



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A Justiça na *República* de Platão

Edno José Osório de Araújo

JOÃO PESSOA – PB
2017

A Justiça na *República* de Platão

Edno José Osório de Araújo

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Silva Rosal de Araújo.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

A663j Araújo, Edno José Osório de.
A justiça na república de Platão / Edno José Osório de
Araújo. - João Pessoa, 2017.
79 f.

Orientador: Dr. Rodrigo Silva Rosal de Araújo.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA/PPGF

1. Filosofia. 2. Platão. 3. Filosofia política. 4. Filosofia
antiga. I. Título.

UFPB/BC

CDU - 1(043)

A Justiça na *República* de Platão

Edno José Osório de Araújo

João Pessoa, PB.

Dissertação de Mestrado avaliada e aprovada em 15 de Agosto de 2017.

Banca Examinadora



Professor Doutor: Rodrigo Silva Rosal de Araújo – Orientador
Universidade Federal da Paraíba.



Professor Doutor: Jorge Adriano Lubenow – Examinador
Universidade Federal da Paraíba.



Professor Doutor: José Gabriel Trindade Santos – Examinador
Universidade Federal do Ceará.

DEDICATÓRIA

Esta Dissertação representa todo um esforço e aplicação sistemático, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, desprendido por mim no período de dois anos que se estendeu entre 2015 à 2017. Entretanto, este trabalho não se reduz apenas aos meus esforços e aplicação. Ele é fruto também de todo amor dedicado, em forma de paciência e complacência, pela minha família nesses momentos difíceis para nós, os quais, na maioria das vezes, são traduzidos pelos hiatos que tal dedicação causara em torno de nossa convivência.

Portanto, não seria justo que esta plataforma que me proporcionou sempre o combustível para que eu pudesse reavivar minhas forças, em busca do fim desejado que era a consecução desse trabalho, fosse esquecida. Esse pontilhão é sem dúvida o liame dessa tarefa. Enfim, dedico todos os meus esforços e trabalho a minha amável família nomeável nas pessoas de Gardênia Barbosa de Almeida Araújo, minha admirável esposa; Sofia Almeida Osório de Araújo, minha primogênita; e Laura Merê Almeida Osório de Araújo, minha caçula.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, sobretudo, com todas as minhas forças, ao Deus de Israel por ter me permitido chegar até aqui. Agradeço a minha família como um todo por crer e apoiarem-me nessa tarefa. Não posso deixar de citar meus pais, José Osório Sobrinho e Maria Da luz Osório de Araújo, por terem a responsabilidade de me guiar durante minha formação como pessoa. Devo agradecer a cada um dos meus sete irmãos; todos colaboraram, cada um de seu modo, para que eu não desviasse desta missão. Agradeço a meus amigos por incentivarem-me como puderam nesse curso. Agradeço aos meus Professores, pois vi neles exemplos a serem seguidos no caminho da sabedoria. Devo agradecer especialmente ao Professor Rodrigo Silva Rosal de Araújo, meu orientador, por acreditar em mim frente ao árduo trabalho de escrever sobre a filosofia platônica e seus temas. Devo agradecer ainda a sua dilatada observância e confiança em minhas iniciativas, pois isso facultou-me realizar um trabalho com maior margem de autenticidade. Por fim, agradeço a todos os que, direto ou indiretamente, cooperaram para que meus objetivos fossem atingidos.

“Aquele que é fundamentalmente mestre só leva a sério as coisas por causa de seus alunos – inclusive ele próprio”. Friedrich Wilhelm Nietzsche.

RESUMO

O grande debate estabelecido no diálogo *A República* refere-se à tentativa de definir o sentido do conceito de justiça. Tema com o qual nos ocuparemos nesta dissertação. Na esteira desse debate estão expostas as premissas de Céfalos, Polemarco, Trasímaco e Gláucon; todas confrontadas por Sócrates, preparando, o mestre de Platão, o caminho para novas discussões depois de declarar que a cidade é fundada a partir da associação entre os homens e que só é possível observar a justiça tendo uma visão geral da cidade. Nesse sentido, investigaremos por que Platão inicia examinar a justiça “a partir das letras grandes”, isto é, da cidade na totalidade, ao invés de investigar nos homens, uma vez que são eles, por meio de suas associações, que fundam a cidade. Para dar cabo dessa problemática percorreremos os mesmos passos dialéticos empreendidos por Platão na *República*. Dessa forma, analisa-se na cidade fundada, vista a partir da perspectiva de unidade, que forma o todo da política platônica, se podemos encontrar nela as seguintes virtudes: *sabedoria*, *coragem*, *temperança* e *justiça*; a fim de qualificar o que é a justiça na cidade e nos indivíduos que compõem as seguintes classes: governantes, guerreiros e artífices. Como resultado dessa análise, encontraremos, na concepção de Platão, o que consiste, portanto, a noção de justiça localizada desde a lente macrocósmica em que cada classe cumpre seu desígnio segundo sua natureza. Além disso, investigaremos em que medida a cidade estará pronta para dar prosseguimento e manutenção da justiça já visualizada. Para isso, veremos que Platão estabelece um modelo de educação em que os indivíduos serão submetidos e testados com intuito de encontrar, entre eles, aqueles que apresentem as melhores disposições na alma para governar a *polis*. Uma vez educados e consagrados os guardiões da cidade, estes, por sua vez, procurarão implementar o que há de melhor para todos, visando constituir uma perfeita harmonia e unidade atendendo os anseios da comunidade sem prejuízos para as partes.

Palavras chave: Justiça. Cidade. Unidade. Virtudes.

ABSTRACT

The great debate established in the dialogue *The Republic* refers to the attempt to define the concept of justice. Theme wherewith we occupy ourselves in this dissertation. In the wake of this discussion are exposed the propositions of Céfaló, Polemarco, Trasímaco and Gláucon; all confronted by Socrates, preparing, the master of Plato, the path to new discussion after declaring that the city is founded from the association between men and that it is only possible to observe justice having an overview of city. In this sense, we will investigate why Plato begins to examine justice "from the big letters", that is, the city in its entirety, rather than investigating men, since it is through their associations that they found the city. To overcome this problem we will follow the same dialectical steps undertaken by Plato in the *Republic*. In this way, it is analyzed in the city founded, seen from the perspective of unity, which forms the whole of the platonic politéia, if we can find in it the following virtues: *wisdom*, *courage*, *temperance* and *justice*; in order to qualify what is justice in the city and in the individuals who comprise it the following classes: rulers, warriors and artificers. As a result of this analysis, we will find, in Plato's conception, what constitutes, therefore, the notion of justice located from the macrocosmic lens in which each class fulfills its design according to its nature. In addition, we will investigate to what extent the city will be ready to prosecute the maintenance of justice already seen. Thereunto, we will see that Plato establishes a model of education in which individuals will be subjected and tested in order to find, among them, those who present the best dispositions in the soul to govern the *polis*. Once the guardians of the city are educated and consecrated, they will seek to implement what is best for all, in order to constitute a perfect harmony and unity, meeting the wishes of the community without prejudice to the parties.

Keywords: Justice. City. Unit. Virtues.

Relação das obras de Platão e lista de abreviaturas.

<i>Alcibíades 1, 2 (Alcib.)</i>	<i>Laques (Laq.)</i>
<i>Apologia (Apol.)</i>	<i>Hiparco</i>
<i>Axíoco</i>	<i>Hípias maior (Híp. maior)</i>
<i>Banquete (Banq.)</i>	<i>Hípias menor (Hip. menor)</i>
<i>Cármides (Cárm.)</i>	<i>Laques (Laq.)</i>
<i>Cartas</i>	<i>Leis</i>
<i>Clítofon</i>	<i>Lísis</i>
<i>Crátilo (Crát.)</i>	<i>Menexeno (Menex.)</i>
<i>Crítias</i>	<i>Mênnon (Mên.)</i>
<i>Críton</i>	<i>Minos</i>
<i>Definições</i>	<i>Parmênides (Parm.)</i>
<i>Epínomis (Epín.)</i>	<i>Político (Pol.)</i>
<i>Eutidemo (Eutid.)</i>	<i>Protágoras (Prot.)</i>
<i>Eutífron (Eutíf.)</i>	<i>República (Rep.)</i>
<i>Fédon</i>	<i>Sísifo</i>
<i>Filebo (Fil.)</i>	<i>Sofista (Sof.)</i>
<i>Górgias (Górg.)</i>	<i>Teages</i>
<i>Hiparco</i>	<i>Teeteto (Teet.)</i>
<i>Hípias maior (Híp. maior)</i>	<i>Timeu (Tim.)</i>
<i>Hípias menor (Hip. menor)</i>	

Com o intuito de facilitar e agilizar a consulta motivada pela leitura desta dissertação, fizemos constar como referência das citações extraídas dos textos platônicos a numeração da edição referencial de 1578 de Henri Estienne (*Stephanus*) adotada pelos tradutores indicados no quadro de referências bibliográficas ao final desse trabalho. Os comentadores, por mim utilizado, também usam a mesma edição referencial (1578), no entanto, alguns empregaram as abreviaturas das obras platônicas, conforme indicadas acima. Já a obra de Aristóteles, aproveitada aqui, obedece a numeração referencial Bekker de 1831.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 DEFINIÇÕES SOBRE A JUSTIÇA E SUAS DIFICULDADES	22
1.1 A OPINIÃO DE CÉFALO	23
1.2 A OPINIÃO DE POLEMARCO	25
1.3 A OPINIÃO DE TRASÍMACO	27
1.4 A OPINIÃO DE GLÁUCON E UM NOVO COMEÇO	32
2 INDÍCIOS DA JUSTIÇA NA CIDADE	38
2.1 A CIDADE SIMPLES E O SEU FIM SÚBITO	39
2.2 A CIDADE COMPLEXA, OS PROFISSIONAIS E A GUERRA	42
2.3 OS ARTÍFICES E SEUS LIMITES	43
2.4 OS GUARDIÕES E SUA IMPORTÂNCIA	47
3 EDUCAÇÃO, BASE PARA A JUSTIÇA NA CIDADE	51
3.1 COMBATE ÀS FALSAS DOUTRINAS	53
3.2 A VIDA DO GUARDIÃO E O ZELO COM A UNIDADE	58
3.3 AS VIRTUDES NA CIDADE E A JUSTIÇA COMO VIRTUDE SUPREMA	64
CONCLUSÃO	70
REFERÊNCIAS.....	77

INTRODUÇÃO

Muito se tem debatido em torno da verdadeira face da justiça em toda a história da humanidade. Como todos sabemos, a grande referência nesse debate, aquele que mais contribuiu para revelar sua natureza, para nós, herdeiros dessa tradição, foi, sem dúvidas, Arístocles de Atenas ou, simplesmente, Platão¹. Para Scruton, “Foi no contexto da Cidade-estado grega que começou a filosofia política, e as grandes questões de justiça, autoridade e da constituição foram discutidas por Platão e Aristóteles em termos que estão vigentes hoje”².

Platão dedicou-se à filosofia em meio a um contínuo cuidado e preocupação com a cidade. Sinal disso é o fato de que *A República*, que trata da constituição da ideia de cidade, resultou, talvez, ser a sua obra mais imponente³. Nessa medida, o resultado fora a tentativa de esclarecer e apresentar o que realmente a justiça sem ficar preso nos jogos de poder nefastos latentes entre os seus contemporâneos. Sendo assim, *A República*, tributo que Platão ofereceu, como filósofo, à tarefa de si responsabilizar pela cidade, se tornou padrão e um cânone para o pensamento ético e político do ocidente.

Nessa obra, Platão coloca a pergunta crucial à vida da *polis*: o que é a justiça e o que é a injustiça? Tema que será a base de nosso trabalho e que fornecerá a questão central que norteará essa dissertação, cujo problema versa sobre a postura platônica de investigar a essência da justiça a partir da visão ampliada da cidade. Sua postura rompe com paradigmas de justiças fundadas em solos e perspectivas individualistas, relativistas etc., que chamaremos de microcosmo, a fim de investigar a justiça observando o macrocosmo⁴ que é a cidade fundada e tida como unidade desde de um ponto de vista transcendente, para em seguida verificar se se coaduna com a realidade dos fatos.

¹ Platão nasceu em Atenas (427- 347 a. C).

² SCRUTON, Roger. **Como ser um conservador**. Tradução de Bruno Garschagen e Márcia Xavier de Brito. Rio de Janeiro: Editora Record, 2015, p. 107.

³ Platão tentou implementar seu projeto de Estado e a Constituição de sua autoria, mas não logrou êxito por ter sido perseguido por Dionísios, tirano siciliano. Ele ainda testemunhou pessoalmente, na *Carta VII*, que *A República* fora sua obra central.

⁴ Tomaremos emprestado essas noções [microcosmo e macrocosmo], que estão postas nos trabalhos de Belini e Watanabe, para citarmos apenas estes, para apontarmos uma contraposição entre homem e cidade. Cf. BELINI, Luiz Antônio. **A justiça na República de Platão**: Sarandi: Editora Humanitas Vivens, 2009 e WATANABE, Lygia Araújo. **Platão, Por mitos e hipóteses**: Um convite à leitura dos Diálogos. São Paulo: Editora Moderna, 1995.

Nesse sentido, para compreendermos melhor esse trabalho hercúleo que Platão desempenhou, ao se debruçar sobre o conceito de justiça, primeiramente devemos desenhar, aqui nesta introdução, um ligeiro panorama da consciência moral que os gregos transportavam, de suas raízes míticas-literárias às noções mais distintas dessas e que foram introduzidas coletivamente, como os “filósofos naturalistas”, por exemplo, para, em seguida, expormos a problemática mesma que motivou nossa investigação e apresentar cada passo que daremos na consecução desse trabalho.

É dessas bases míticas-literárias que podemos observar que, para os gregos, de modo geral, a noção de justiça germinava-se. A tradição cantada por Homero⁵, na *Ilíada* e na *Odisséia*, e reforçada, na *Teogonia* e em *Trabalhos e os Dias*, por Hesíodo⁶ como testemunho manifesto do modo de ser desse povo alimentavam o imaginário ético dessa civilização. Contudo, os conteúdos desses autores estavam eivados de profanações e difamações aos deuses e aos heróis, de modo que as narrativas em torno desses temas promoviam distorções da ordem moral tão sérias que foram rejeitadas, de alguma forma, por Platão, pois ele entendera que os modelos morais não poderiam apresentar deformidades.

Embora essa plataforma moral transmitida pelos poetas e literatos sejam de altíssima importância para a formação do horizonte de consciência ética desse povo, a atmosfera na qual o diálogo *A República* se instaurara não repousava apenas nela. Se penetrarmos com outros olhares às origens éticas grega, perceberemos que o conceito de justiça reclama outros pressupostos que a personificava, ou seja, elementos morais de bases diversas daquelas transmitidas pelas lendas e mitos tradicionais recepcionados pelos gregos. Elementos, tais, que norteavam o proceder

⁵ “Os gregos acreditavam que a *Ilíada* e a *Odisséia* haviam sido escritas por um único poeta, a quem chamavam de Homero. Nada se sabe a respeito de sua vida. Embora sete cidades gregas reivindicuem a honra de ser sua terra natal, segundo a tradição antiga ele era oriundo da região da Jônia, no Egeu oriental. Tampouco há registro de sua data de nascimento, ainda que a maioria dos estudiosos modernos situe a criação da *Ilíada* e da *Odisséia* em fins do século VIII a. C. ou início do século VII a. C”. HOMERO. *Odisseia*. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço e notas de Bernard Knox. São Paulo: Companhia de Letras, 2013, p. 01.

⁶ “Os gregos colocaram ao lado de Homero, como seu segundo poeta, o beócio Hesíodo. Homero acentua, com maior nitidez, que toda educação tem o seu ponto de partida na formação de um tipo humano nobre, o qual nasce do cultivo das qualidades próprias dos senhores e dos heróis. Em Hesíodo revela-se a segunda fonte de cultura: o valor do trabalho”. JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do povo grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013, p. 84.

justo de acordo com perspectivas atreladas ao exercício do pensamento extraída das observações correntes.

Entre esses, temos as concepções da justiça fundada sob o pressuposto da *physis* que denotava uma justiça originária da “Ordem da Natureza” em que o conjunto de orientação moral, suas demandas e as relações humanas e seus costumes repousavam em regras emitidas e observadas segundo as manifestações dos fenômenos ocorridos no próprio seio da natureza. Por outro lado, o pressuposto do *nomos* representaria uma forma de agir moralmente a partir de uma “Ordem da Divindade” que ora era teocrática, e, ora era antropocrática, cuja confusão se estabeleceu no curso da história grega.

É nessa dicotomia ética (na verdade pode ser entendido com uma tricotomia, pois à medida que há uma confusão na “ordem do *nomos*”, ou seja, que não se separam as normas que orientam as ações entre o que é puramente divino do que é propriamente humano, gera-se um desnível no *nomos*) que muitos gregos alimentaram seus horizontes de consciências em que, de um lado, agia-se com vista a força dos ditames celestes; e de outro, agia-se de acordo com as leis fundadas pelos laços das observações da natureza e suas reproduções em sociedade.

Além disso, os sistemas de governos que se ampararam em diversas manifestações populares teve também como pano de fundo as grandes guerras travadas no curso do povo grego, ao citar os medo-persas; passando pelas batalhas do Peloponeso; e, culminando na democracia, também alimentaram seus imaginários e suas condutas⁷.

Esse é o panorama do *ethos* grego no qual o mestre da Academia estava inserido. Diante da missão de edificar a ideia de uma justiça que poderia reconstruir um povo à beira do colapso civilizacional, Platão esforçou-se vigorosamente em busca do esclarecimento e de um delineamento para apontar um novo modo de ser desse

⁷ “A guerra também despertou grandes tensões no funcionamento interno das comunidades gregas. É preciso cautela, pois sabe-se muito a respeito da história de algumas do que de outras. Em Atenas, várias circunstâncias concorreram para produzir uma revolução que por certo tempo substituiu a democracia pela oligarquia: a especialização exigida por longo estado de guerra, tanto de soldados quanto de marinheiros, o que levou ao crescente uso de mercenários, as divisões sociais decorrentes do comércio (os mercadores enriqueceram), e que pareceram injustas, pela maneira como a guerra transcorreu (os agricultores viram as suas terras destruídas), e o ressentimento resultante dos ataques aos políticos que haviam provocado o desastre. Mas tudo isto foi mais profundo do que a simples substituição de um regime político por outro. A antiga ideia de *polis* – essencialmente uma unidade de cidadãos, todos participando igualmente de todas as atividades – não atendia mais a proporção que a vida do Estado passara a ter”. ROBETS, J. M. **O Livro de Ouro da História do Mundo**. Tradução de Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001, p. 205-206.

povo, tomando como base, para isso, pressupostos dignos de reclamações universais que estivessem divorciados das bases efêmeras frutos das conturbadas experiências históricas que comprometeram todos os gregos.

Eram os compromissos com valores egóicos que predominavam nas esferas privadas de grupos majoritariamente influentes que davam o tom da justiça, e, essa, por sua vez, enquanto virtude universal, pretendida por Platão, não ocupava o lugar principal quando o que estava em jogo eram os interesses da totalidade⁸.

Estivesse a justiça fundada na ordem de normas consuetudinárias, de uma cosmologia da natureza ou até de ditames divinos, o que realmente interessava para Platão era examinar em que medida esses lastros de fundamentação moral se sustentavam quando se tinha em mente ações que pudessem distanciar-se dos anseios circunstanciais de povos e pessoas em face da harmonia entre as partes que compunham a cidade. Era no espaço da *polis* em que brotava, movia-se e acontecia o destino histórico do povo grego.

Porém, não vem ao caso aqui discorrer detalhadamente sobre esse contexto histórico, pois, entendemos, assim como Jaeger, que a ideia de Estado para Platão e consequentemente o conceito de justiça “[...] não parte de um povo histórico existente como Atenas ou Esparta. Ainda quando se refere conscientemente às condições vigentes na Grécia, não se sente vinculado a um determinado torrão nem a uma cidade determinada”⁹. Ou seja, a ideia de justiça, para Platão, extrapola nossa dimensão sensível para ocupar um espaço transcendente onde pode ser debatido e contemplado em qualquer lugar e em qualquer momento, fugindo, assim, das noções de justiça fundadas em ordens do *ser* que se distanciam da verdade. Recriar o contexto histórico, em sua riqueza, é uma tarefa que não nos cabe porque o próprio Platão, ao se debruçar sobre o conceito de justiça, não se prendeu aos aspectos ordinários da Atenas em que vivera; exceto como demonstrativo das fragilidades comparativas dos argumentos de seus adversários ao exibirem definições incompatíveis com as noções apresentadas pelos seus próprios interlocutores.

