things.” (In http://www.perseus.tufts.edu/cache/perscoll_Greco-Roman.html, tradução em apêndice ao final.

P. xxx: “Do livro I ao II, passamos da região da lógica, e da análise de termos na qual tudo depende de seu uso preciso e consistente, à região da psicologia e à análise da natureza humana concreta. [...] Passamos, ao mesmo tempo, das considerações sobre conclusões pessoais, de máximas tomadas de empréstimo e parcialmente compreendidas, de paradoxos de retóricos cínicos, ao criticismo da voz da sociedade e da opinião pública, na medida em que ela fala pelos seus reconhecidos líderes ou por meio do cotidiano da vida social e familiar. Para ressaltar mais uma característica desta transição, passamos de um Sócrates que nada sabia, mas simplesmente ouvia, questionando e refutando, a um Sócrates expoente de uma nova e superior moralidade.” (NETTLESHIP, 1968, p. 48)

P. xxx: “Trasímaco, no livro I da República, havia defendido com veemência uma tese muito em voga na Atenas de ouro do começo do IV século: a justiça é uma convenção que não interessa a ninguém obedecer; não se lucra com a justiça. Tão pronto a ceder quanto a combater impetuosamente, ele havia progressivamente recuado diante dos argumentos de Sócrates, aqueles que não haviam satisfeito nem Gláucon nem Adimanto, curiosos por aprofundar um ponto de vista “mil vezes falado” (358c). Gláucon, no livro II, deliberadamente reinicia o debate, propondo-se sustentar, até os mais extremos limites, uma posição da qual não compartilha e demanda, pouco depois e com a mesma radicalidade, que Sócrates defenda a tese adversa. [...] A Gláucon, então, o papel de advogado desta opinião “comumente aceita” segundo a qual na ordem da natureza é bom cometer a injustiça e ruim ser sua vítima. Aqueles que praticam a justiça o fazem “por causa dos outros”, por “impotência”, por incapacidade de agir de outra forma.” (DROZ: 1992, p. 193-194)

P. xxx: “[...] a justiça é um bem tão preciosos que quem a possui completamente está melhor, mesmo no meio de difíceis situações, do que a pessoa consumadamente injusta que desfruta das recompensas sociais geralmente recebidas pelo justo.” (KRAUT, 1999, p. 311)

P. xxx: “From the manner in which these two last elements in human nature are brought in, Plato might be thought to be describing some special form of human nature, exhibited only in exceptional persons; but we find as we go on that he is really describing what he takes to be normal human nature, and that every man must have in him something of each of the three elements, the element of appetite, the element of spirit, and the philosophic element.” (1968, p. 75)

P. xxx: “C’est évidemment la science qui permet à la cité de connaître ses intérêts généraux, qui lui enseigne comment elle doit se comporter vis-à-vis des cités étrangères et envers elle-même.” (CROISET, 1946, p. 178)

P. xxx: “Na verdade, Platão não disse tão claramente que os Guardiões não participarão das atribuições guerreiras dos Auxiliares, mas é uma inferência justa a partir de sua insistência de que cada pessoa deve ter uma atribuição, entender que os Guardiões são pensados como tendo compartilhado a educação descrita, mas levando um tipo distinto de vida, próprio dos governantes.” (ANNAS, 1981, p. 114)

P. xxx: “A Justiça, no final das contas, não requer nenhum novo grupo de ações distinto daquele das outras virtudes, somente que se evite certas coisas. Entretanto, estaríamos errados ao vê-la tão negativamente, visto que as outras três virtudes em si tomadas não seriam virtudes *de um todo*. A Justiça é a virtude da cidade como unidade, posto que requer o reconhecimento de cada cidadão de seu papel na contribuição para o bem comum.” (ANNAS, 1981, p. 119)

P. xxx: “Podemos dizer que os livros II à VII da República nos apresentam a imagem lógica da subida da alma humana até o que Platão considerava ser a maior de suas capacidades, enquanto os livros VIII e IX nos dão uma imagem similar do declínio da alma humana àquilo que lhe parecia o mais baixo degrau da existência humana. A primeira dessas imagens nos mostra como o homem pode subir até um nível no qual está muito próximo da natureza divina; a segunda nos mostra como ele pode cair até um ponto no qual é praticamente um bruto.” (NETTLESHIP, 1968, p. 294)

P. xxx: “Chamamos a primeira de uma imagem lógica pois Platão, ao descrever o Estado perfeito, ou certos estágios no processo de formação do Estado perfeito, escreve como se um estágio daquele processo sucedesse o outro numa ordem histórica; enquanto sabemos todo o tempo que o processo é absolutamente anistórico, e que ele não quer dizer que o Estado se desenvolveu dessa maneira. A ordem real do desenvolvimento que ele descreve é uma ordem puramente lógica, baseada na sua análise psicológica dos elementos principais de uma sociedade perfeitamente desenvolvida.” (NETTLESHIP, p. 294-295)

P. xxx: “A questão que ele se põe é esta: sendo a alma humana como descrevemos, e tendo ele certa capacidade para o mal assim como para o bem, o que aconteceria se, e por quais estágios passaria, se sua capacidade para o mal se realizasse gradualmente mas sem limites? Estes livros, assim, confrontam-nos com a história ideal do mal, assim como os anteriores confrontaram-nos com a história ideal do bem.” (NETTLESHIP, p. 295)

P. xxx: “Uma filosofia da história implica que o historiador possa ver certas leis ou princípios que o caminhar da história exhibe. Platão tomou certas tendências inerentes à natureza humana e interpretou a história grega à sua luz; não que todas as tendências que ele descreve fossem as únicas, de modo que os eventos históricos pudessem corresponder exatamente à sua descrição, mas onde quer que olhasse ele via sintomas de seu trabalho por detrás da sociedade grega.” (NETTLESHIP, p. 299)