Nessa medida, para melhor investigar o caráter da justiça e responder suas questões, Platão faz Sócrates¹⁰ dialogar na *República* (onde ele funda sua cidade

⁸ Cf. WATANABE, 1995, p. 32.

⁹ JAEGER, 2013, p. 756.

¹⁰ Nasceu em Atenas no *demo* de Alopecce por volta de 469 a. C. Foi o grande mestre de Platão, e o principal personagem nos diálogos de sua autoria, do qual recebera como legado certamente o método filosófico da maiêutica posteriormente aprimorado para o estilo dialético. Morreu em 399 a. C. após ser

ideal) com personagens que encarnam algumas concepções sobre a justiça atreladas com tudo que já dissemos. Entre elas estão: 1) A justiça é restituir aquilo que se recebeu de alguém; 2) A Justiça é ajudar o amigo e prejudicar o inimigo; 3) Justiça é a lei do mais forte: o poder dos que dominam é que decide sobre a constituição do direito e da justiça na cidade; 4) Justiça é o resultado de um acordo entre os homens: este acordo estabelece o meio termo entre fazer injustiça sem ser penalizado, que seria a tendência fundamental do egoísmo humano, e sofrer injustiça sem poder se defender ou vingar.

Nessa obra, ele elabora um horizonte hipotético em que a justiça deve pairar sem contaminação das relações diretas das experiências corriqueiras; horizonte este que é a plataforma do conceito de justiça estabelecido pelo fundador da Academia. E, o contexto histórico servirá apenas como pano de fundo dramático uma vez que a intuição originária do autor da *República* não é oriunda unicamente das experiências práticas, mas sobretudo de uma inteligência profunda para poder fundar seu Estado.

Nesse sentido, Platão é o primeiro criador não somente da primeira das teorias da sociedade ideal, mas também da teoria da relação cidade-indivíduo como uma homologia entre macrocosmo (isto é, entre cidade e alma), e ainda da teoria sociológica que tem rígida educação do governante como pressuposto e a educação e consequente felicidade do cidadão como meta. Ora, ao compor a *República*, Platão produz uma obra que, ao contrário, pretende convidar-nos a inventar, a criar uma cidade-estado inteira, como diríamos hoje, a partir do nada. Sócrates diz, no próprio diálogo, que ela será inventada em palavras, a partir do discurso, *én lógois*¹¹.

Sendo assim, não seria possível estabelecer qualquer empreendimento, na envergadura de uma sociedade que se pretende igualitária (entenda-se por igualitária o tratamento consagrado às pessoas a partir dos mesmos pesos e mesmas medidas), sem que as questões de cunho estritamente particulares não fossem suprimidas. Foi isso que fez nosso autor. Deliberadamente, foi proposto que a cidade idealizada por ele tomasse contornos em que as minudências e os interesses das coligações fossem

condenado pela corte ateniense à pena capital acusado pelos crimes de sedução da juventude e de impiedade, este último seria o pior porque consistia em introduzir novos deuses e descrer nos deuses oficiais da Cidade.

¹¹ WATANABE, 1995, p. 33-34, *grifos da autora*.

em alguns momentos fossem deixados de lado para dar lugar ao seu projeto de espírito comunitário.

Nesse sentido, Platão, na figura de Sócrates, pugna seus oponentes tendo como intento criar um estado de coisas que patrocinassem o maior número de situações que viessem a aparelhar seu projeto a fim de desembocar na cidade perfeita. Sem dúvida, Platão não seria ingênuo em começar a fundação da cidade partindo pela estrutura básica do indivíduo que é sua alma tripartida, pois, seus conflitos internos não contribuiriam para o equilíbrio entre as partes e geraria uma confusão na ordem dos pressupostos que alicerçam a justiça uma vez que o homem não é a medida de todas as coisas como pensava toda uma tradição de pensadores. Isso porque, se apenas uma das partes que constitui a alma humana fosse contaminada pelo vilipêndio dos prazeres efêmeros de uma vida fatídica, todo edifício no qual o homem habita seria levado às ruínas.

Sendo assim, seu método levou em conta, como podemos notar no corpo desta dissertação, a inversão inédita de paradigma para a compreensão da justiça, isto é, de leis supremas deduziríamos as diretrizes do Estado e por reflexo o comportamento dos homens. Diferentemente daquilo que defendiam seus contemporâneos ao fundar a justiça em um terreno movediço onde não se sabia em que amparar as regras de orientação ética: a natureza (mal observada pelo homem); a divindade (não conhecida e desfigurada pela literatura); e, o homem (que sequer conhecia a si mesmo).

Isso nos leva a crer que toda sua estratégia já estava eivada, de antemão, de uma motivação intencional, na qual o modelo que deveríamos seguir seria aquele que não se comprometesse com os interesses individuais como foi o caso das definições apresentadas desde o começo da trama da *República* por seus interlocutores.

Platão certamente estava comprometido em desconstruir todas aquelas falsas opiniões acerca da justiça. Seu objetivo inicial foi o combate das definições oferecidas por seus oponentes no âmbito das teorias, em seguida vestiu outra postura e começou a minar essas noções da justiça recorrendo a comparações fáticas de cada premissa que estivesse sendo exibida, uma vez que as definições apresentadas pelos interlocutores de Sócrates estavam carregadas de experiências históricas, mas não podendo ficar preso nessa dimensão sob pena de cair no relativismo conceitual que rege as relações humanas.

Dessa maneira, começamos a entender porque Platão não ficou cativo da dimensão vulgar dos jogos pessoais. Ele já sabia que essa segunda investida, de

comparar a tese apresentada com o cenário do mundo percebido, só seria uma parte da estratégia com a finalidade de usá-la para meras analogias e demonstrações, e não como pressupostos decisivos na contemplação/construção das leis superiores que viriam a ser ostentadas no decorrer do diálogo através de inferências dedutivas tiradas de suas próprias proposições. Se assim não o fizesse incidiria na posituação dos ordenamentos políticos e não seria possível sair dele e construir uma cidade que obedecesse um regulamento com alcance necessário e universal.

Portanto, a princípio, o que podemos constatar é que sua estratégia utiliza basicamente um movimento com duas faces para a desconstrução das noções falsas sobre a justiça e fundar um novo conceito, qual seja: Se apossar dos argumentos dos seus oponentes para eliminá-los a partir de seu próprio núcleo, ou seja, derrubá-los sobre seu eixo dialógico como ocorre quando: diante de uma opinião qualquer, a conclusão passa ao largo de ser extraída da premissa maior, que é a tese, somada a premissa média que a tangencia, nas quais encontramos contradições internas para poder demonstrar sua fraqueza; ou seja, apontar as contradições desde dentro das definições apresentadas. Dito de outro modo, as noções de justiça não poderiam se comprometer em ofender nenhuma outra noção que nela estivesse embutida, por exemplo: ao dizer que um ‘homem justo é bom’, em nenhuma hipótese pode a definição de justiça recorrer a maldade para justificá-la; ou comparar a relação dos agentes da ação, ou seja: se o governo é o todo e as pessoas são as partes, logo não pode haver comparação (distinção) entre o todo e as partes de modo que a justiça deve valer para os dois sem desequilíbrio.

Dito isso, que a justiça não pode contradizer-se a si mesma nem por definição nem por comparação. Assim, aqui fica muito claro que o problema a ser investigado é o método que Platão utiliza para definir a justiça, posto que em qualquer sociedade o mínimo que se extrai dela são as normas que orientam seus componentes, sejam elas retiradas do microcosmo, isto é, da estrutura mínima que são os indivíduos e suas aflições; ou, por outro lado, do macrocosmo, que por sua vez carrega em si mesmo a estrutura suprema que pauta o comportamento e finalidade de toda comunidade; esse método parte de uma cidade ideal, e não do homem ideal. De maneira preliminar, há duas coisas referentes à compreensão de um conceito: a primeira é o método de investigação do conceito, a segunda é o fundamento de determinação do conceito. Por exemplo, no caso do conceito de justiça: é possível dizer que o que determina ou fundamenta esse conceito é o homem (como pensaram Polemarco e Trasímaco, por

exemplo); ou a cidade, ou seja, a justiça poderia ser um conceito político, social (como pensa Platão) que só pode ser entendido considerando o aspecto macro das relações entre os componentes da cidade. Por outro lado, o método de investigação desse conceito, tanto pode partir dos homens que são as partes, como pode partir da cidade que é o todo.

A questão é: é possível afirmar que a origem da justiça está no indivíduo, mas que seu método de investigação pode partir da cidade? Parece que é esse o problema que fora observado por Platão. Ou podemos questionar: é possível separar o método de investigação do conceito da própria essência do conceito? Caso não seja possível, então o método deve partir necessariamente daquele ponto que determina o conceito. Nesse caso, se dizemos que a origem da justiça é o indivíduo, então a nossa investigação deve partir dele. Por outro lado, como Platão pressupõe, a origem da justiça está na cidade, isto é, no todo. Assim, antes de dizer o que ela realmente é, teríamos que escolher algum método e testá-la. Podemos começar pela cidade, como fez Sócrates, e perceber que ela não serve para nossa investigação, e nesse caso recorro ao indivíduo. De certa forma, a cidade é um todo composto por partes, que são os indivíduos. Portanto, o indivíduo é a causa, e a cidade é o efeito. Ao mesmo tempo, há uma relação recíproca entre indivíduo e cidade: o indivíduo influencia a cidade, e a cidade influencia o indivíduo. Lembrando que Platão tratou desse ponto, que a alma da cidade é reflexa da alma do indivíduo. Por outro lado, para Platão, o conceito de justiça está vinculado a *polis*. Portanto, a alma do cidadão deve respeitar o paradigma irradiado pela justiça da cidade, isto é, a harmonia entre as três classes constituintes do *corpus* da *polis*. Enfim, nosso problema está em saber realmente se a justiça para Platão nasce com o próprio surgimento da cidade ou ela está em uma dimensão transcendente, na qual independe das circunstâncias fáticas, sugerindo, assim, um modelo de justiça extra espaço-temporal que ilumina o macrocosmo que é a *polis*.

Pode-se dizer que a resposta a essas indagações, com a solução do problema, consiste na construção do modelo da "ótima república", a que a obra inteira é dedicada. Como se sabe, tal solução baseia-se na correspondência entre a dimensão pessoal e a interpessoal, entre equilíbrio da *psique* e equilíbrio da *polis*. A leitura do texto pode sugerir a relevância, para uma teoria da justiça, da conexão entre a estabilidade da vida coletiva e o senso de justiça dos indivíduos. Uma sociedade bem-ordenada, em que é

respeitado e preservado no tempo o equilíbrio entre as classes sociais, pressupõe indivíduos que vivem harmoniosamente e vice-versa¹².

Desse modo, não vemos outra maneira de cooperar com o debate filosófico, distendido durante toda a história da humanidade, senão expondo os motivos com os quais Platão se amparou ao adotar a via expressa, por assim dizer, para alcançar o verdadeiro significado da justiça, ou seja, procurando-a nas letras grandes¹³. Em outras palavras, porque nosso autor entende que a justiça deve ser procurada primeiro no âmbito da cidade para depois verificar se é possível, analogamente, encontrá-la no indivíduo?¹⁴

Assim, Em vistas dessa problemática, essa dissertação terá como objetivo principal responder tal questão unindo-se a outras questões secundárias que comporão a tarefa em função da meta central que deveremos elucidar-las, quais sejam: as noções de justiça apresentadas pelos oponentes de Sócrates e seus respectivos argumentos contrários; a fundação da cidade – pretendida por Platão –

¹² MAFFETONE, Sebastiano; VECA, Salvatore. **A Idéia de Justiça de Platão a Rawls**. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005, p. 3-4.

¹³ Para Goldschmidt, em relação ao posicionamento de estudar e comentar uma obra clássica e em particular a platônica ele diz que: “Nem como imagem nem como realidade um comentário tem por objetivo substituir seu texto: ora, é unicamente no texto que se encontra “toda a substância viva”. Nenhuma das ciências da vida ou do homem, da biologia à história, pretende, por suas análises, restituir o ser vivo em sua totalidade orgânica nem lhe dar a imagem. Se fosse diferente na história da filosofia, daí vir-se-ia a sustentar que o estudo das obras deveria limitar-se a sua mera contemplação, rejeitando como atentatória a sua vida e como sacrílega toda tentativa de explicação [...]” GOLDSCHMIDT, Victor. **Os diálogos de Platão: Estrutura e Método Dialético**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. xvi. Nesse sentido, isso nos deixaria bastante livres para discorrer sobre o tema da justiça na *República* e seus problemas sem o receio de tentar reconstruir o que está edificado, porém, entendemos que, o que nos cabe aqui é apenas apresentar uma leitura possível ou um recorte, em uma obra específica de um autor em particular – não menos importante, devido sua envergadura –, a partir de um problema ainda mais específico, na tentativa de direcionar futuros leitores que possam se deparar com a mesma problemática que nos deparamos.

¹⁴ Seria extenuante explorar toda gama de correntes e exegeses platônicas oferecidas pela tradição para tentarmos responder porque Platão envereda procurar a justiça “a parti das letras grandes”. Sendo assim, ficarei, como parte da justificativa e hipótese deste trabalho, com a opinião de Giovanni Reale, quando este, procurando apresentar uma perspectiva de leitura da *República*, indica que devemos examiná-la a partir da ótica político/ética ao dizer que: “*Platão quer conhecer e formar o Estado perfeito para conhecer e formar o homem perfeito*”. REALE, Giovanni. **História da Filosofia Grega e Romana**. Vol. III. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 243, *grifos do autor*. Isso significa dizer que a aventura platônica na *República* pressupõe uma ordem ontológica que obedeça a um arcabouço conceitual em que o *ser da justiça* seja iluminado pelo paradigma da universalidade para em seguida ser aplicado aos particulares, ou seja, Platão procurará oferecer o conceito de justiça examinando desde a sociedade já constituída para em seguida procurar repousar nos indivíduos. Por questões metodológicas, o levantamento e a revisão bibliográfica que oferecemos no curso desse trabalho dará cabo apenas de iluminar as questões mais delicadas e sensíveis da *República* a fim de referendar o que está sendo posto por nós como pano de fundo para o esclarecimento de questões que possam parecer controversas.

ainda em uma concepção hipotética; as classes que habitam na cidade e suas respectivas funções, verificando se elas se chocam ao se relacionarem; o liame que conecta essas classes e o que gera harmonia entre elas; por fim, encaixar todos os conceitos extraídos dessas questões remetendo ao método pretendido por nosso autor para identificarmos a face da verdadeira justiça na *polis*.

Para tanto, nos ocuparemos em seguir os mesmos movimentos dialéticos empreendidos por Platão na obra acima citada, quando este, primeiramente, desconstrói as definições comuns apresentadas sobre as noções de justiça para depois examinar, através da construção imaginária da cidade, se é possível encontrar alguma base para assegurar que a justiça não deve obedecer as premissas dos interesses particulares em detrimento do geral; e quais seriam as estratégias utilizadas para determinar as ações dos agentes políticos envolvidos na cidade fundada.

Sendo assim, nossos passos ocorrerão como se seguem: nos debruçaremos sobre as opiniões das principais personagens: Céfalos, Polemarco, Trasímaco e Gláucon. A primeira opinião é aquela apresentada por Céfalos. Este destaca o conceito de justiça fundada em torno da retribuição, nas quais, os procedimentos de devolver algo que se deve a alguém seria aceito como sendo justiça. Isto é, na opinião de Céfalos a justiça está enraizada sob o terreno da manutenção dos costumes, no qual, segundo esse personagem, devolver as graças recebidas, seja dos homens ou dos deuses, seria isso justiça. Outra opinião defendida está fincada sob o pressuposto de que a justiça é aquele comportamento que respeita o critério de beneficiar as pessoas que, aparentemente, nos ajudam, ou seja, para Polemarco, autor dessa tese, a justiça seria ajudar apenas os amigos. A terceira personagem, isto é, Trasímaco, aquele que requer muito dos esforços de Sócrates para derrotar seu ponto de vista, define que a justiça é simplesmente o interesse de quem está no poder, isto é, a justiça seria a obediência dos súditos para com os governantes, mesmo que estes legissem contra seus próprios interesses e o da cidade. Por fim, veremos a noção de justiça exposta por Gláucon – embora não seja a opinião verdadeiramente dele –, em que a justiça é um acordo entre aqueles que não podem corrigir o mal sofrido e aqueles que tem o poder de cometer a injustiça. Nesse momento, faremos a pergunta central que norteia nosso estudo, isto é: por que procurar a justiça observando-a a partir da cidade e não dos indivíduos, uma vez que a cidade nasce a partir da associação entre os homens, segundo defende Sócrates?

De início, há aquelas necessidades que vêm ao encontro das demandas básicas, corporais, do ser humano. Depois, há aquelas necessidades que correspondem às demandas livres da vida humana. Esse pressuposto força o surgimento das associações e por conseguinte das cidades: A cidade surge porque os homens não são autárquicos, isto é, autossuficientes, mas dependem uns dos outros, para suprir estas necessidades.

No próximo passo veremos que a cidade fundada por Platão passa por algumas transformações. Ou seja, segundo imagina nosso autor, a cidade inicia-se tendo apenas alguns habitantes e que nessa cidade seus agentes não necessitam de muitas coisas a não ser suas próprias subsistências e que cada um contribui com os outros seguindo a divisão de tarefas, visando sempre a ajuda mútua. Essa seria a cidade simples. As grandes transformações ocorrem, justamente, quando a cidade torna-se complexa, isto é, as mudanças acontecem porque cada pessoa deve ocupar sua posição na sociedade de acordo com suas habilidades e por consequência da própria divisão de funções servir como motor do aumento de pessoas, implicando, desse modo, que a cidade produza cada vez mais para atender às demandas exigidas por seus habitantes. Isso, também, acarretaria as investidas nas posses de outras cidades para garantir que a insuficiência de suas terras não desabasteça de produtos suas novas necessidades. Por outro lado, há uma tendência, quase que natural, dos seus vizinhos atacarem suas divisas, pois, segue-se que eles também carecem de outras posses para cultivarem e extrair novos produtos para oferecer aos desejos daquilo que não é necessário. Nesse cenário de guerra iminente, surge a necessidade de se criar um exército para garantir a defesa das riquezas produzidas pela cidade e de pessoas que possam trabalhar de forma adequada no exercício da guerra, uma vez que esta tem importância fundamental e superior as demais artes, pois seu objetivo é assegurar e manter a existência da cidade. Mais ainda, nesse capítulo, examinaremos quais as ideias apresentadas por Platão acerca da criação desse exército e de seus membros e sua distinção das outras classes, bem como quais serão as medidas utilizadas para garantir que os melhores possam ocupar as atividades de guardiões e guerreiros segundo a natureza própria de cada um, considerando as suas virtudes.

Em seguida, destacaremos a construção de um modelo de educação que permitirá a formação dessas novas funções que acabaram de surgir na cidade. Nesse sistema de educação, as bases estão fundadas sob o título de que os deuses são sumamente bons e não se deformam. Esse princípio, como poderemos observar, será

extraído da correção – feita por Sócrates – do conceito de deus tradicionalmente divulgado na Atenas da época que fora escrito a obra em questão, de modo que qualquer doutrina que concorra para distorcer a imagem dos deuses e dos heróis sejam eliminadas da cidade. Em seguida, sublinharemos que os adjetivos dos deus serão o fundamento para identificação dos melhores guerreiros, os quais receberão a incumbência para governar a cidade com o máximo de zelo, bem como, procuraremos seguir os passos da obra para esclarecer quais classes carregam as *virtudes* da *sabedoria*, *coragem* e *temperança*, para em seguida apontarmos quem seria o detentor da *justiça*: o homem ou a cidade. Nesse sentido, compreenderemos que a *justiça* está nos indivíduos, mas não é apenas deles. Isto é, segundo as premissas levantadas por Sócrates, em torno da *justiça*, veremos que ela é a perfeita harmonia entre os que governam e os que são governados segundo o desígnio que cada membro da sociedade deve obedecer.

1 DEFINIÇÕES SOBRE A JUSTIÇA E SUAS DIFICULDADES

Justiça é um conceito bastante fragmentado na mentalidade grega. Seus traços tomam formas a partir da mitologia, passando pelas dinâmicas das ações práticas e se dirige para um campo de compreensão inteligível que encontra maior respaldo, notadamente, a partir da obra em análise.

Platão, receptor desse emaranhado e conturbado painel moral, tentará redefinir a justiça examinando as noções deficientes apresentadas por personagens que representavam, por certo, as concepções mais comuns na Grécia. Platão não se contentará em difundir essa herança e prolatar os problemas que sua geração se deparou.

Após a morte de Sócrates e em pleno exercício de uma democracia findante, nosso autor se compromete inteiramente com a missão de tentar construir novos pavimentos éticos, cujos termos, políticos e culturais, serviriam para reivindicarem um novo paradigma para humanidade. A reconstrução dessas bases éticas passara pelas tarefas de inventariar e criticar uma cultura totalmente mergulhada em contradições que causaram conflitos de toda ordem, seja no âmbito do público ou do privado. Boa parte dos esforços de Platão, para contribuir com a justiça na cidade, foram derramados na obra a *República*.

Para recontar esse trabalho, esse capítulo mostrará quais as bússolas que orientavam os interlocutores de Sócrates e qual o magnetismo moral que Platão oferecera em contrapartida. As diversas abordagens acerca do conceito de justiça abraçadas por seus contemporâneos dificilmente serviriam de batente para o prosseguimento próspero de uma sociedade com pretensões políticas de salvação e libertação das barbáries e disputas internas ou dos conflitos entre Cidades Estados gregas, tendo em vista a má compreensão dos pilares éticos que deveriam nortear esse povo.

Para tanto, Platão tentará servir seus interlocutores com um novo olhar para indicar o quanto a definição rigorosa do conceito de justiça deve ser importante para que se alcance estreiteza em face da existência dos indivíduos ou das sociedades. Aqui Platão observará que a necessária associação entre as pessoas, *per si*, não poderá servir de “pedra angular” para a fundação da cidade justa por perceber que as associações têm distintos interesses e embasamentos. Ele julgará importante

distanciar-se das perspectivas individualistas, relativistas, contingentes, etc., que servem aos seus opositores; para apontar que a associação reinante deve ser guiada pela premissa do conjunto com vista ao bem e não fiquem presos em visões acanhas da justiça. O diálogo iniciar-se-á com a desconstrução dos conceitos de justiça exposto por seus pares desde o proêmio (Livro I) até o início do Livro II, cenário forjado na residência do meteco Céfalo no dia em que aconteciam preparativos para celebrações religiosas no porto do Pireu.

1.1 A OPINIÃO DE CÉFALO

Algumas definições acerca do que é a justiça aparecem no diálogo *A República* de Platão, notadamente nos livros I e II. Uma primeira opinião sobre a justiça é apresentada por Céfalo, quando ele define que ser justo passa por 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 [...]”¹⁵. Uma definição condicionada de elementos habituais e legalistas que não expressa rigorosamente o compromisso com uma vida imbuída no exame e no aprofundamento do significado da justiça que deve pautar as ações humanas.

O hábito talvez seja uma daquelas categorias que mais se impõem quando o que está em questão são os domínios dos fatos e a construção da verdade. Essa categoria está prefigurada nesta obra e tergiversada de sentidos negativos. Podemos citar claramente o quanto o hábito pode ser subentendido como elemento de construção e domínio de realidades quando nos deparamos com a visão dogmática de Céfalo, cujo teor de suas considerações acerca da justiça avançam em um campo de consciência sob o referendo da repetição¹⁶.

¹⁵ *República*, 331b.

¹⁶ Seria louvável se os costumes praticados por Céfalo fosse fruto de uma reflexão e não da mera repetição. É verdade que Platão sugere a força do hábito como elemento educativo e formativo das pessoas, sobretudo das crianças. Isso nós encontramos nas *Leis*, 792e; por exemplo. Porém, esse já é um diálogo de maturidade de Platão em que as questões acerca da justiça estão postas com a reflexão de uma vida. No caso da *República*, a questão em torno do hábito não tem a mesma conotação e merece ser entendido que, neste diálogo, Platão tenta desconstruir as falsas doutrinas sobre a justiça inclusive as más condutas ou aquelas que não estão sendo orientadas pelo critério racional. É o que parece ser os procedimentos adotados por Céfalo quando repete condutas sem os devidos exames que Sócrates tenta provocar.

Platão entende que o hábito, no sentido abraçado por Céfalos, pode ser nocivo e prejudicial à uma sociedade que pretende-se compromissada com a verdade e consequentemente com a justiça. Para Platão, esse horizonte ético defendido por Céfalos está infectado de uma camada superficial em que a reprodução de comportamentos perfaz o núcleo vazio daquilo que o velho fabricante de armas compreendia como sendo a verdade e a justiça.

O que a tradição nos oferece não é suficiente quando o que está em jogo é a construção de um modo de ser melhor e pautado sob o escrutínio da verdade, segundo podemos deduzir dos escritos platônicos¹⁷. Uma velha geração que é honesta apenas pela força do hábito ou pelo cumprimento farisaico das normas não merece o título de admiradores do verdadeiro espetáculo, pois uma vida digna é aquela cujo procedimento é o exame¹⁸. Nesse sentido, a proposta de Platão para indolência intelectual representado por Céfalos – herdeiro de uma memória forjada pelo traço da repetição impensada e acúmulo de riqueza – é romper com essa passagem de bastão e se ater no verdadeiro significado do que se entende genuinamente por justiça ou sociedade justa. O hábito, na acepção posto por Céfalos, transmite contornos lesivos na melhoria e na busca de um caminho que possa conduzir as sociedades ou os indivíduos para um patamar de realizações além daqueles congelados por procedimentos irrefletidos e reprimidos.

Portanto, Sócrates refuta aquela opinião apresentada por Céfalos dizendo que existe casos em que restituir aquilo que se recebeu de alguém é ato propriamente de injustiça, como podemos conferir em sua colocação, na qual, ao se dirigir ao próprio Céfalos, ele diz:

Falas maravilhosamente, ó Céfalos [...] Mas essa mesma qualidade da justiça, diremos assim simplesmente que ela consiste na verdade e em restituir aquilo que se tomou de alguém, ou diremos antes que essas mesmas coisas, umas vezes é justo, outras injusto fazê-las? Como este exemplo: se alguém recebesse armas de um amigo em perfeito juízo, e este, tomado de loucura, lhas reclamasse, toda gente diria que não se lhe deviam entregar, e que não seria justo restituir-lhas, nem tão-pouco consentir em dizer toda a verdade a um homem nesse estado.¹⁹

¹⁷ A tradição é sem dúvida um problema para Platão especialmente porque oferece costumes endereçados para manutenção de procedimentos extremamente injustos.

¹⁸ *Apologia*, 38a.

¹⁹ *República*, 331c.

Diante de sua fala e para se certificar dessa exposição, Sócrates interroga Céfalos sobre essa questão, isto é: “[...] não é esta a definição de justiça: dizer a verdade e restituir aquilo que se tomou?”²⁰ A aquiescência parte de Polemarco²¹, o qual se ocupará em seguida com o atual diálogo entre Céfalos e Sócrates, uma vez que o primeiro abandona-os para tratar dos sacrifícios aos deuses.

Agora Polemarco toma frente no debate e tenta dar um novo viés à definição plegia exposta por Céfalos a qual estava faustamente carregada do senso comum. Ele tentará aproximar a ideia de retribuição, que no entender de Céfalos vinculava-se à devolução de vênias adquiridos; seja pela repetição e manutenção de certas liturgias, seja na devolução direta das bonanças recebidas de gerações anteriores à reciprocidade que julga dever haver entre a associação entre amigos.

1.2 A OPINIÃO DE POLEMARCO

Polemarco, fazendo referência ao poeta Simónides²², apresenta um novo escólio sobre a definição de justiça, ao dizer que ser justo “[...] consiste em fazer bem aos amigos e mal aos inimigos”²³. Essa definição mais uma vez corrobora a opinião de justiça retributiva apresentada inicialmente por Céfalos, ou seja, que devemos repetir as ações de acordo com o que está dado corriqueiramente sem o menor senso crítico em que as relações humanas são reguladas pela instituição do procedimento automático cuja intento estabelece uma espécie de reciprocidade de tratamentos.

No livro I, as definições da justiça propostas por Céfalos e Polemarco são similares a uma enumeração deontológica de deveres absolutos; nessas concepções, ser justo envolve realizar determinados tipos de ações, como dizer a verdade, pagar as dívidas ou fazer o bem aos amigos e o mal aos inimigos²⁴.

²⁰ *República*, 331d.

²¹ Polemarco era filho de Céfalos, que possuía uma fábrica de escudos muito próspera, e irmão do famoso orador Lísias. Conferir nota da tradutora. (PLATÃO, 2012, p. 1).

²² Simónides, o maior poeta lírico grego, depois de Píndaro, é conhecido como um moralista austero. Conferir nota da tradutora. (PLATÃO, 2012, p. 9).

²³ *República*, 332d.

²⁴ PURSHOUSE, Luke. **A República de Platão**: um guia de leitura. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Editora Paulus, 2010, p. 209.

Além disso, a definição apresentada por Polemarco denota algo ainda pior, apontando para uma justiça cercada de relativismo, na qual deparamo-nos com a perspectiva de nomeação sumária de quem são nossos amigos ou inimigos a partir do prisma do benefício ou do malefício próprio que alguém possa nos promover, sem jugarmos os efeitos a longo prazo, mas apegando-se aos primeiros desdobramentos dos atos a nós praticados, cujas ação reflexo tende a nos guiar à agir do mesmo modo. Nesse sentido, a definição do herdeiro de Céfalo alude em pagar o bem com o bem e o mal com mal, pois, segundo a definição vulgar de amigos e de inimigos, os primeiros são aqueles que nos desejam o bem e o segundo nos almejam o mal.

Nessa medida, essa noção de justiça, apresentada por Polemarco, caracteriza-se pelo esvaziamento dos próprios conceitos de amigos e inimigos uma vez que não é possível determinar quem são os verdadeiros amigos e ou inimigos apenas de posse da mera aparência, isto é, não podemos afirmar quem são realmente nossos amigos e ou inimigos sem o conhecimento profundo dos exatos propósitos de ambos e sem examinar as consequências dos obras reproduzidos até a instância que nossa razão nos permite.

Por outro lado, questiona Sócrates: “[...] os bons são justos e incapazes de cometer injustiças?”²⁵ Logo, Polemarco acena positivamente. Portanto, assevera Sócrates: “[...] ó Polemarco, fazer o mal não é a acção do homem justo, quer seja a um amigo, quer a qualquer outra pessoa, mas, pelo contrário, é a acção de um homem injusto”²⁶. Além disso, continua Sócrates:

[...] 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 alguém²⁷.

De acordo com essa tese de Sócrates, o homem justo não pagará o mal com o próprio mal. Desse modo, esse raciocínio nos leva a concluir que as ações humanas não devem estar pautadas por atitudes de perversidade semelhantes as propostas

²⁵ *República*, 334d.

²⁶ *República*, 335d.

²⁷ *República*, 335e.

alçadas inicialmente por Polemarco, as quais lançariam oportunidades para que uma sociedade permaneça presa sob pressupostos suspeitos, nos quais em algum momento, não se poderiam mensurar quem realmente estão certos ou errados em vista de qualquer relacionamento humano, visto que nos defenderíamos ou replicaríamos as ações que nos são oferecidas na mesma escala sem ponderar tais comportamentos. Prova disso seria julgar um ato limitando-se ao recurso de que ele é justo apenas por obedecer aos critérios subjetivos ou relativos de um indivíduo ou a que uma comunidade arbitrou sobre outrem. Isto é, a correção de atitudes seriam reguladas apenas pelas normas que cada grupo adotaria como filtro e não haveriam regras gerais que orientariam as condutas dos homens, os quais recairiam, assim, no círculo vicioso do agir segundo a máxima da equiparação de valores, ou seja, as ações respeitariam unicamente os estímulos que se apresentassem vantajosos. Há casos em que os procedimentos são considerados justos apenas porque ele justifica a defesa injusta de um ataque ainda mais injusto. Esse relação de proporcionalidade entre as relações não atenderia a proposta inicial de Sócrates que manifestar-se em não pagar o mal com outro mal, mesmo que ele seja de menor ofensividade.

Em concordância com as explicações de Sócrates, Polemarco sai de cena momentaneamente. A partir daí, outras definições desenvolvem-se no diálogo acerca da justiça. Agora, o personagem Trasímaco²⁸ – que já havia tentado intervir no tema – inicia sua argumentação exigindo que Sócrates apresente definitivamente a ideia da verdadeira justiça.

1.3 A OPINIÃO DE TRASÍMACO

Sem titubear, Sócrates pede que o próprio Trasímaco lance suas ideias sobre o que se entende por justiça, uma vez que sua ignorância não o permitia, até aquele momento, defini-la. Em seguida, Trasímaco, afirma “[...] que a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte”²⁹.

²⁸ Trasímaco era um dos maiores Sofistas, e a ele cabe a honra, juntamente com Górgias, de ser considerado o criador da prosa artística. É provável que fosse, no diálogo, um convidado de Lísias, que era estudante de retórica. Conferir nota da tradutora. (PLATÃO, 2012, p. 3).

²⁹ *República*, 338c.

Sócrates então questiona-o se o termo “força”, empregado por ele, corresponde a “força física”. Trasímaco esclarece que se trata da “força do governo”. Em outras palavras, “[...] que cada governo estabelece as leis de acordo com a sua conveniência [...]”³⁰. Para Beline, “A definição de justiça dada por Trasímaco é eivada de pessimismo, aplicando como princípio geral que ninguém procura o útil para os outros, mas sim a si próprio”³¹.

De início, a definição de justiça lançada por Trasímaco parece ser algo da ordem psicológica, como sugere Beline, ao dizer que “está eivada de pessimismo”, mas Sócrates não atende a essa ponto de vista por entender que o sofista não está limitando-se ao apontar à “força” apenas para um indivíduo, embora pudesse estar se referindo a um déspota contemporâneo seus, porque a “força” de um governo vincula-se à obediência das leis por ele promulgadas, indicando algo na ordem do coletivo por mais que se limitasse aos interesses de grupos privados como era comum na democracia ateniense ou em qualquer outra forma de governo que pudesse ter como representante a figura de um soberano em que a vontade de benefício próprio superasse a máxima de legislar em favor da maioria como quer crer Platão ao introduzir seus argumentos desconstruindo os que possam impor uma constituição dirigida para seus próprios proveitos. Desse modo, tudo isso dá a entender que nos regimes indicados por Trasímaco, os interesses particulares dos governantes sobrepujam-se aos da maioria das pessoas.

Insatisfeito com a opinião de Trasímaco acerca da justiça, Sócrates propõe que eles prossigam na investigação para obterem a certeza de que a justiça corresponde de fato à proposição apresentada pelo sofista. Sócrates, então, interroga-o se é correto obedecer aos governos e se estes são falíveis em algumas situações. Trasímaco dá razão a Sócrates sobre esses dois aspectos, ou seja, que é legítimo e necessário obedecer as leis impostas pelos governos e ao mesmo tempo que os governantes podem, em algum instante, cometerem erros acerca das legislações criadas. Com isso, o interlocutor de Sócrates arruína a sua própria tese sobre a justiça – puxando o tapete sob os pés – na medida em que Sócrates questiona argumentando: se, no caso do governante promulgar alguma lei que seja prejudicial ao seu favor, uma vez que os governos são falíveis em certas circunstâncias, os indivíduos seriam culpados por cumprirem aquilo que é forçoso que se faça segundo

³⁰ *República*, 338e.

³¹ BELINI, 2009, p. 49.

a prescrição dessa mesma lei? Para tentar se corrigir, Trasímaco responde que “[...] o governante, na medida em que está no governo, não se engana; se não se engana, promulga a lei que é melhor para ele, e é essa que deve ser cumprida pelos súbditos”³². Então, Sócrates fecha essa questão usando do próprio argumento de seu oponente quando ele assegura que tanto o médico, o artífice ou o governante em suas respectivas condições, não se enganam, isto é, segundo a arte que eles realizam eles não podem errar. Os médicos devem prescrever os melhores remédios para seus pacientes; os artífices construir os melhores instrumentos e os melhores objetos para serem usados e assim por diante, até que o governante prescreve as melhores leis para si e para os governados.

Apoiando-se nesse argumento, Sócrates faz uma relação entre o piloto de navio e a cidade. Para Sócrates, o piloto deve proporcionar o que é mais vantajoso para os seus marinheiros, afinal, se assim não for, a navegação não será viável, pois, só é possível assegurar uma navegação adequada e segura se todos concorrerem para o mesmo fim. Portanto, é necessário criar condições favoráveis para todos, desde aquele que cumpre a missão mais simples na rotina de uma embarcação até o seu comandante, ou seja, tomar decisões que respeitem os interesses comuns que é a boa navegação. Assim sendo, por analogia, esse argumento se transfere para o governante da cidade. Isso quer dizer que, quem governa deve legislar sobre as melhores leis e agir em consonância com o bem de todos e negar essa argumentação, uma vez dito que deve ser assim, é recair em uma contradição vulgar até mesmo para um sofista famoso.

Intempestivamente, Trasímaco, não álaque, tenta algum fôlego para defender sua tese. Propõe então que se examine sobre a vantagem da injustiça em oposição à justiça, ou seja, se é mais vantajoso ser injusto do que justo. Trasímaco insiste na ideia de que a justiça corresponde ao interesse do mais forte e compara o agir do homem, que parece ser justo, com a labuta de um pastor, que, embora queira bem às suas ovelhas, sua verdadeira intenção seria retirar delas aquilo que seria mais proveitoso para ele. Por exemplo: retirando o leite, a lã, e a carne ele obteria lucro. Com esse exemplo o sofista quer demonstrar que “[...] é próprio de quem obedece e serve ter prejuízos; enquanto a injustiça é o contrário [...]”³³, isto é, quem pratica a injustiça acaba não obedecendo ou servindo as leis e sim aos interesses pessoais.

³² *República*, 341a.

³³ *República*, 343c.

Para um bom observador os argumentos de Trasímaco apresentam-se tão confusos como a própria tentativa de inverter um conceito e as ações que lhe encerra. Ou seja, ser justo requer necessariamente que se faça as coisas corretamente de acordo com leis prescritas, porém, o injusto é o que faz o oposto do que é justo. Mesmo assim, ele tenta demonstrar a vantagem da injustiça sobre a justiça, algo que só seria possível em um ordenamento em que a regra seria a injustiça e a exceção seria a justiça, ainda assim ele estaria tratando de uma situação em que as opiniões convergiriam para apoiá-lo e isso seria denominado “justo” embora aplicado outra terminologia. Parece que o sofista e Sócrates estão conjugando suas argumentações em planos distintos ou a confusão é proposital, porém isso não vem ao caso. O que está em discussão é que Trasímaco não reconhece que o interesse da maioria deve ser sempre o orientador das ações, embora as experiências políticas não dê testemunho disso. Araújo nos revela que:

A exigência socrática assenta na precisão de separar o que apenas ‘parece justo’ do que ‘parece e é justo’. Por outro lado, a recusa de Trasímaco é o corolário na pragmática da *polis*: a injustiça é justa pois ‘parece’ com tal. Ademais, não está engajado em definir a justiça, mas em apresentar o ‘aparece como sendo justo’³⁴.

Isso revela que Trasímaco consagrara uma espécie de imagem invertida do que realmente seria a justiça em termos propriamente éticos. Ficando revelando que parte de suas colocações foram lançada para refutar apenas as ações que encerram o conceito e não o conceito nele mesmo. Dito de outro modo, se cometer injustiça é mais vantajoso que praticar a justiça, isso implicaria que devemos todos sermos injustos e a justiça não passaria de uma palavra puramente decorativa sem peso no bem viver das pessoas, o que não limitaria a vida aos interesses estritamente pessoal, mas em vista dos interesses coletivos conforme suas aptidões.

Mesmo diante dessa confusão, nesse estágio do diálogo, esse argumento serve de base para a defesa, por parte de Trasímaco, de que a injustiça é mais útil do que a justiça, posto que, segundo crê Trasímaco, quaisquer que sejam as situações,

³⁴ ARAÚJO, Rodrigo Silva Rosal. **A justiça e a sua imagem**: contradição ou coerência no discurso de Trasímaco? 149f. Tese (Doutorado) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Filosofia. Universidade Federal da Paraíba, 2009, p. 135.

aquele que aparenta ser justo só visa lucrar, tornando-se dessa forma injusto. Com efeito, é mais vantajoso seguir no caminho da injustiça.

No entanto, Sócrates refuta essa tentativa de desvirtuar o verdadeiro propósito do debate e evidencia, contra a tese de Trasímaco, que a justiça é mais procurada do que a injustiça, pois, até mesmo nas associações, as quais os fins são a injustiça, deve haver algum tipo de justiça entre os associados para que sobrevenha tal consórcio, assim como fazem os piratas, isto é: para alcançar o fim que eles visam, ou seja, tomar com violência as posses alheias, é preciso que entrem em acordo mútuo, segundo regras bem definidas e “justas”, para ter sucesso em seus empreendimentos criminosos.

Finalizando as reclamações de Trasímaco, Sócrates esclarece:

[...] se dissermos injustos aqueles que alguma vez levaram a cabo solidamente uma empresa em comum, estamos a fazer uma afirmação que de modo algum é verdadeira; pois, não se poupariam uns aos outros, [...] pelo contrário, é evidente que havia neles qualquer vislumbre de justiça, que os obrigava, pelo menos, a não praticarem injustiça uns com os outros [...] ³⁵.

Está claro que Trasímaco não pode refutar os argumentos de Sócrates porque sua tentativa é de tão somente inverter o sentido do conceito de justiça trocando uma palavra pela outra e não demonstrando que as ações correspondente à definição não estão embutidas nelas. Por sua vez, Sócrates reestabelece esta ordem dando aos nomes a verdadeira acepção que o termo representa. Sócrates ainda se limita a refutar os argumentos de Trasímaco no âmbito das ações táticas, ou seja, se limita a ponderar os procedimentos dos piratas como justos apenas no que correspondem a cada etapa de suas investidas. Se ele considerasse o todo da ação, isto é, o objetivo geral dos piratas, que é o roubo; o saque; a desordem; etc., seu argumento não teria resultado sobre a confusão iniciada pelo sofista. Mas, o efeito que causou em Trasímaco fora o suficiente para que este se retirasse da discussão, pois o que estava em jogo, naquele momento, era demonstrar a fragilidade dos argumentos de seu oponente e não asseverar que os meios justificam os fins.

³⁵ *República*, 352c.

Por fim, extrai-se dessas intervenções, ao final do livro I, que a justiça não é retributiva (segundo a concepção de Céfalos); não é ajudar o amigo e prejudicar o inimigo; não é o interesse do mais forte; nem que a vida do homem injusto é melhor que a do homem justo. A pergunta agora, ao término desse proêmio, e início do livro II, é: a justiça é mais proveitosa do que a injustiça? Pergunta essa que ocupará os esforços de Gláucon a fim de reiniciar a discussão sobre a justiça.

1.4 A OPINIÃO DE GLÁUCON E UM NOVO COMEÇO

No escopo dessa pergunta, encontram-se, ainda, três ideias distintas de bens que se tinham comumente acerca da justiça. Isto é, se é um bem “[...] que gostaríamos de possuir, não por desejarmos as suas consequências, mas por o estimarmos por si mesmo, como a alegria e os prazeres que forem inofensivos e dos quais nada resulta de futuro, senão o prazer de os possuímos?”³⁶ Ou, se é “[...] aquele bem de que gostamos por si mesmo e pelas suas consequências, como por exemplo a sensatez, a vista, a saúde? Pois, tais bens, apreciamo-los por ambos os motivos”³⁷; ou, senão:

[...] uma terceira espécie de bem, no qual se compreende a ginástica e o tratamento das doenças, e a prática clínica e outras maneiras de obter dinheiro? De tais bens diríamos que são penosos, mas úteis, e não aceitaríamos a sua posse por amor a eles, mas sim ao salário e a outras consequências que deles derivam³⁸.

Seguindo sua exposição, Gláucon³⁹, autor dessa série de perguntas, insta Sócrates para que ele revele em que espécie de bem, entre os três elencados, se encaixa a justiça. Sendo assim, Sócrates defende a segunda concepção de bem, pois, para nosso filósofo é “[...] na mais bela, a que deve estimar por si mesma e pelas suas consequências quem quiser ser feliz”⁴⁰. Gláucon então, contrapõe-se a Sócrates,

³⁶ *República*, 357b.

³⁷ *República*, 357c.

³⁸ *República*, 357c-d.

³⁹ Gláucon era irmão de Platão.

⁴⁰ *República*, 358a.

mostrando que, para a opinião da maioria, a justiça está na terceira espécie de bem: àquele que consideram-se como sendo penoso, o qual se pratica pelo salário, reputação e a aparência, mas que se evita por si mesmo uma vez que a colocam como um tipo de ação dificultosa. Ainda, não convencido com a resposta de Sócrates, Gláucon, inflama a discussão, afirmando que existe uma defesa costumeira acerca da justiça em que se diz que:

[...] uma injustiça é, por natureza um bem, e que 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 preitear-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 voz corrente⁴¹.

A justiça, nesse sentido, aponta para uma espécie de pacto social no qual, interessa apenas àqueles que podem ser beneficiados ou corrigir o mal sofrido. Desse modo, a justiça só importa a quem não tem oportunidade de praticar injustiça sem ser descoberto. Logo, podemos dizer que a justiça não é estimada por si mesma, mas, pela coerção de nossas fragilidades em vista de encobrir nossas verdadeiras intenções, ou seja, a justiça nesses termos, interessa muito mais a quem pode aparentar ser justo sem de fato o ser.

A definição exposta por Gláucon é talvez o pilar clássico do direito na história do ocidente. A base do acordo mútuo é bastante sugestivo quando temos em mente apenas as vantagens que podemos tirar dele. Porém, quando o que está em questão são os ônus do acordo, o senso comum tende a desvincular-se dele e se socorrer de artifícios desonestos rompendo de modo escamoteado dos compromissos anteriormente firmados. Purshouse avalia de modo sucinto a intenção de Gláucon ao

⁴¹ *República*, 358e – 359a-b.

observar que, “[...] ao longo de todo esse debate sobre o caráter bom ou desejável da justiça, Platão parece interessado exclusivamente no benefício da justiça a partir da perspectiva do agente justo. A questão suscitada por Glauco é, efetivamente: ‘como a justiça *me* beneficia?’”⁴²

O problema da moral comum é, portanto, o desse afastamento entre *logos* e o ser. Cada um está pronto a ter abertamente o *logos* comum da justiça, da moral: a injustiça é feita, a justiça é bela. No entanto, cada um, ao mesmo tempo, sonha secretamente com a injustiça, à qual atribui virtudes imaginárias. O *logos* está, pois, separado do ser: as ações estão sempre prontas a contradizer o discurso. Como Alcibíades já reconhece, o justo e o útil são dois, e numerosos são os homens que tiveram uma grande vantagem ao cometer a injustiça vez de permanecer justos⁴³.

Na perspectiva de Gláucon, a justiça se esgota na ótica de quem pode obter o máximo possível dos favores de um contrato, mesmo que o agente possa embair os demais se apegando num tipo de individualismo utilitarista. Gláucon trabalha esse aspecto indicando um mito que resume a vida de uma pessoa que não cumpre com os preceitos firmados e ludibria os demais, tirando-lhes vantagens adicionais, sem previsão no ordenamento inicial do contrato, sem qualquer expectativa de punição.

O mito de Gíges⁴⁴ revela que, se um indivíduo tivesse a oportunidade de agir de qualquer modo sem ser detectado, ele fatalmente se lançaria numa vida de oportunismo. Sua conduta romperia com qualquer paradigma de dignidade e o vilipêndio assumiria sua rotina.

O mito descreve que um pastor encontrara um anel que lhe oferece o poder de ficar invisível, aos olhos dos mortais, ao ser manejado de um jeito e vindo a aparecer se manuseado de outra forma. O que o mito quer transmitir, do ponto de vista da moral, é a possibilidade de não agirmos em virtude dos interesses comuns, se tivéssemos o poder de não sermos pegos nos delitos praticados fruto de nossas mais egoístas aspirações, ou seja, parecer ser justo significa muito mais que realmente praticar a justiça. Para Gláucon, não resta dúvida que os autores das mais terríveis práticas ocultar-se-iam a fim de aparentarem-se ser bons quando, na verdade, suas

⁴² PURSHOUSE, 2010, p. 49, *grifo do autor*.

⁴³ ROGUE, Christophe. **Compreender Platão**. Tradução de Jaime A. Clasen. 6. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2011, p. 54, *grifos do autor*.

⁴⁴ *República*, 359d-e – 360a-b-c-d-e.

ações eram regulados pelas mais sombrias intenções. Blackburn sublinha essa questão dizendo que, “[...] se separarmos a justiça de seus efeitos, veremos que todos a encaram como um aborrecimento, um desagradável freio à liberdade de ação”⁴⁵. Os efeitos porventura são: direitos, deveres, e punições, quando as leis assim prescreverem, logo a justiça não seria proveitosa⁴⁶.

A diferença entre a opinião exibida por Gláucon, a qual a justiça parece ser um exercício que visa sempre uma vantagem para quem o pratica, e a tese de Sócrates, é que este entende que a justiça não pode ser procurada apenas pelos frutos que podemos tirar dela, nem da aparência que ela pode transmitir sobrepondo a verdade. O mais importante para Sócrates está em tomar a justiça como algo em que se possa, em disposição dela e de seus benefícios, instituir as ações do ponto de vista moral e fundar a cidade conforme pressupostos que não se vinculem aos aspectos egóicos de uma vida em comunidade tendo em vista o bom ordenamento das relações entre as partes que constitui a cidade apontando sempre para o melhor fim possível.

Embora as opiniões se contrastem e Sócrates se saia melhor nas argumentações contra seus interlocutores, porém, o que realmente seria a justiça não fora exposto pelo parteiro das ideias, pois, até aqui, ele se ocupou especialmente de desconstruir as frágeis opiniões quanto a justiça. Entretanto, nesse momento do diálogo, Sócrates, que estava a ponto de deixar de lado a discussão, é impulsionado por Gláucon para que demonstre o quão é melhor ser justo do que injusto.

Diante desses apelos, e com receio de cometer uma impiedade, Sócrates admite que a empreitada é muito difícil, mas que precisa recorrer a uma estratégia que lhe permita visualizar a justiça na sua dimensão mais adequada⁴⁷. Para isso, ele desenvolve suas premissas dizendo que: para quem não é especialista no assunto, o

⁴⁵ BLACKBURN, Simon. **A República de Platão**: uma biografia. Tradução de Franco Valente. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2008, p. 52.

⁴⁶ O professor Gabriel Trindade esclarece que: “A introdução da “lei” (*nomos*) subverte a lógica das oposições da “natureza” (*physis*), abrindo para uma nova problemática. Explorando a tese segundo a qual a justiça é boa pelas consequências que acarreta (358a1-3), a posição de Gláucon é contratualista, lendo racionalmente o conflito dos interesses individuais dos cidadãos. É, pois, pelo fato de as leis requererem uma ação justa que se explica por que motivo a justiça nasce nas comunidades (359c5). Antes da criação da lei, todas as ações eram injustas. Depois de promulgada, a Lei promove o crescimento da justiça num estado no qual existe a possibilidade de realização de ações justas. É assim porque só depois de estabelecer a cidade a partir do princípio da não-agressão mútua, mediante a criação de leis, *contra Trasímaco*, se espera que venha a ser possível aos cidadãos se beneficiarem uns aos outros. O argumento do “anel de Gyges” (359c-360b) não destrói a ordem social não só por descrever uma situação limite, mas também porque aproveitar-se de uma situação para cometer uma injustiça não pode ser convertido em princípio geral, uma vez que há algo a ganhar com a defesa da justiça (segurança?; equanimidade?; estabilidade?)”.

⁴⁷ *República*, 368c-d.

melhor recurso seria tomar a justiça em um nível maior, pois avalia que a justiça não concerne a um só indivíduo, considerando que o homem vive em sociedade, destarte, deve ser investigada a partir da cidade. Portanto, ainda segundo o Sócrates, “[...] talvez exista uma justiça numa escala mais ampla, e mais fácil de apreender”. “[...] [Logo], investigaremos primeiro qual a sua natureza nas cidades”⁴⁸.

Antes, porém, de acompanharmos por onde Sócrates começará investigar a justiça, ou melhor, que definição ele apresentará e onde ela reside, depois de termos assistido todas essas argumentações quanto à justiça, surge, então, a grande contenda que norteia esse nosso trabalho. O problema está vinculado exatamente ao método pretendido por Sócrates na busca de esclarecer o que é realmente a justiça. Ora, segundo ele, a justiça deve ser procurada nas letras grandes e não nas pequenas, ou seja, na cidade constituída e não nos homens particulares. Por outro lado, ainda segundo nosso autor, a “[...] cidade tem sua origem [...] no facto de cada um de nós não ser auto-suficiente [...] [porém] [...] um homem toma outro para uma necessidade, e outro ainda para outra, e, [...] essa associação pusemos o nome de cidade”⁴⁹.

Nesse sentido, logo, surge nossa pergunta central: porque não partirmos a investigação desde dos homens para deslindar o caráter da justiça ao invés de procurá-la na sua manifestação mais larga, uma vez que a cidade se estabelece a partir da associação entre os homens? Além disso, outra questão de fundo vem à tona: se a associação entre os homens é quem determina o surgimento da cidade, com efeito, é possível interpretarmos que suas normas versem sobre a perspectiva de conveniência, segundo a qual, aproximam-se, aparentemente, das mesmas configurações apresentadas pelos seus oponentes, detratores da justiça.

Encerradas as contra argumentações de Sócrates deferidas aos seus interlocutores, nosso autor carece agora de apresentar seu método para a apuração segura do conceito de justiça. Para levar a cabo o que Sócrates dissera, isto é, que iniciará a investigação da justiça rompendo com o paradigma da justiça ancorada sobre homens, Platão dará início a consecução da fundação de uma cidade em termos hipotéticos para poder visualizar em que medida a justiça poderá ser melhor

⁴⁸ *República*, 369a. Aqui nos parece que a intuição socrática está bem evidenciada. Platão, nesse passo, aponta em que medida ele pretende construir o conceito de justiça. Já é possível, a partir dessa fala de Sócrates, deduzir que a noção de justiça refere-se a um projeto de escala social e não um conceito redutível ao homem em particular.

⁴⁹ *República*, 369b-c.

verificada, uma vez dito que procurá-la nos homens seria uma tarefa muito mais difícil e observar um objeto em dimensões maiores tornaria o trabalho menos exaustivo, e, em seguida, estabelecer os procedimentos que acreditará ser necessário para sua manutenção.

2 INDÍCIOS DA JUSTIÇA NA CIDADE

O desafio de Sócrates agora é retomar as argumentações lançando mão de um método que o fará direcionar os olhares e dos seus interlocutores com mais acuidade para a verdadeira face da justiça, segundo o modelo que nos apresentará de agora em diante a fim de responder todas aquelas questões que nós a propusemos ao final do capítulo anterior.

Esse método pretende procurar a justiça a partir da cidade como um todo, isto é, uma comunidade de pessoas onde compartilham e trocam experiências, mercadorias e serviços. Para isso, devemos imaginar uma comunidade ainda em sua estrutura simples e sem muitos habitantes. Dessa maneira, verificar-se-á, em seu tamanho e nas relações entre as pessoas, se há indícios da justiça. Da mesma forma, deveremos imaginá-la aumentando seu tamanho na quantidade de pessoas e deixando-a complexa na maneira como se relacionam as classes que habitam-na e, em seguida, examinar quais das duas formas devemos adotar, escolhendo a que mais se aproximar da cidade justa.

Platão avaliará, mediante argumentação de Sócrates, que as cidades fundadas carecem de aspectos extras da mera agremiação entre os homens por entender que a substância da *República* não reside apenas no contrato entre as partes formantes da *polis*. Isso ficará bastante evidente quando ele, embora dê alguma importância a cidade em sua estrutura primitiva, não se contenta com essa forma por compará-la com uma comunidade de porcos. Também não se satisfará com o ampliação desordenado da cidade por compreender que o excesso comprometerá o liame que assegura uma cidade que almeja regular-se pelo equilíbrio⁵⁰.

A reboque da fundação da cidade complexa a exigência será a formação de uma classe destinada a segurança e manutenção de suas riquezas depois do inchaço de pessoas e o aparecimento de inúmeras artes. Isso resultará na criação de um

⁵⁰ As duas formas de cidade exigirá de Platão enveredar a investigação da justiça para um patamar extra contrato social em que a cidade deverá obedecer o princípio da boa medida, isto é, sem exageros ou carências. A “cidade dos porcos” e a “cidade da extravagância” privam seus habitantes do verdadeiro exercício da cidadania, isto é, da sabedoria. Uma por ser demasiadamente vinculada as necessidades primárias; a segunda por não dispor de um equilíbrio harmonioso entre as classes que a constitui, ou seja, qualquer uma das partes que a compõe pode a qualquer momento tomar o timão da cidade e lança-la à deriva.

exército com pessoas capacitadas para desempenhar a tarefa de garantir aos outros cidadãos o exercício pleno de suas atividades.

2.1 A CIDADE SIMPLES E O SEU FIM SÚBITO

Nesse momento do diálogo, Sócrates destaca que a cidade tem sua origem no fato dos homens não serem capazes de se manterem sozinhos, ou seja, homem carece de autossuficiência. Portanto, eles decidem, por esse motivo, se reunirem em uma mesma localidade com a finalidade de suprir os desejos de alimentação, moradia, vestuário e coisas do gênero. Isso ocorre, também, porque os homens têm a certeza de que seria mais vantajoso para àqueles que dispõem em agruparem-se em vista a darem a manutenção básica para suas necessidades.

Sócrates destaca, ainda, que para facilitar essa associação é preciso que cada um dos homens cuide da tarefa que lhe é mais adequada com vista a contribuir com a coletividade, ou seja, desenvolva suas tarefas sem prejuízos nas demais. Segundo as prescrições de nosso filósofo: “Deve cada um destes homens executar o seu trabalho próprio [...]”⁵¹. Além disso, Sócrates acrescenta que não somos iguais no caráter e, portanto, devemos executar nossas atividades de acordo com o que sabemos fazer. Ainda, de acordo com Sócrates, “[...] 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”⁵².

Aqui está a ideia da cidade na sua estrutura simples: conforme a ideia de distribuição de responsabilidades, a cidade não passa de um pequeno agrupamento de pessoas onde habitam os profissionais mais necessários, cujos misteres são os dos agricultores, pedreiros, tecelões e seus auxiliares, e cada qual cuida de suas tarefas, buscando sempre compartilhar os frutos de seus trabalhos com os demais membros da comunidade. Não podendo haver muita instrumentalização das tarefas nesse nível de cidade sob pena de resultar na intranquilidade de uma vida inicialmente prosaica. Um estrutura de comunidade muito mais fácil de gerir e de atender os anseios materiais das pessoas uma vez que elas se comportariam como uma grande

⁵¹ *República*, 370a.

⁵² *República*, 370c.

família, não havendo motivos para muitas intervenções estatais, por que as demandas poderiam ser resolvidas apelando-se para os laços da amizade que regem normalmente os pequenos agrupamentos de pessoas.

Nesse sentido, a “sofisticação” dos afazeres e o aumento demasiado de novas demandas, que parece ser uma tendência humana, a estimar pela sua inclinação ao desfrutar de coisas que Platão considera doências⁵³, como por exemplo, a diversidades e excesso de guloseimas, especiarias e utensílios que são supérfluos a uma vida de qualidade, além de várias funções de ofícios, poderiam gerar, ainda, mais separações de trabalhos e o acréscimo da quantidade de habitantes.

Embora, segundo os preceitos de Sócrates, na cidade simples os homens viveriam melhor e morreriam mais velhos sob um regime de austeridade, desde a alimentação, passando pela procriação, até o convívio com os demais concidadãos, Gláucon, porém, adverte que esse rigor na conduta das pessoas não corresponde ao que se observa na prática corrente de sua época, pois, para ele, as pessoas não agem com tanta austeridade. Sendo forçoso, portanto, observar-se que esse princípio de divisão de tarefas, que é fruto das inclinações licenciosas das pessoas, contribuiria como primeiro aspecto para que a cidade deixe de ser apenas um povoado e passe a ganhar mais habitantes e envergadura territorial. Isto é, na medida em que, naturalmente, vai se diluindo as tarefas e crescendo cada vez mais a quantidade de pessoas, é mister que as fronteiras das cidades passem a apresentarem novas extensões e contornos a fim de locar os artesãos e suas famílias.

Outro aspecto fundamental para que a cidade cresça é justamente as novas demandas de produtos e serviços, consequências inevitáveis do inchaço populacional que geraria um corrida por posses e terras para sua sustentabilidade.

Nesse sentido, Sócrates nota que é necessário examinar não mais a origem da cidade simples, mas uma cidade luxuosa. Sócrates ainda afirma que “[...] ao estudarmos uma cidade dessas, depressa podemos descobrir de onde surgem nas cidades a justiça e a injustiça”⁵⁴. Ele adiciona dizendo a Gláucon que: “A verdadeira

⁵³ *República*, 372e.

⁵⁴ *República*, 372e.

cidade⁵⁵ parece-me ser aquela que descrevemos como uma coisa sã, mas, se quisermos, observaremos também a que está inchada de humores”⁵⁶.

Ao exaltar a cidade simples, Sócrates conclui que a cidade luxuosa está repleta dos mais variados objetos que os homens possam desejar, como os apetrechos de múltiplos estilos para os mais distintos tipos de pessoas, e inicia o exame dessa cidade complexa explicando a Gláucon que:

[...] temos que tornar a cidade maior. A que era sã não é bastante, mas temos de a encher de uma multidão de pessoas, que já não se encontra na cidade por ser necessária, como caçadores de toda a espécie e imitadores, muitos dos quais são os que se ocupam de desenho e cores, muitos outros da arte das Musas, ou seja, os poetas e seus servidores – rapsodos, actores, coreutas, empresários –, artífices que fabriquem toda a espécie de utensílios, sobretudo adereços femininos. E, em especial, precisaremos de mais servidores. Ou não te parece que carecemos de pedagogos, amas, governantes, açafatas, cabeleireiros, e ainda cozinheiros e marchantes? E vamos precisar ainda de porqueiros. Isto era coisa que na primeira cidade não existia – pois não era precisa para nada – mas nesta, também necessitamos deles⁵⁷.

A transição da cidade simples para a complexa, sugerida e exibida nessa passagem, aponta para uma realidade inteiramente marcada pela demasia nas relações pessoais por deslizar sobre a esteira do consumo de bens e serviços que outrora (na cidade menor) não eram necessários. Platão não rejeita a possibilidade de uma convivência harmoniosa na cidade complexa, porém, para que isso ocorra, ele terá que refundar o que parece ser um mister das relações humanas, a se inclinar para o exagero, e elaborar novos rumos visualizando uma sociedade ponderada sem a enfermidade da ganância e dos interesses egoístas.

Para isso, sua análise passará por contemplar o surgimento de classes sociais singulares que darão continuidade a cidade mesmo tendo que se enquadrar em suas respectivas funções. Cada camada da sociedade conviverá com as demais sem

⁵⁵ Sócrates está se referindo a cidade na sua origem, com poucos habitantes, onde as pessoas estão preocupadas apenas com suas subsistências, sem demandar outras coisas senão as necessidades básicas.

⁵⁶ *República*.

⁵⁷ *República*, 373b-c.

prejuízo as postos alheios é o que pretende Platão. Essa será a busca constante de Sócrates ao escandir os papéis de cada um em uma convivência harmoniosa⁵⁸.

2.2 A CIDADE COMPLEXA, OS PROFISSIONAIS E A GUERRA

Ao levar a cabo esse exame, Sócrates constata que as novas demandas surgidas na segunda cidade causariam dificuldades para uma determinada localidade oferecer toda a produção necessária a fim de suprir as novas exigências da população, que agora supera a que se tinha na cidade menor.

Portanto, diz ele: “[...] a região que então fora insuficiente para alimentar a população de outrora, de bastante que era, se tornará exígua”⁵⁹. Uma cidade à medida em que ela cresce, os níveis de procura de objetos também elevam-se, provocando, com efeito, uma competição por mais espaço para produção. Isso significa dizer que é fundamental, considerando que um Estado pequeno não pode mais produzir o suficiente, devido ao aumento de pessoas, ocupar as terras alheias. Por outro lado, Sócrates diz que o desejo dos que estão sendo ocupados podem ser o mesmo, se estiverem também sendo impulsionados pela luxúria, extrapolando assim os limites do necessário.

Esse argumento de Sócrates autentica definitivamente um dos pilares no qual a cidade deverá estar alicerçada. Esse princípio prescreve que cada pessoa ocupe-se especialmente com o trabalho pelo qual sua natureza assim o dispõe, isto é, o homem deve versar sobre aquele ofício que, desde sua infância, ele já se mostre mais capaz. Cada um possui uma aptidão característica e que deve ser exercitada desde sempre para que, cada vez mais, essa disposição do caráter se desenvolva com perfeição⁶⁰.

⁵⁸ O Professor Gabriel Trindade sintetiza dizendo: “Dada a não-auto-suficiência do Homem (369b), a cidade é fundada para atender às suas carências (369b-c). Mas, como a necessidade de satisfação das carências imediatas leva à “cidade dos porcos” (372d), para escapar dela há que examinar a “cidade inchada de humores” (372e), comandada pelo desejo (373a-d; o desejo nasce como a primeira manifestação da alma na cidade). Nela se origina a guerra, reclamando a presença do guardião (374d-376d); da função por ele desempenhada derivando a necessidade de encerrar a cidade como uma empresa que provê à educação dos corpos e almas dos cidadãos (376c ss.)”.

⁵⁹ *República*, 373d.

⁶⁰ Para o Professor Gabriel Trindade, Platão estabelece o “Princípio de Divisão de Competência – PDC” ou “Princípio de Divisão de Trabalho – PDT” para dar cabo na consecução da cidade fundada com vista a justiça por Sócrates pretendida.

Para qualquer atividade é preciso especialistas. Para isso, Sócrates observa a importância de escolher as pessoas com o caráter mais adequado para lidar com as mais diferentes atividades, observando a importância que cada uma terá para a cidade.

No Estado, segundo Platão, o princípio de especialização é o coração da justiça. O Estado bem organizado requer que os governantes governem, que os auxiliares desempenhe seus deveres militares e policiais, enquanto as classes produtivas prosseguem com as tarefas que lhes foram reservadas⁶¹.

Se, como demonstrado, a cidade funda-se para atender as necessidades das pessoas (nesse caso entenda-se por necessidade a ambição material de cada um), logo, os que se ocuparão desse trabalho serão as pessoas com habilidades elementares as quais focarão apenas em promoverem os produtos e serviços para o consumo de todos, e, esses serão os artífices. Os artífices são a camada da sociedade que cuidará do funcionamento do estado a partir de sua contribuição em serviços básicos como: pedreiro; agricultor; médico; etc.

Os desígnios dos artífices notadamente estão limitados a assuntos táteis, embora Platão os dê alguma relevância no esquema social. As funções menores, por assim dizer, atribuídas aos artífices, não são funções pejorativas ou um preconceito de nosso autor. Isso é uma questão capital para Platão uma vez que se assim não o fosse, ou seja, que as pessoas cuidem apenas de suas atividades, qualquer um poderia atrever-se a ocupar cargos que não são dotados segundo princípios funcionais. Por isso que, na *República*, como ficará evidente aqui, sua maior preocupação será em descobrir pessoas que apresentem habilidades para ocuparem os cargos de maior abrangência. Cargos que estão estreitos com a administração pública e o cuidado com a cidade, os quais ele chamará de guardiões.

2.3 OS ARTÍFICES E SEUS LIMITES

⁶¹ BLACKBURN, 2008, p. 52.

Como podemos notar de início, tudo isso apontaria realmente para o aparecimento gradual de uma classe dos trabalhadores que cumpririam a tarefa de produzir para a cidade como a primeira a surgir na cidade e que deveriam estar comprometidos suprir e manter a cidade.

É fácil entender que o aparecimento desses operários esteja vinculado ao aumento indisciplinado de novas categorias de consumo. Porém, Platão está também muito preocupado com o bom desempenho com que esses artífices possam exercer suas funções. E, projeta que suas tarefas sejam aperfeiçoadas progressivamente sem prejuízo à sua vida cotidiana, indicando, assim, que essa classe deverá possuir um tipo de sabedoria inerente sem a qual não poderia desenvolver suas atividades e incorrer em injustiça dado que o que está em jogo aqui são as funções que cada um deve ocupar para o bom ordenamento do todo.

Dessa maneira, ele censura a ideia de alguém aspirar acumular funções para poder atender qualquer que seja a finalidade que se ambicione. Está muito evidente, também, que os artífices devam ocupar cada qual suas respectivas funções e não procurarem exercer outras, nem mesmo por uma questão de eficácia com o plano de acelerar o andamento de qualquer empreendimento.

Este princípio de especialização funcional tem uma importância decisiva na teoria do estado platônico. Embora sua justificação que por primeiro salta aos olhos seja de caráter pragmático, isto é, que com a divisão de trabalho e conseqüente especialização aumentam-se a eficácia e o rendimento, Platão a fundamenta em um princípio ontológico, ou seja, na natureza mesma das pessoas ou instituições. Será a partir deste eixo que Platão construirá seu estado e que determinará sua definição de justiça⁶²

Nesse sentido, Platão lança o argumento que cingirá, não só os artífices de uma qualidade de atribuição, mas projeta luz para visualizarmos como deve se comportar um cidadão diante de sua responsabilidade para com a comunidade, isto é, segundo nosso autor:

⁶² BELINE, 2007, p. 60. É certo que o mecanismo de divisão de trabalho merece toda atenção dos leitores de Platão que queiram vislumbrar sua ideia de justiça. Podem haver quem discorde do Belini quando ele afirma que Platão crer ser um princípio ontológico a fundamentação do Estado a partir da divisão de trabalho, contudo, o percebemos é que, ao enfatizar esse princípio como de ordem ontológica, Belini cerca o cerne da filosofia platônica e o preservada em seu mais alto grau, de modo que se dissermos que esse princípio se fundamenta na ética ela já estaria abarcada de antemão porque a ética platônica funda-se ontologicamente.

[...] nós impedimos o sapateiro de tentar ser ao mesmo tempo lavrador, ou tecelão, ou pedreiro, e só o deixamos ser sapateiro, a fim de que a obra de sapateiro resultasse perfeita; e, do mesmo modo, a cada um dos outros atribuímos uma única arte, aquela para a qual cada um nascera e que havia de exercitar toda a vida, com exclusão das outras, sem postergar as oportunidades de se tornar um artífice perfeito⁶³.

Extraímos dessa passagem que a questão aqui não se restringe apenas ao campo da hipótese puramente. A investida de ocupar com exclusividade uma atividade não é uma proposta teórica por parte de Platão. Embora a cidade esteja sendo pensada no edifício do imaginário, o recurso utilizado por Sócrates para provar suas proposições estão sempre em consonância com aquilo que seus interlocutores podem verificar na prática como testemunha ocular dos fatos. Ou seja, que os resultados dessas divisões seriam muito mais benéficas para o Estado.

Prova disso é a interrogação que ele faz a Gláucon a respeito de um indivíduo fazer uso de qualquer instrumento, e dele extrair o mais apurado resultado a que tal ferramenta se destina. A conclusão é a de que não basta estar de posse de um instrumento para asseverar que qualquer pessoa possa acabar o trabalho com exatidão. É necessário alguém com habilidades especiais e com domínio sobre o aparelho para poder ter a certeza no êxito da missão. Esse recorte já indica que deve também existir outras pessoas com as mais diversas aptidões para manipular igualmente objetos distintos.

Cada uma em seu lugar e com sua ferramenta de trabalho é a maneira mais sistemática e eficaz que se possa ter para alcançar um objetivo proposto. Por isso, Platão decide, ao programar a cidade, designar uma missão para cada membro da sociedade para poder estabelecer uma ordem mínima para a boa convivência entre as pessoas. O pedreiro, sapateiro, médico, entre outros, se ocuparão de suas respectivas atividades e darão sua contribuição para o bom andamento social com o sentimento de julgar-se como aquela peça indispensável para que a engrenagem trabalhe sem percalços.

Com base nessas premissas, Platão convém que se destaque a capacidade de cada um em cuidar de suas habilidades com vista a promover sua verdadeira

⁶³ *República*, 374c.

finalidade e que a sociedade garanta, de alguma forma, que essas pessoas se debrucem-se, com suas ferramentas, sobre seus objetos específicos para não haver dissonância entre as funções; gerando uma fusão caótica entre: cidadão, ferramenta e objeto. É preciso que cada pessoa se limite a manipular a ferramenta que lhe é peculiar, conforme suas habilidades, para o objeto mesmo de seu conhecimento. Não poderá um médico, por exemplo, crer que sua habilidade para com o corpo lhe dê autoridade de desempenhar trabalhos que não sejam relacionados com a saúde.

Dito isso, todavia, Platão observa que o descontrole sobre os limites de consumo de bens e serviços e a exponencial fragmentação das ocupações fomentariam a ruína de cidades inteiras por causa das exigências de mais e mais recursos primários para a manutenção das novas demandas porvir. Ao examinar essa questão Reale observa que:

[...] o Estrado, além da classe que se aplica às profissões de paz, que tem em vista satisfazer às necessidades essenciais da vida, tem igualmente necessidade de uma classe de guardiões e guerreiros. Com efeito, com o crescer das necessidades, o Estado deve anexar outros territórios ou então, simplesmente defender-se daqueles que, por razões análogas, quisessem apoderar-se de territórios que lhe pertence⁶⁴.

A observação sagaz de nosso autor, acerca dessa iminente relação beligerante, que estavam tangente e sujeitos seus habitantes, forçaria, ainda mais, a formação de outras camadas de ocupações na cidade. O resultado do surgimento incontrolável de bens de consumo e serviços resultaria certamente em conflitos entre as cidades. Para Platão isso seria a gênese da guerra.

Assim sendo, é forçoso que a cidade tenha uma classe destinada a sua proteção. Um exército que possa se defender das investidas dos que tentarem subtrair as riquezas pela cidade produzida e os recursos nela contidos.

Não basta que sejam os professores, os médicos, os comerciantes e outros tipos de servidores para formar um exército verdadeiramente combatente capaz assegurar suas fronteiras e garantir a tranquilidade e prosperidade de seus cidadãos além de poder ofender seus vizinhos ora fosse necessário para obter novas saídas para suas despesas, pois estes não teriam a habilidade necessária para

⁶⁴ REALE, 2014, p. 245.

desempenhar tal atividade⁶⁵. Isso demonstra que é necessário uma classe de pessoas que se ocupem das mais simples às mais elevadas atividades que a cidade exige, isto é, sua segurança e manutenção.

É com o intuito de apresentar essa nova classe de pessoas, que a cidade força ser criada, que Sócrates deverá cuidar de agora em diante. Ele recomendará aos seus interlocutores na *República* o valor de se ter uma parcela de profissionais que se consagrem ao esmero da cidade, de modo que eles não se misturem com negócios reservados ao homem, mas faça de sua vida um entregar-se a cidade.

2.4 OS GUARDIÕES E SUA IMPORTÂNCIA

Vimos, portanto, que a cidade complexa exige muito de si mesma. Além de existir uma classe destinada a sua manutenção, do ponto de vista do consumo, produção de bens e serviços entre outros aspectos, outras classes já estavam fadadas a nascerem a fim de darem sustentação para que a classe primeira de trabalhadores possam desenvolver suas tarefas e conseqüentemente poder garantir a subsistência da cidade.

Platão nos diz que é mister de uma cidade, ao se tencionar em consórcios multilaterais e que cresçam sua riqueza em demasia, não está incólume à cobiça de outros povos. Por isso, para ele, uma nova classe de pessoas também devem ocupar suas posições com a meta de assegurar que a cidade não seja tomada de assalto por saqueadores. Surge então a classe dos guardiões.

Essa classe é formada de início para garantir que a cidade não seja atacada por invasores e com isso não deixe que as potências estrangeiras venham tirar de

⁶⁵ Atualmente essa questão de atribuir a responsabilidade apenas para integrantes de grupamentos isolados (ou seja, para policiais ou militares) de combater os inimigos externos e ou internos de um povo gera muita polêmica pelo fato de retirar do cidadão comum a possibilidade de autodefesa e compromisso para com o patrimônio comum do Estado e alimentar o espírito da unidade. Cabe também observar a crítica que Aristóteles confere à este tema em comparar essa característica da República platônica com os cretenses, quando diz que nesta cidade tudo é permitido aos escravos, exceto a ginástica e o uso das armas. (*A Política*, 1264a). Por outro lado, na concepção de Platão, a repartição de funções produziria maior garantia de que os agentes imbuídos de um só encargo alcançariam o maior primor no desempenho em suas atividades, sessando as dificuldades que outros profissionais teriam no combate.

suas posses os recursos acumulados pelo trabalho e esforços dos cidadãos além de proteger os limites territoriais do Estado.

Embora Platão sustente que é consequência natural de uma cidade, com deficiência em fornecer aos seus cidadãos tudo aquilo que eles desejam no que se refere ao consumo, atirar-se para tomar as posses aleias, nos parece que ele não está entusiasmado em realmente defender que isso seja uma tarefa contumaz dos guardiões. É preciso referenciar essa passagem porque ela nos servirá mais adiante para esclarecermos o verdadeiro desígnio da classe dos guardiões. Então lancemos a provocação de Sócrates à Gláucon quando perguntando se:

[...] não teremos de ir tirar à terra dos nossos vizinhos, se queremos ter o suficiente para as pastagens e lavouras, e aqueles, por sua vez, não terão de tirar à nossa, se também eles se abandonarem ao desejo de posse ilimitada de riquezas, ultrapassando a fronteira do necessário?⁶⁶

Sem dúvida, é isso o que ocorre com as nações narcotizadas pelo desejo licencioso do luxo e da extravagância. Todavia, Platão examina esse fato, a princípio, com intuito de identificar nesse problema os conflitos bélicos que se desdobrarão. Contudo, não está interessado em caracterizar o guardião como um implacável interventor sobre o patrimônio de terceiros. Seu objetivo é apenas alavancar a reflexão sobre a cidade utilizando-se dessa problemática para inserir no campo do diálogo o surgimento da profissão de combatentes. Essa profissão, por sua vez, deverá ter um destaque especial porque é por meio dela que a cidade poderá, entre outras coisas, permitir a estabilidade de suas divisas.

A natureza da profissão dos guardiões, como o próprio nome nos indica, é de ter a custódia da cidade. Por custódia entendamos não apenas os domínios territoriais e do patrimônio material, mas a segurança do povo e a garantia da lei e da ordem e do patrimônio imaterial.

Essa classe será formada por homens e mulheres mais bem preparados, pois, são atividades que requer um apresto especial por se tratar de um objeto ainda mais especial que é segurança da cidade como um todo.

⁶⁶ *República*, 373e.

As pessoas envolvidas com essa arte deverão apresentar um tipo de personalidade peculiar e com atributos que proporcione a eles o discernimento para separar o inimigo do amigo e não comprometer a cidade com atitudes confusas entre seus interesses particulares e o geral. Para poderem desempenhar essa tarefa, será preciso desenvolver um conjunto de procedimentos de identificação e qualificação daqueles que estão aptos a se ocuparem com a profissão de guardião.

É preciso jovens com certas capacidades para guardarem a cidade, destaca nosso filósofo. Esses jovens serão recrutados levando em conta suas capacidades de discernir a verdade da falsidade, e pelo vigor físico. Esses mesmos dotes, dos futuros guerreiros, servirão para serem usados em favor da cidade nos combates que, por ventura, possam acontecer.

São exigidos que as personalidades dos guerreiros sejam marcadas por dois predicados necessários: a valentia para combater com energia e a brandura para se relacionar com seus concidadãos. Caso eles não possuam esses atributos a cidade se arruinará por si mesma pela mão de seus próprios guerreiros na medida em que não saberão discernir os seus concidadãos com os próprios inimigos.

Assim sendo, onde encontrar pessoas com predicados tão distintos? Pergunta Gláucon, que considera parecer impossível traços tão típicos. Sócrates assegura que realmente é difícil de descobrir se os guerreiros forem comparados com outros animais. Porém, se comparados com os cães de raça é possível encontrar tal temperamento. Então, afirma Sócrates: “Sabes certamente que, nos cães de boa raça, é seu feitio natural serem o mais mansos que é possível para com as pessoas de casa e conhecidas, mas o inverso para com os desconhecidos”⁶⁷.

Além disso, Sócrates acredita que os guerreiros devem ter uma natureza de filósofo. Ser fogueiro, rápido e forte são atributos desejáveis para o combate, mas, a natureza de filósofo fará do guerreiro o combatente perfeito. Para Sócrates, esses primeiros atributos são usados em circunstâncias efetivas de guerra, porém, há situações em que os guerreiros não estão em combate, logo, deverão utilizar-se da natureza de filósofo para saber distinguir entre seus verdadeiros amigos e seus inimigos.

⁶⁷ *República*, 375e.

Ora, os guardiões do Estado, em razão do mesmo princípio acima exposto, devem ser dotados, antes de tudo, de uma índole apropriada: o guardião deve ser como cão de boa raça, dotado ao mesmo tempo de mansidão e de ousadia; deve ser forte e ágil no físico, irascível, valente e amente do saber na alma. Além disso, se para a primeira classe da cidadãos não era necessária uma educação especial, pois as profissões usuais são fáceis de aprender, para a classe dos guardiões do Estado é necessária uma educação muito acurada⁶⁸.

Visto que a cidade requer cuidados cada vez mais especiais, por incorporar uma dimensão ainda mais complexa, Platão entende que sua atenção deve ser conduzida para o cuidado com a educação que deve ser oferecida para seus futuros habitantes. Essa devida atenção torna-se sendo a maneira com a qual Platão tentará corrigir os males que ele vislumbra decorrer da cidade com características tão desmedidas. A pergunta que fica é: como educar estes homens? exclama Gláucon⁶⁹. É justamente desse assunto que Sócrates e Adimanto se ocuparão de agora para frente.

⁶⁸ REALE, 2014, p.245-246.

⁶⁹ *República*, 376e.

3 EDUCAÇÃO, BASE PARA A JUSTIÇA NA CIDADE

A influência da tradição e o seu conteúdo deveriam ser marcas indeléveis com as quais os indivíduos marchariam durante toda travessia de vida e as transmitiriam às gerações vindouras. Sobre isso, Jaeger inicia sua obra *Paideia* indicando que: “Todo povo que atinge um certo grau de desenvolvimento sente-se naturalmente inclinado à prática da educação. Ela é o princípio por meio do qual a comunidade humana conserva e transmite a sua peculiaridade física e espiritual”⁷⁰.

Platão acreditara fortemente que esse pressuposto realmente servia, de modo geral, para as pessoas, mas rogara que seria possível reverter certas tendências de direcionamentos educacionais, que prejudicassem as almas humanas e o bom ordenamento da cidade, a partir de um sistemático exercício pedagógico aplicado e transmitido ao logo das gerações. Esse sistema incluiria indicações dos melhores tipos de poesias e músicas e as atividades físicas que fortalecessem o corpo e mantivessem a saúde.

A cultura (poesia e música) e a ginástica serão os instrumentos mais idôneos para educar o corpo e a alma do guardião. Trata-se da antiga paideia helênica, que porém Platão reforma de maneira bem determinada. A poesia de qual se alimentará a alma dos jovens no Estado perfeito deverá ser purificada de tudo o que é moralmente indecente e indecoroso, e de tudo o que é falso, sobretudo no que diz respeito às narrações aos Deuses. Analogamente, no que se refere à música serão eliminadas as harmonias langorosas que tornam a alma efeminada, e serão conservadas somente aquelas capazes de infundir coragem na guerra e espontaneidade nas obras de paz; assim se escolherão somente os ritmos apropriados e simples. Também a ginástica deve ser apropriada e simples e não cair em nenhuma forma de excesso. Ela andarà junto com a educação da alma, já que a alma boa com sua “virtude” pode tornar bom o corpo, mas não verse e versa. E o fim último da ginástica deverá ser não somente e não tanto a robustez do corpo quanto também a robustez do elemento da nossa alma do qual procede a coragem. A educação musical, pois, forma e robustece a parte racional da alma; a educação física, por meio do corpo, forma e robustece a parte irascível da alma; uma e outra produzem no homem acordo e harmonia perfeita⁷¹.

⁷⁰ JAEGER, 2013, p. 1.

⁷¹ REALE, 2014, p. 246.

O que tudo indica, portanto, é que o sistema educacional escolhido por ele seria muito similar ao já utilizado na educação grega, porém, o que devemos ressaltar é a mudança de paradigma do teor educacional por ele proposto⁷². Para Paviani, a proposta do sistema educacional da *polis* platônica constitui a expressão da formação moral, isto é, na constituição do caráter. Ele ainda acrescenta que isso “[...] repercute nos dias atuais e oferece um material argumentativo para o exame das relações entre ética, política, governo e sociedade”. Diz ainda que: “A questão é muito ampla e envolve inúmeros aspectos éticos, epistemológicos, psicológicos e sociológicos”⁷³. Nada muito distinto das medidas didáticas já desenvolvidas pelos gregos de seu tempo.

Porém, para levar a cabo o seu novo empreendimento pedagógico, Platão tivera de descortinar significativa parte de uma herança literária calcada em doutrinas bastante confusas com narrativas históricas e míticas causadoras de males na orientação dos passos morais que os indivíduos irrompiam.

Os problemas por ele observados não estavam vinculados apenas ao método de transmissão dos valores que os gregos, de certa forma, utilizavam com alguma maestria, mas encontravam-se especialmente no âmago de seus teores. As narrativas cantadas pelos poetas e que norteava as condutas das pessoas causavam mais lesões do que correções de atitudes.

Ao perceber que o sistema educacional alimentava perturbações sociais, por encontrar-se recheada de mitos fundadores que causavam distorções nas personalidades dos cidadãos, Platão tenta reconfigurar toda àquela plataforma para dar prosseguimento à construção ideal de uma sociedade fixada em narrativas moralmente edificantes em que o Estado também se assentaria.

⁷² Para compreendermos melhor a proposta platônica de educação estatal é bom lembrarmos que os sofistas já haviam rompido com uma tradição educacional na qual os “melhores” estavam atrelados aos laços sanguíneos de uma aristocracia vinculada às divindades. Todavia, os sofistas limitaram-se em desenvolver uma educação que ambicionava àquelas que podiam pagar por ela. Em termos práticos, o que se pode dizer sobre a educação oferecida pelos sofistas é que houve apenas uma mudança dos fundamentos aristocráticos, ou seja, se, por um lado, a educação que antecede o advento dos sofistas, o modelo de homem estava vinculado a uma nobreza divina com laços hereditários; por outro, a educação dos sofistas ligava-se a uma aristocracia econômica, porém, do mesmo modo hereditária. No caso de Platão, esses paradigmas são rompidos e, tanto a aristocracia divina ou econômica, passam a dar lugar à aristocracia meritocrática em que qualquer indivíduo poderia alcançar o posto máximo do governo desde que sua alma apresentasse as disposições de caráter que é imperativo ao governante.

⁷³ PAVIANI, Jayme. **As origens da ética em Platão**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013, p. 89.

Compete a Sócrates a tarefa, no diálogo, portanto, de refundar os conteúdos das narrativas míticas-literárias e apresentar novos exemplares que pudessem servir de guia para os habitantes da cidade fundada e suas futuras gerações. Esses arquétipos permitiriam ao legislador e condutor do Estado receitar os procedimentos mais adequados para a vida privada e social uma vez que as pessoas, de modo geral, tendem a acompanhar padrões de moralidade, segundo Platão⁷⁴.

3.1 COMBATE ÀS FALSAS DOUTRINAS

Para educar as pessoas e especialmente os guardiões da cidade é necessário erguer um sistema de ensino que promova a preparação apropriada desses indivíduos, segundo os preceitos de caráter expostos ao fim da seção 2.4, começando primeiramente pela música⁷⁵ e, em seguida, educá-los através da ginástica⁷⁶ que serviriam como uma espécie de lapidadores pessoal e social.

Dessas duas etapas, a primeira é que merece mais atenção de Sócrates, sobretudo porque é por meio da literatura que se molda, desde a tenra idade, o caráter das pessoas.

Desse modo, Sócrates propõe a Adimanto⁷⁷ que se investigue inicialmente os tipos de literatura que há em Atenas. Sócrates afirma, ainda, que existem dois tipos de literatura na cidade: uma verdadeira e outra falsa. As falsas literaturas deverão ser vigiado e recusadas – elas e seus autores – na cidade, para não imprimirem más concepções nas pessoas, principalmente as fábulas que são contadas às crianças, uma vez que é nessa idade que se estabelece os princípios de bondade, honestidade, entre outros, para toda a vida. Para Sócrates,

⁷⁴ Cf. JAEGER, 2013, p. 871 et seq.

⁷⁵ “A música pode provocar nos ouvidos diferentes efeitos emocionais, como o lamento (da música lídia) e os efeito relaxante (da música jônica), usando em canções báquicas. Os gêneros que não produzem efeitos moralmente bom devem ser abandonados”. PAVIANI, Jayme. **Platão e a República**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2003, p. 29.

⁷⁶ “Igualmente relevante é a ginástica. Toda pessoa de bom caráter sabe usar bem seu corpo. A ginástica é importante para o treinamento militar dos jovens. Também faz parte da educação física ingerir alimentos simples e saudáveis e cuidar da moderação na bebida”. (PAVIANI, 2003, p. 29-30).

⁷⁷ Assim como Gláucon, Adimanto também era irmão de Platão.

[...] devemos começar por vigiar os autores de fábulas, e seleccionar as que forem boas, e proscrever as más. As que forem escolhidas, persuadiremos as mães e as mães a contá-las às crianças, e a moldar as suas almas por meio das fábulas, com muito mais cuidado do que os corpos com as mãos. Das que agora se contam, a maioria deve rejeitar-se.

[...] – Pelas fábulas maiores avaliaremos das mais pequenas. Pois é forçoso que a matriz seja a mesma e que grandes e pequenas tenham o mesmo poder⁷⁸.

Observamos, desse modo, que a literatura é muito importante para a educação na cidade, fundamentalmente, porque ela imprime os principais valores que as pessoas carregam até o fim de suas vidas. Esses valores estão baseados, principalmente, no que diz respeito à essência dos deuses e seus comportamentos, bem como os feitos protagonizados pelos heróis nas guerras. Sócrates avalia as literaturas, rejeitando as que ultrajam os deuses e denigrem a imagem dos heróis. Segundo ele,

[...] de modo algum que os deuses lutam com os deuses, que conspiram e combatem – pois nada disso é verdade – se queremos que os futuros guardiões de nossa cidade considerem uma grande vileza o odiarem-se uns aos outros por pouca coisa. Não se lhes devem contar ou retratar lutas de gigantes e outras inimizades múltiplas e variadas, de deuses e heróis para com parentes ou familiares seus. Mas, se de algum modo queremos persuadi-los de que jamais um cidadão teve ódio a outro, nem isso é sancionado pela lei divina, é isto que deve ser dito, de preferência, às crianças, por homens e mulheres de idade, e, quando elas forem mais velhas, também os poetas devem compeli-las a fazer-lhes composições próximas deste teor. Mas que Hera foi algemada pelo filho, e Hefestos projectado a distância pelo pai, quando queria acudir à mãe, a quem aquele estava a bater, e que houve combates de deuses, quantos Homero forjou, é coisa que não deve aceitar-se na cidade, quer essas histórias tenham sido inventadas com um significado profundo, quer não. É que quem é novo não é capaz de distinguir o que é alegórico do que o não é. Mas a doutrina que aprendeu em tal idade costuma ser indelével e inalterável⁷⁹.

Notamos, portanto, o quanto a educação é a base na qual realmente o espírito da cidade ideal está alicerçada, por que não dizer, o núcleo para toda a formação de uma povo que se pretende justo. Está embutido no conteúdo educacional as premissas que compõe o *ethos* de um povo. Quando essas premissas estabelecem contradições em vista da justiça é preciso abandoná-las.

⁷⁸ República, 377c-d.

⁷⁹ República, 378c-d-e.

Em as *Leis*, Platão faz essa mesma advertência ao julgar que as fábulas devem ser geridas à hesitarem nas pessoas o bom caráter. Ele admoesta os legisladores à fiscalizarem as literaturas na tentativa de elevar o nível das narrativas a fim de melhor dispor as almas. Segundo ele,

o legislador [precisa] [...] caso se tente, persuadir as almas dos jovens de seja lá o que for, de uma maneira que a única questão a ser considerada por ele quanto a sua ficção é o que traria maior benefício ao Estado caso essa ficção fosse acreditada; e em seguida ele teria que conceber todos os meios possíveis para assegurar que toda comunidade constantemente, enquanto sobrevivesse, empregasse exatamente a mesma linguagem, na medida do possível, relativamente a esses assuntos, em canções, em seus mitos e em seus discursos⁸⁰.

Nesse sentido, Sócrates ataca, de maneira muito forte, os poetas que contribuíram para a deformação da alma dos cidadãos em Atenas, embora, defendidos pela maioria de seus conterrâneos. Seu ataque não se restringe apenas aos autores épicos, mas sua oposição leva em conta, desde os desserviços prestados por autores como Homero e Hesíodo, para citar apenas esses, em suas obras mais famosas, em que apregoavam a desfiguração dos deuses e a desonra dos heróis, aos outros tipos de poesias que eram irradiadas na cidade. Prova disso seria a censura que nosso filósofo faz à Ésquilo quando cita-o dizendo: “*Deus faz surgir uma falta no homem, quando quer arruinar por completo uma casa*”⁸¹.

Segundo denota esse ditado, os jovens poderiam ser influenciados a crer que deus é autor de algum mal sofrido pelos eles, sendo assim, criariam aversão à boa legislação e aos bons costumes. Na cidade, em que o mal deve ser combatido e a justiça prevalecer, é indispensável que se identifique puna os verdadeiros autores das injustiças. Por isso, não se deve consentir afirmações dessa natureza na cidade, pois, como punir um mal sabendo que foi cometido pelos deuses? Então, devemos rejeitar tais declarações para que as pessoas não recebam o mal como sendo algo natural, uma vez que até os deuses praticam.

Do mesmo modo, Sócrates examina outra impiedade cometida pelos poetas contra os deuses. Agora, ele avalia o segundo aspecto pelo qual as mentiras

⁸⁰ *Leis*, 664a.

⁸¹ *República*, 380a, grifos da tradução.

divulgadas pelos poetas podem causar prejuízos à cidade. Essas mentiras versam sobre a forma de deus, isto é, Sócrates afere as implicações de supor que deuses assume diversas personalidades. Então, citando a *Odisseia* de Homero, adverte que nenhum poeta venha a dizer que: “...os deuses semelhantes a forasteiros de outras terras sob aspectos variados, percorrem as cidades”⁸².

Sócrates, portanto, chama a atenção para mentiras desse gênero assegurando que os deuses não são capazes de se metamorfosearem. Sua colocação faz analogia entre os deuses e os objetos, que as melhores coisas são aquelas que sofrem menos alterações, citando exemplos que vão do corpo saudável às edificações.

Segundo ele, os corpos mais saudáveis e as melhores edificações alteram-se minimamente sob efeito de fatores externos. Quanto aos deuses, esse raciocínio se aplica em uma escala mais elevada de perfeição visto que os deuses são sumamente perfeitos. Em outras palavras, deuses não se modificam em nenhuma ocasião, ou seja, ele não muda sua forma; ele é sempre igual a si mesmo, seja por fatores externos, como é o caso dos predicados que os poetas atribuem a ele, seja em si mesmo, pois, deuses não carecem de nenhuma outra beleza e virtude, assim, mantém-se uma única forma.

Para finalizar as objeções apresentadas aos poetas, Sócrates analisa, ainda mais detalhadamente, os motivos pelos quais eles se enganaram em dizer que os deuses se travestiam de alguma outra forma ou mentiam para ludibriarem alguém. Primeiro, Sócrates diz que os deuses não apareceriam em várias formas porque a perfeita mentira é aquela que mantém alguém na perfeita ignorância⁸³ e que tanto os homens como os deuses a detestam.

Sabendo que a ação de se transformar confundiria os homens, uma vez que, para Platão, a imagem é falsificação⁸⁴ *daquilo que é*, deus nunca seria conhecido por

⁸² *República*, 381d, *grifos da tradução*.

⁸³ *República*, 382a-b-c.

⁸⁴ “[...] a imagem é [...] concebida como algo que se desvia da verdade, algo não verdadeiro e, por conseguinte – por causa da equiparação platônica entre o verdadeiro e o ser real (*ontôs on*) –, como não-ser, o que produz para o conceito de imagem uma série de problemas ontológicos e epistemológicos. Além disso, imagem (*eikôn*) ou “exemplo” (*paradeigma*, sinônimo nessa acepção de *eikôn*) é uma designação platônica para alegoria dos diálogos (por exemplo, *Rep.* 515a, sobre a alegoria da caverna; [...]). Ideia e imagem: seguindo a orientação básica ético-prática da doutrina das ideias, a ênfase na caracterização das IDEIAS como modelos recai geralmente sobre seu “uso”, isto é, sobre sua função como critério objetivo para avaliação de ações individuais e para a modelação da vida pessoal (*Eutíf.* 6e; *Rep.* 540a-b)”. TORNAU, Christian. **Imagem/cópias (*eidôlon*, *eikasia*, *eikôn*)** In: SCHAFER, Christian. **Léxico de Platão**. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 165-166, *grifos do autor*.

ninguém. Isto é, como poderia o homem se guiar por *aquilo* que se mostra de maneira diversa se, para nosso autor, *aquilo* que não se apresenta em sua própria manifestação não pode reivindicar minimamente a “ideia” que lhe encerra? Em outras palavras, como reproduzirem seus atos estando presos nas variações de suas imagens? Isso criaria uma ilusão e confundiria a quem possa atribuir valor moral para tal ser. Portanto, a perfeita mentira, que é também a perfeita ignorância, não seria boa nem para os homens; que significaria ser atingidos por essa espécie de confusão de referência a qual provocaria sua total ignorância no que respeita aos balizamentos éticos; nem para os próprios deuses, que sonegaria aos homens suas corretas imagens, provocando seu total desconhecimento e impedindo de nomeá-los com palavras e imitar suas condutas.

Segundo, os deuses não mentiriam por palavras por duas razões: a primeira razão seria porque os deuses não têm amigos que deliram, portanto, não mentiriam nem para não ofendê-los. Outra razão é que seria ridículo pensar que os deuses mentiriam por temor de algum inimigo. Por conseguinte, declara Sócrates: “[...] Deus é absolutamente e verdadeiro em palavras e actos, e nem ele se altera nem ilude os outros, por meio de aparições, falas ou envio de sinais, quando se está acordado ou em sonhos”⁸⁵. Continuando seu discurso, Sócrates, se referindo aos prejuízos causados na cidade por distorções acerca da natureza dos deuses, assevera:

Quando alguém disser tais coisas dos deuses, levá-los-emos a mal e não lhe daremos um coro, e não consentiremos que os mestres as usem na educação dos jovens, se queremos que nossos guardiões sejam tementes aos deuses e semelhantes a eles, na máxima medida em que isso for possível ao ser humano⁸⁶.

Além de condenar as falsas doutrinas, no que concerne à verdadeira essência dos deuses, Sócrates também pretende eliminar do imaginário daqueles que estão

⁸⁵ *República*, 383a. Embora não seja nossa tarefa aqui problematizar essa questão, mas, vale acrescentar que uma aparição por si mesma já é um problema epistemológico para filosofia platônica, contudo, fica aqui a observação de Blackburn: “O princípio eterno de Platão e Plotino não é o Deus cuidadoso, demasiadamente humano do judaísmo e do cristianismo, em si mesmo uma ampliação de emoções humanas como amor e piedade, ou, em versões mais ferozes, ódio e ciúme. É mais um princípio que uma pessoa, uma fonte impessoal do cosmo. Não é uma criador paternal, cuidadoso, extremamente humano. Não seria concebível ele vir a encarnar-se.” (BLACKBURN, 2008, p. 113).

⁸⁶ *República*, 383c.

propensos para a guerra, aquelas concepções fabulosas e distorcidas que os poetas espalhavam relativamente à vida após a morte e os seus temores e os lamentos que eles declamavam como sendo legítimos dos heróis em combate. Essas doutrinas espalhariam “ideologias” corrosivas à alma do homem e consequentemente para o Estado⁸⁷.

Portanto, era preciso vigiar tais distorções e cultivar nos jovens modelos de homem que não se distanciem da coragem para o combate nem temerem a morte por amor à liberdade e sobretudo pela justiça. Todo esse esforço desprendido por Sócrates para banir as infíeis “ideologias” da cidade é para levar a cabo o projeto de formar os guardiões, segundo os princípios de bondade e simplicidade emanados pelos deuses⁸⁸, que seriam as referências de comportamento para todos.

Concluído a incumbência de arguir em desfavor das falsas doutrinas, o propósito de Sócrates, em seguida, será fixar um protótipo de haver-se com o qual os guardiões deveriam espelhar-se. Isso terá implicações profundas por se tratar de uma visão de moral que transcenderá o *ethos* de uma classe que comandará a cidade e os cidadãos. Tais protótipos não encontram respaldo na coloquial Atenas. Platão ruma sua glosa à franquias de comportamento que extrapolam quaisquer condutas humanas. Os deuses serão os verdadeiros ídolos a serem perseguidos pelos guardiões da cidade a fim de manter uma vida régia uma vez findado o *quid pro quo* acerca das condutas divinas.

3.2 A VIDA DO GUARDIÃO E O ZELO COM A UNIDADE

⁸⁷ Para Voegelin: “A ideologia é a existência em rebelião contra Deus e o homem. Ela é a violação do Primeiro e do Décimo mandamentos, se quisermos usar a linguagem da ordem israelita; ela é o *nosos*, a doença do espírito, se quisermos usar a linguagem de Ésquilo e Platão”. VOEGELIN, Eric. **Israel e a Revelação**. Tradução de Cecília Camargo Bartolitti. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 32.

⁸⁸ “Um argumento mais sutil sobre a imitação surge em 395c-d: é imperativo, para Sócrates, que os guardiões não sejam treinados para imitar tipos de pessoas básicas e inferiores (ou, com efeito, seres subumanos), pois é provável que, “apreciando a imitação, passem a apreciar essa realidade”; “as imitações praticadas pelos jovens”, prossegue Sócrates, “tornam-se parte da natureza e se firmam nos gestos, na voz e no pensamento” (395d). Em outras palavras, aqueles que aprendem a representar certos personagens por meio da declamação da poesia imitativa correm o risco de se tornar semelhantes a esses personagens em suas disposições de pensamento e ação na vida real. Isso leva Sócrates a impor limites estritos aos tipos de personagens que podem ser dramaticamente retratados. Aqueles que são “corajosos, comedidos, piedosos e livres” (395c) são aceitáveis, mas aqueles que são depravados, insanos ou subumanos não o são (395d-396b), a fim de que os jovens não sejam ensinados a representar tais papéis e venha mais tarde a adquirir características semelhantes na vida real” (PURSHOUSE, 2010, p. 68).

Feito as críticas às doutrinas que compunham o lastro moral da cidade, é preciso agora estabelecer novos critérios e conteúdo, procurando alimentar as almas, visando atender os anseios de um Estado ordenado e são, seguindo as prescrições de Sócrates em que diz que os guardiões devem adotar uma vida semelhante aos deuses⁸⁹.

Devemos expor a partir daqui o caminho pelo qual começaremos a procurar aqueles que mais se aproximam das qualidades divinas para governar a cidade. Já havíamos apresentado que os deuses só praticam o bem e que eles são simples em suas formas, isto é, não se desfiguram. Precisamos saber, agora, se é possível encontrar, entre os guerreiros, alguns que possam ser cotejados, dentro dos limites do que é possível ao homem, com estes seres que emanam a justiça suprema, pois, eles são sumamente bons e verdadeiramente idênticos a si mesmos sem deformidade.

Tínhamos mostrado que os guerreiros também deveriam possuir algumas qualidades, e, entre elas, destacamos a sua coragem e seu caráter filosófico. Portanto, será a partir dessa linha, por assim dizer, que seguiremos nossa investigação em busca de identificarmos o verdadeiro amigo da justiça na cidade. Logo,

Para estas 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, a não ser marginalmente, mas para aqueles faces, a fim de que se harmonizem uma com a outra, retesando-se ou afrouxando até onde lhes convir.

- Por conseguinte, aquele que melhor caldear a ginástica com a música e as aplicar à alma na melhor medida, – de um homem assim diríamos com toda a razão que seria o mais consumado músico e harmonista, muito mais do que o que afina as cordas umas pelas outras⁹⁰.

Sócrates indica, portanto, a partir dessas palavras, que o melhor guardião é aquele que equaliza de fato as duas principais virtudes do guerreiro: a coragem e a

⁸⁹ Na tentativa de definir a natureza do Político, Platão, tangenciando os costumes de seu tempo, observa que não seria possível encontrar o verdadeiro rei de posse apenas das experiências práticas retiradas dos regimes encontrados entre os gregos. Desse maneira, ele desenvolve a ideia de que, para assumir as rédeas de uma povo, o Político deveria se comportar como um *pastor divino* em que a referência moral seria, claro, os deuses. *Político*, 258b – 267c.

⁹⁰ *República*, 411e – 412a.

sabedoria. Mas, para se saber quem – entre os guerreiros – são realmente capazes de exercitarem essa harmonia, é preciso testá-los, até o último limite de suas forças, para que se possa estar certo de que os guardiões não perderão de vista o fim último que é a segurança, estabilidade e a justiça da cidade.

A distinção das classes não está ainda completa. Com efeito, entre os guardiões será necessário distinguir aqueles que deverão *obedecer* e aqueles que deverão *mandar*. Esses últimos serão os dirigentes do Estado e deverão ser, exatamente, aqueles que, mais que todos, tenham amado a Cidade e, ao longo da vida, tenham realizado com maior zelo o que para ela é útil e bom (esses, como veremos, são os filósofos verdadeiros, que constituem a terceira classe)⁹¹.

Nesse sentido, são impostas uma série de provas a serem submetidos os guerreiros, até que se possa reconhecer àquele que é o melhor entre os melhores para rebanhar o povo e conduzir a cidade para justiça.

Vejamos: primeiro, são descartados aqueles que, por alguma ilusão, perdem o valor pelo que é certo e se distanciam da verdade. Segundo, afastam-se os que não suportam os sofrimentos arrogados desde muito cedo.

Os guerreiros devem, também, ser submetidos a testes em que são avaliadas suas capacidades de autocontrole, tanto aqueles referentes aos prazeres do corpo, como, também, os seus pavores, pois, os melhores guardiões serão aqueles que conseguirem vigiar primeiro a si próprio. Essas provas serão impostas desde a infância até a vida viril. E, aqueles que se destacarem dentre todos os guerreiros, serão confiados a eles a custódia da cidade, cuidando para que os inimigos e os amigos não queiram, de alguma maneira, comprometer o futuro da cidade.

Considerados capazes de equalizar a sabedoria com a coragem, deverão os guardiões cuidarem da cidade assim como fazem os filhos com as mães e as amas, bem como deverão guiar os demais guerreiros como seus auxiliares na promoção da justiça e na defesa das doutrinas estabelecidas por eles, pois, foram considerados os mais sábios da cidade, de modo que todos os seus conterrâneos sintam-se parentes e filhos da mesma terra e que todos se comprometam em buscar a justiça aceitando serem conduzidos pelos guardiões e seus auxiliares.

⁹¹ REALE, 2014, p. 246, *grifos do autor*.

Apenas os verdadeiros Guardiões (Políticos), de posse da autêntica *arte política* (*Político*, 305c – 306a), saberão urdir os fios que compõe o tecido da cidade. “Os guardiões, além disso, devem cuidar que o Estado assim construído não se introduzam mudanças que poderiam arruiná-lo. Deverão estar atentos para que na primeira classe não penetre demasiada riqueza (que produz ócio, luxo e amor de novidades) como nem pobreza (que produz os vícios opostos, além do desejo de novidade), também para que a índole e a natureza dos indivíduos correspondam às funções que exercem, para que se proceda à educação adequada dos melhores jovens, para que não se mudem as leis que regem a educação, e para que não se mude o ordenamento do Estado⁹²

Diante dessa tarefa, de conduzir a cidade segundo alguns critérios já elencados e os sinais de bondade e simplicidade, que seriam os princípios supremos emanados pelos deuses, segundo os quais a própria justiça se regulamentaria por eles, os guardiões deveriam utilizar-se e algumas estratégias seriam empregadas para culminar com a harmonia entre as classes visando desembocar na justiça.

Portanto, deverão, os guardiões, estabelecer uma narrativa mítica⁹³ para convencer pela ideia de que cada cidadão deveria se conformar com as suas capacidades que, desde o nascimento, eles apresentassem. Este mito⁹⁴ deve contar que os nascidos do mesmo chão foram forjados por deus em suas virtudes: uns fundidos com ouro, outros com prata e os lavradores e artífices moldados com ferro e bronze. Os primeiros formam a classe dos que têm aptidões para governar, os segundos seriam seus ajudantes e teriam sido fundidos com prata seus caracteres.

Platão acreditara que esse mito teria um poder pedagógico e facilitaria a administração da cidade se fosse difundido de uma geração para outra, pois, fortaleceria o entendimento de que o homem de uma classe não deveria interferir jamais na seara de outro para manter a unidade da *polis* uma vez conhecida os traços de cada uma. Por exemplo, os lavradores; bem como os guerreiros, auxiliares dos

⁹² REALE, 2014, p. 247, *grifos do autor*.

⁹³ *República*, 415a-b-c.

⁹⁴ “Entre os Gregos, os Atenienses e os Arcádios consideravam-se “nascidos da terra” ou autóctones. Por trás desta convicção, os historiadores modernos reconhecem como válida e reminiscência de que só eles não tinham sido expulsos do território pela chamada invasão dórica. O mito da origem do homem no interior da terra figura também no *Protágoras* (320d) e no *Político* (269b). Todo o Grego que lesse este passo reconheceria aqui uma curiosa variante do mito das idades do homem, contado pela primeira vez por Hesíodo, *Trabalho e Dias* 109-201 (que, aliás, acrescenta as quatro idades designadas por nomes de metais – ouro, prata, bronze e ferro – a idade dos heróis; no mito de Hesíodo, predominantemente etiológico, mistura-se, assim, uma preocupação historicista, pois os heróis são a geração que precedeu, e que se cobriu de glórias em Tebas e Tróia). Quanto a Platão, não contém qualquer perspectiva histórica, pois as várias espécies coexistem”. Conferir nota da tradutora. (PLATÃO, 2012, p. 155-156).

guardiões, nunca poderiam desejar ocupar os cargos de governantes, uma vez que suas virtudes seriam diferentes por natureza.

Essas classes sociais, tão célebres e sobre as quais tanto se tem discutido, nada têm a ver com castas, na medida em que não são fechadas, mas abertas, embora em medida assaz moderada. Com efeito, se é verdade que no fundamento da distinção de classes está uma diferente *índole humana*, não menos verdade é que, de pais de determinada índole podem, embora raramente, nascer filhos de natureza e índole diferentes e, então, eles passarão para a classe que tem índole correspondente à sua, tanto mais alta para a mais baixa quanto vice-versa⁹⁵.

Ademais, as implicações práticas de manter a unidade da *polis* seria o fortalecimento de condutas pessoais que não corrompesse o desígnio que cada uma recebera. Para os guardiões essas implicações seriam mais severas porque apregoavam um rígido regime de vida que lhes suprimia certos benefícios e regalias, por assim dizer, que das demais classes não eram subtraídas.

À primeira classe, formada por camponeses, artesãos e comerciantes é concedida a posse de bens e de riqueza (não muitas, mas também não muita escassas). Porém aos defensores do Estado não será concedida nenhuma posse de bens e riquezas; terão habitação e compensação pela atividade. Esta limitação torna-se necessária em razão do bem superior e da felicidade do Estado: com efeito, não é somente uma classe que deve ser particularmente feliz no Estado perfeito já que, em vista da equilibrada felicidade do Estado na sua inteireza, cada classe deve participar da felicidade somente na medida em que a sua natureza o permite⁹⁶.

Uma vida de abnegação sem posses pessoais, nem ouro nem prata. Vida completamente devotada a interesse comunitário: dos repastos a divisão do mesmo abrigo, mulheres e filhos. Praticamente tudo que se utilizaria e compartilha deveria ser do escopo comunitário. Os excessos deveriam ser combatidos. Os guardiões e seus auxiliares deveriam abdicar das riquezas pessoais a fim de, unicamente, se imbuir nos afazeres, zelo e administração da cidade. Fariam dessa missão o sentido da vida e seriam felizes.

⁹⁵ REALE, 2014, p. 247, *grifos do autor*.

⁹⁶ REALE, 2014, p. 247.

A coesão da cidade deveria estar alinhavada pelo mais austero desprezo pelas riquezas demasiadas. Essa postura dos cidadãos e sobretudo dos guardiões e seus auxiliares evitaria que outros estados pudessem ambicionar um ataque contra eles por não haver riquezas que gerassem cobiças.

Tudo isso implicaria uma vigilância permanente dos guardiões; em especial, e, de cada cidadão, em particular, para com os exageros cometidos com o intuito de não se distanciar do objetivo último de manter as classes funcionando sem prejuízo para a unidade do Estado. Para nosso autor, o homem e cidade devem se integrar numa recíproca harmoniosa. A cidade não deve suprimir a originalidade, a autonomia, a liberdade do indivíduo. As pessoas não devem mirar unicamente seus bens particulares, mas devem visar, excepcionalmente, a unidade, o bem da cidade. Boa é aquele alvitre em que o homem se põe com toda sua alma, realizando integralmente o todo da *polis*.

A união das classes é uma questão de suma importância para o bom ordenamento do Estado. Alimentar o antagonismo entre elas seria o perfeito aceleração de sua ruína. Zelar para que as classes não ambicionem riquezas em demasia, o poder e a assunção a postos que as capacidades individuais não permitam, é atentar para o equilíbrio e saúde da cidade. Se por uma lado, as cidades que ostentam riquezas estão suscetíveis a cupidez estrangeira, por outro lado, as aspiração desordenadas de ascensão social, originária de inclinações ainda mais delirantes, faria nascer em uma cidade múltiplas variações dela, ou seja, segundo narra Sócrates, a cidade atrelada à vontade licenciosa de prosperidades desenfreada não seria “[...] como diz o provérbio, não uma cidade, mas muitas”⁹⁷.

É com base nessas terminações que Sócrates tentará extrair o conceito de *justiça* a partir do “corpo da *polis*”. Para efeito de seu empreendimento hipotético nosso autor declarará que a cidade uma vez bem ordenada apresentará características estruturais que permiti ao observador encontrar a *justiça* a partir das *virtudes* singulares de cada classe. Essas características serão a marca indelével de um Estado “virtuoso” em que seus componentes levará a cabo cada um de seus atributos. Atributos que ligados formarão um coesão perfeita amestrada pela ideia de unidade. A evidencia de cada traço entre as classes fornecem o elenco de uma sociedade bem organizada. É com vistas na observação do bom desempenho dos

⁹⁷ *República*, 423a.

atributos dos atores do Estado que Sócrates acredita poder tirar daí o verdadeiro significado da *justiça* na cidade

Agora que o Estado ideal foi delineado, é possível ver qual seja a natureza e o valor da justiça. E para individuar exatamente a justiça é necessário determinar as quatro virtudes fundamentais (as conhecidas virtudes cardeais, isto é, além da *justiça*, a *sapiência*, a *fortaleza*, e a *temperança*) O Estado perfeito deverá possuí-las todas as quatro⁹⁸.

Sócrates apresenta uma ideia de cidade composta por três classes; de modo que, verificado a justa adequação entre os elementos dessas classes e a *virtude* que corresponde a cada uma delas, ele poderá, por exclusão, dizer que nesta cidade a *justiça* a habita. Desde logo nosso autor argumentará nessa direção.

3.3 AS VIRTUDES NA CIDADE E A *JUSTIÇA* COMO *VIRTUDE* SUPREMA

Fundada a cidade e observado seus desdobramentos, resta agora saber onde está a justiça. Para Sócrates, “[...] a nossa cidade, se de facto foi bem fundada, é totalmente boa. [...] portanto, evidente que é *sábia*, *corajosa*, *temperante* e *justa*”⁹⁹. Diante disso, Sócrates sugere que a investigação se configure considerando o que foi dito, ou seja, se a cidade fundada carrega essas quatro *virtudes*, logo, é necessário apenas identificar onde se encontra, pelo menos, as três primeiras para podermos dizer, por exclusão, onde está a derradeira.

É notório que a cidade fundada seja manifestamente *sábia* se composta de classes que se equilibram, então Sócrates inicia sua investigação perguntado a Gláucon se a qualidade de sábio implica saber pouco ou saber muitas coisas. Logo, Gláucon responde que seria saber a totalidade das coisas. Nesse sentido, a cidade é *sábia* porque existe uma ciência que se ocupa com tudo do que há nela e, essa seria a ciência da vigilância.

⁹⁸ REALE, 2014, p. 247, *grifos do autor*.

⁹⁹ *República*, 427e, *grifos nosso*.

Portanto, os sábios são em número bem reduzidos, pois, devem existir menos sábios do que ferreiros ou outras profissões, uma vez que a cidade é *sábia* pela ciência de governá-la e não porque seus cidadãos sabem construir edifícios ou demais utensílios. Assim, os guardiões ocupariam a classe de governantes pois foi dito que eles são sábios. Consequentemente, pronuncia Sócrates: “[...] é graças à mais diminuta classe e sector, 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*”¹⁰⁰.

Em seguida, deve-se procurar onde está a *coragem*. O passo é um tanto quanto curto. Indaga Sócrates, pois: “Quem diria que uma cidade é cobarde ou corajosa, atendendo a qualquer outra coisa que não seja aquele sector que luta e combate por ela?”¹⁰¹ Essa classe seria a dos guerreiros, pois, eles estão prontos para defender e manter a cidade, segundo a legislação proclamada pela educação, quando for necessário. São eles que, comparados com um tecido virgem, seus caracteres são tingidos desde a infância, e, nenhum detergente, por assim dizer, desbotaria sua opinião reta e legítima sobre o que é terrível e o que não é diante do dever de proteger a cidade.

Agora, é preciso identificar onde está localizada a *temperança*. Portanto, já que o método para encontrar a *justiça* é observá-la a partir do todo, logo, propõe Sócrates: deve-se afastar-se para poder visualizá-la melhor, ou seja, concebendo a cidade numa perspectiva completa, a *temperança* parece ser um acorde¹⁰² e uma harmonia. Nesse sentido, a *temperança* seria a ordenação entre as partes da cidade, isto é, uma aquiescência dos governados para com o governo sobre a administração da cidade. Ou melhor, para ilustrar como se dá esta ordenação Sócrates compara a classe que é governada, composta pelos artífices, com o homem em si mesmo – ou seja, na estrutura mesma da alma do homem –, quando diz que existe uma parte da alma do homem que precisa ser governada pela outra que – apesar de ser menor – tem mais condições para administrá-la uma vez que ela é *sábia*. Lopes sintetiza perfeitamente essa questão da alma ao dizer que:

¹⁰⁰ *República*, 428e, *grifo nosso*.

¹⁰¹ *República*, 429b.

¹⁰² “A palavra grega que assim traduzimos, *συμφωνία*, pode designar a consonância das notas da oitava, e bem assim de outros intervalos musicais. O filósofo serve-se desta imagem para preparar a identificação”. Conferir nota da tradutora. (PLATÃO, 2012, p. 181).

Para Platão, nas palavras de Sócrates, a cidade bem fundada é aquela que é sábia (porque ponderada) corajosa, temperante e justa, da mesma forma, qualidades que devem ter a alma do guardião. Neste, a alma **racional**, simbolizada pela região da cabeça, deve comandar à **irascível** (pela qual nos irritamos, notadamente quando os desejos querem dominar a parte racional; correspondente à região do tronco, notadamente o coração) e à **irracional** ou **concupiscente** (os desejos; relativa à região do baixo ventre). A razão, portanto, deve governar por ser sábia e poder velar pela alma toda¹⁰³.

Isso também significa comparar a expressão “senhor de si” com “escravo de si”, ou seja, numa perspectiva do homem individual: “senhor de si” significa que o homem domina seus prazeres e desejos, considerando que esses seriam prejudiciais se sobrepostos ao interesse da maior que é o corpo e a alma saudáveis e equilibrados e por sua vez uma vida decente, ou melhor, justa. Por outro lado, na cidade isso se daria da mesma forma, porém, em uma escala aumentada, isto é, a parte que é maior – composta pelos artífices –, cujas demandas são também grandes, não poderiam sobrepujar a ordenação e o equilíbrio entre as partes do todo que é a cidade. Sendo assim, é natural e desejável que a maioria se conforme com a ordenação da minoria que é *sábia*, e, que, todos cantem em uníssono na mesma oitava¹⁰⁴ gerando uma concórdia entre os que governam e os que são governados, a fim de manter o equilíbrio e a harmonia na cidade.

Destarte, se é possível que cada classe se ocupe com sua responsabilidade perante o destino da cidade, fica muito evidente que a *temperança* não é típica apenas da classe governada, ela deve também ser uma *virtude* daqueles que governam, por que não só os trabalhadores devem se comprometerem em aceitarem o comando do governo, como também, é mister que os governantes exerçam seu comando em vista ao perfeito ordenamento na cidade.

Por conseguinte, o que Sócrates está a falar, é que a *justiça* desde muito se encontrava entre eles que se debruçavam sobre sua natureza. Isto é, segundo o princípio que imputa a tarefa própria de cada membro da sociedade, o que resta é *justiça*. Em suas próprias palavras, enfatiza Sócrates:

¹⁰³ LOPES, Ricardo Leon. **Polis**: reflexo das almas humanas. Contrato social, Ética e Cidadania no diálogo Críton de Platão. 2008. 252f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2008, p. 214, **grifos do autor**.

¹⁰⁴ “Os gregos chamavam à oitava o mais belos acorde”. Conferir nota da tradutora. (PLATÃO, 2012, p. 183).

O princípio que de entrada estabelecemos que devia observa-se em todas as circunstâncias, quando fundámos a cidade, esse princípio é, segundo me parece, ou ele ou uma das suas formas, a justiça. 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, aquele para a qual a sua natureza é mais adequada. [...] Além disso, que executar a tarefa própria, e não se meter nas dos outros, era justiça¹⁰⁵.

Extraí-se desse discurso, no âmbito da cidade, que os guardiões, os guerreiros e os trabalhadores devem possuir a *virtude* da *temperança*, e, que, a consonância entre essas partes resultaria na *virtude* suprema e mais procurada, que é a *justiça*. Pois, não bastaria haver cada *virtude* separadamente, é necessário que cada uma das classes forneça para a cidade aquilo que se tem de mais importante no seu carácter para contribuir com o perfeito equilíbrio desta. “A multiplicidade dos estamentos, assim como das ‘partes da alma’, é ordenada na direcção da unidade e da harmonia. No Livro IV, pode-se ler, em primeiro lugar, o ordenamento do Estado em estamentos e, em seguida, o ordenamento da alma no tocante às ‘virtudes’”¹⁰⁶.

Enfim, a justiça é percebida quando cada pessoa exerce, na cidade, aquilo que sua natureza apresenta-se mais apropriada, ou seja, que cada qual cuide daquilo que lhe cabe segundo o desígnio estabelecido pela habilidade revelada por sua alma individualmente. E, no que concerne à cidade como um todo, as classe se conformem com suas responsabilidades, de modo que “cada elemento execute a sua tarefa própria, quer no que respeita a mandar, quer no obedecer”¹⁰⁷ e não atrapalhe umas às outras, promovendo, assim, a perfeita harmonia em vista do perfeito funcionamento do Estado.

Platão conclui essa discussão no início do Livro V da *República* dizendo:

A uma cidade e constituição dessas chamo eu, portanto, boa e recta, bem como a um homem dessa qualidade; às demais, más e erradas – uma vez que aquela é direita – quer se trate da administração das cidades, quer da organização do carácter da alma individual¹⁰⁸.

¹⁰⁵ *República*, 433a.

¹⁰⁶ GADAMER, Hans Georg. **A ideia de bem entre Platão e Aristóteles**. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009, p. 66.

¹⁰⁷ *República*, 443b.

¹⁰⁸ *República*, 449a.

Por fim, ao distanciar-se do indivíduo, Sócrates pôde contemplar, nas relações dos estamentos, e perceber que a *justiça* não poderia ser outra coisa senão a harmonia entre eles. O que os outros participantes da conversação (Céfalos, Polemarco, Adimanto, Trasímaco e Gláucon) não tinham percebido era que a *justiça* não concernia exclusivamente as pessoas no particular. Não seria possível reconhecer uma cidade justa se se ocupassem de procurá-la em porções reduzidas da sociedade ou sequer nos homens singulares. A *justiça* é um bem da *polis* e não exclusivamente de um homem. Portanto, Platão estava certo em inverter o critério de investigação e revestir-se de lentes de ampliação para melhor enxergar o que a Grécia não pôde ver.

Mas, para dá cabo do que fora encontrado, nosso Filósofo determina-se em se certificar de que maneira é possível manter aquilo capturado, isto é, a *justiça*.

Ele consolidará a *justiça* na cidade através da implantação de um governo de pessoas super-habilitadas. Para isso, Platão propõe que a cidade seja comandada pelos filósofos: agentes que concebem a cidade assegurando-se nas mais excelsas inquiuições. Tais comandantes valer-se-ão da avidez pelo conhecimento para tentar conduzir a cidade rumo a felicidade de seus concidadãos com vistas ao Bem. Isso só será possível se o Filósofo-Rei aprofundar-se com todas as suas forças no caminho adequado do conhecimento que é a dialética. Nas palavras de 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 actualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá tréguas dos males, meu caro Gláucon, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o género humano [...]¹⁰⁹.

Governar sob a égide da sabedoria é promover verdadeiramente uma sincronia entre as partes. Os filósofos cultivarão entre as outras classes o sentimento de devoção a fim de empenhar-se, por meio de suas habilidades, na construção e manutenção do bom ordenamento que é a unidade. Cada classe ou cada homem terá de ser, na medida de suas competências, *sábio*, *corajoso* e *temperante*. Sábio para

¹⁰⁹ *República*, 473d.

realizar o melhor de sua habilidade; corajoso para não desviar e fracassar em suas atribuições; e, temperante para manter o bom funcionamento entre os fragmentos da alma, ou seja, manter o equilíbrio e a unidade entre o que é desejado, necessário e sóbrio.

Isso todas as classes deverão se comprometer, realizando objetivamente o maior bem da cidade, a *justiça*. Platão, portanto, ao inverter o prisma da investigação, verificou que a *justiça* vista desde a cidade fundada, foi melhor explorada por ter traços análogos a da alma humana. A cidade reflete o que o homem é enquanto tal. O modelo da cidade realmente projeta em maior escala o que o homem é minimamente e o que o *cosmo* é em gradíssima escala.

Assim, para quem não tinha a habilidade de investigar a *justiça* desde sua concepção microcósmica, foi preciso Sócrates ampliar a escala e procurá-la nas “letras grandes”, ou seja, na cidade, para depois aplicar por reflexo nos homens e descobrir onde encontra-se a *justiça*. Uma vez identificado que a cidade apresenta todas essas *virtudes* ordenadamente aí estaria a *justiça* e por conseguinte uma cidade constituída de homens justos.

CONCLUSÃO

O que apresentamos neste trabalho foi uma postura inédita nas referências de orientação moral que uma cidade deveria se assentar segundo à guisa platônica¹¹⁰. Foi essa a contribuição que Platão deu ao seu povo e a posteridade quando falamos dos paradigmas éticos em que a *justiça* é seu principal alvo: verificar primeiramente se há na soma das parcelas da sociedade indícios da *justiça*, para em seguida examinar cada porção em particular. “Platão mostra que o Estado e o homem caracteriza-se pela unidade, que é a condição de felicidade e de justiça”¹¹¹.

É importante salientar que a saga empreendida pelo nosso autor, desde o começo de sua investida filosófica, na narrativa da *República* e em outras obras sua aqui exploradas, já estavam principiadas de uma intuição superior em que o método de investigação não poderia se apartar do próprio conceito de *justiça* que ele almejava. Essa intuição certamente não estava enraizada nas experiências ordinárias ou nos hábitos tradicionais que regavam as vidas de seus contemporâneos porque os dados originários dessas relações estavam infectados de desordens, pois, não era voltando-se para os homens que Platão encontraria a verdadeira manifestação da *justiça*, mas para uma escala maior donde pudesse ser verificado o conjunto e o seu funcionamento. Para isso foi preciso pensá-la hipoteticamente.

Platão buscou, através de Sócrates, trazer à tona um novo modo de compreender a justiça a partir de um método de investigação que não se amparasse em procedimentos fugazes e seus objetos transitórios. Ele trouxe à baila o que de mais hábil pode construir para apurar em que medida era possível estabelecer e esclarecer um conceito que se mostrava cada vez mais contaminado por noções rasas sobre o que se poderia ser considerado bom ou mau em termos políticos e sociais, a saber, a *justiça*. Esse método, que alude aos procedimentos de seu mestre, teve como intuito sobressaltar o que é comum entre as pessoas que constituíam a *polis*, isto é, os interesses particulares e os negócios isolados de agrupamentos, afastando-se de todas essas premissas.

Para tanto, Platão inaugurou o procedimento dialético para, enfim, desvendar em que patamar deve ser procurado a chave de orientação que abriria os caminhos

¹¹⁰ Cf. Nota 11.

¹¹¹ PAVIANI, 2003, p. 38.

para que os homens fundassem uma cidade justa. A partir desse método de investigação foi observado que as instâncias prosaicas das relações humanas na cidade não seriam capazes de oferecer uma resposta razoável quando se pretende alcançar uma teoria da *justiça* que abarcasse as definições propriamente justas e tidas como paradigmas universais.

A dialética ocupa uma altura tal nas investigações que as coisas dali vistas poderiam ser melhor examinadas e reconhecidas suas falhas e por efeito as verdades contidas nelas. Os homens ocupados com esse procedimento investigativo poderiam afastar-se de teorias da *justiça* provenientes de origem deontológicas, utilitaristas ou relativistas, como pensaram seus oponentes no Livro I da *República*.

Não é possível saber o que é a justiça a partir dos exemplos de homens ou de ações justos. O conhecimento da experiência é meramente opinativo. O verdadeiro conhecimento procura alcançar a ideia de justiça. E, nessa busca, o mais apto é o filósofo, aquele que ama a verdade, o conhecimento como algo que existe em si de modo real e absoluto¹¹².

Ao desfazer as noções de *justiça* calcadas nas experiências históricas de um povo imerso em fraturas morais e narrativas de caráteres igualmente fatiados e beligerantes, em que as personagens repetiam tais ordenamentos – como primeiro movimento de seu método –, Platão percebeu que o salto que ele deveria empreender seria maior, e rumo ao nível que lhe permitiu incrustar tais hiatos e assentar um novo modo de pensar a unidade e por conseguinte a cidade justa, uma vez que os interesses escandidos não serviram de pressupostos para a uma cidade justa mesmo um homem ordenado. Platão propôs um salto qualitativo na investigação e, por conseguinte, no *ser da justiça*.

Essa tarefa, por sua vez, exigiu dois procedimentos cruciais: primeiramente o distanciamento da estrutura elementar da sociedade; e, depois, a reaproximação aos homens para testar o que fora visto de longe. Em outras palavras, Platão subiu seus olhares para a cidade em seu conjunto para em seguida verificar se as pessoas reproduziam o que fora enxergado no todo. Tal procedimento permitiu a Sócrates

¹¹² PAVIANI, 2003, p. 38-39.

verificar se a cidade observada refletia o modelo que conjugava melhor os indivíduos com a sociedade tendo em vista as três partes que a compunha.

Foi assim o trabalho desenvolvido por Platão em sua *República*: ao tomar como modelo uma hipótese de cidade constituída de três partes distintas, os indivíduos e seus interesses particulares deram lugar a um modelo cuja estrutura expunha o conjunto das coisas e suas demandas públicas.

Ao desembarcar dessas tratativas egocêntricas e relativistas da *justiça*, em que os indivíduos e seus pleitos pessoais regulavam o que se entendia como sendo um proceder ético, Platão navegou com o auxílio de outros instrumentos para corrigir essas comprometidas concepções da *justiça* e fundar uma nova maneira de encarar o jogo político. O feito de sua navegação foi ter a *justiça* vista em outra dimensão, aquela em que a mera associação não pudesse conformar o entendimento abrangente de seu significado. Para melhor entendermos esse proceder fora da curva tradicional das investigações filosóficas, faz jus citar Giovanni Reale quanto a esse aspecto da doutrina platônica quando diz:

‘Segunda navegação’ é uma expressão tirada da linguagem dos marinheiros, e sua significação parece ser fornecida por Estácio que, referindo-se a Pausânias, explica: “Chama-se ‘segunda navegação’ aquela que se leva adiante com remos quando se fica sem ventos.” [Eustácio, *In Odyss*, p. 1453] A “primeira navegação”, feita com velas ao vento, corresponderia àquela levada a cabo seguindo os naturalistas e seu método; a “segunda navegação”, feita com remos e sendo muito mais cansativa e exigente, *corresponde ao novo tipo de método*, que leva à conquista da esfera do suprassensível. As velas ao vento dos físicos eram os *sentidos* e as *sensações*, os remos da “segunda navegação” são os *raciocínios* e os *postulados*: justamente sobre eles se funda o novo método¹¹³.

Para garantir que os governantes navegassem na mesma direção apontada por Platão, e conseqüentemente guiassem sua embarcação (cidade) rumo ao porto seguro, seria forçoso que eles remassem com a ajuda do raciocínio. Para tanto, Platão providenciou construir todo um sistema educativo para que os indivíduos, que outrora eram guiados por uma miríade de pressupostos éticos, pudessem contemplar os verdadeiros modelos e orientar moralmente seu povo.

¹¹³ REALE, 2014, p. 52-53, *grifos do autor*.

Os elementos que pautaram a estrutura educativa da cidade compõem a “pedra de torque” para a boa formação do homem e por transmissão à cidade. Elementos tais que seguiram o modelo já consagrado na Grécia, porém, com referências morais corrigidas¹¹⁴. Platão inverteu o paradigma de posicionamento ético, como já dissemos, e inaugurou um novo circuito de menção moral que permitiu a sua *República* repousar em uma matriz cujos deuses e heróis se apresentaram como padrões ideais para os homens.

Platão também investigou em que medida o proceder epistemológico pode ser um componente de aprimoramento das relações éticas na cidade. Disso resultou que o conhecer, a concepção de *justiça* e a boa postura estavam intimamente interligados. Além disso, pudemos notar que, se de um lado, os melhores, aqueles que seus caracteres apresentavam boas inclinações – por assim dizer – para atividades relacionadas com o zelo pela cidade, deveriam ocupar os postos de governantes; por outro, não diminuiu nem desvalorizou os indivíduos que tinham marcas na alma que lhes encaminhavam para ocuparem outros claros na cidade, mesmo entendendo ser de menor relevância.

Na esteira dessa equação, em que a *justiça* é o epicentro da pesquisa, entendemos que esse conceito só poderia ser, realmente, contemplado sendo observado pelas letras grandes à medida em que o que importava, na associação entre os homens, era a harmonia e o interesse do todo sem prejuízo para as partes.

Assim, ao observar que a cidade tinha sua raiz na associação imperativa entre os homens, Platão percebeu que a associação por si só não seria capaz de garantir que a *justiça* se instaurasse por entender que, assim como o corpo, onde há uma associação necessária e imperiosa entre as partes, havia sinais de desequilíbrio à medida que as partes, agindo sem compasso e harmonia, desrespeitando a hierarquia firmada entre o que é sábio [que comanda] e o que não é [que é comandado],

¹¹⁴ Neste ponto “[...] Platão está ainda exclusivamente interessado no conteúdo da educação e preocupado em estabelecer as suas linhas fundamentais, cujo exame o leva, em última conclusão, ao problema do conhecimento da norma suprema”. (JAEGER, 2013, p. 773) Essa norma, portanto, deveria iluminar-se de um paradigma superior onde não houvesse dúvidas sobre as autoridades morais e que a divindade fosse seu verdadeiro farol. Isso pode ser referendado também em obras de Platão, mas vale lembrar o que Sócrates sugere a Teodoro quando diz: “é impossível a eliminação [total] dos males Teodoro, visto que é necessário haver sempre algo oposto ao bem. E os males não podem ter seu domicílio entre os deuses, tendo necessariamente que pairar sobre a natureza moral e sobre esta terra. Portanto, devemos empenhar todos nossos esforços na tentativa de escapar da terra para o céu o mais rápido possível; e [esse] escapar requer assemelhar-se à Divindade, na medida em que isso for possível. Ora, tornar-se semelhante à Divindade [por seu turno] requer tornar-se justo, puro e sábio”. *Teeteto*, 176a-b.

poderiam não cumprir bem aquilo que lhes eram desígnio e comprometerem o bom funcionamento do todo gerando uma desordem e, por conseguinte, injustiça, uma vez que os interesses são múltiplos.

É evidente que o problema que a analogia se propõe resolver é o dos conflitos entre as partes representadas pelas três ordens da alma. Se cada uma delas se sobrepôr às outras pela força, recorrendo a uma aliança contra a natureza humana, daí resultarão desequilíbrios que ameaçam a integridade da vida que as une.

Os exemplos flagrantes serão o do domínio exercido pela parte apetitiva, representante dos desejos e paixões, sobre as outras partes. Contudo, com auxílio da parte animosa, a parte concupiscente conduzirá a uma vida dedicada à satisfação das *necessidades* corpóreas, condenadas aos prazeres. Por sua vez, o domínio da parte animosa, ou dos guerreiros – sempre mais tarde redonda na irrupção da violência.

A lição a extrair é a de que só o domínio da razão sobre as outras duas partes assegura à alma e à cidade uma vida equilibrada, pois a razão é a competência própria para velar pela prossecução das *finalidades*, sejam elas quais forem, garantindo e regulando, *sem violência*, a satisfação das *necessidades* sentidas por todos, de acordo com o que for melhor. A justiça – na alma e na cidade – consiste, portanto, na perfeita articulação das necessidades de cada das partes pela *finalidade* comum, submetendo essas exigências à unidade do todo¹¹⁵.

Portanto, o que retiramos dessas discussões é a fantástica inversão de paradigma promovida por Platão em vista do conceito de justiça. Encontrar seu significado enveredando a investigação com os olhares direcionados para os homens não seria pertinente pois a associação entre eles deriva majoritariamente de interesses antagônicos. Uma associação manifestamente justa apresenta todos seus interesses em comum e os princípios de unidade e finalidade são rigorosamente respeitados. Sendo assim, embora Platão reconhecesse que a cidade brote das necessidades, todavia, essas, mal encaminhada, resultaria em confrontos recorrentes. As partes devem ceder lugar para o todo sem que as sofram com isso. Essa máxima perspectiva platônica não gerou contradição, visto que, se o todo tem seu interesse preservado, logo as partes serão beneficiárias por serem contribuintes e constituintes dessa unidade.

Essa máxima transporta a resposta à pergunta que orientou este trabalho: quando advertimos que, aparentemente, ao dizer que a cidade fundava-se a partir da

¹¹⁵ SANTOS, José Gabriel Trindade. **Platão**: A construção do conhecimento. São Paulo: Editora Paulus, 2012, p. 79-80, *grifos do autor*.

associação entre homens, Platão se aproximava de seus interlocutores, os quais apresentavam pontos de vistas comuns em que as necessidades dos homens seriam os pressupostos da orientação ética e não a comunidade e seus interesses; atinamos, assim, que essa associação seria desigual e geraria injustiça porque a ordem com a qual se amparavam seriam os postulados particulares e não o público.

Porém, uma unidade, cuja manutenção dependeria de uma ruptura com os litígios privados, exigiria um afastamento e um novo ordenamento, tendo em vista que a perfeita unidade só seria compreendida observada de fora. Assim, permanecer inserido no turbilhão das frações, provocaria, naquele que desejasse contemplar a *justiça*, mais confusão do que certeza. Então, fora isso que fez Sócrates: afastou-se do senso comum e inaugurou o método de investigação que deu-lhe acuidade para examinar a cidade sem ser contaminado com os negócios assessórios e os interesses privados.

Sendo assim, ele percebeu que as simples associações não seriam capazes, por si mesmas, de preencher uma intuição superior sobre a *justiça* estando ela carente de uma visão maior em que as frações dessem lugar ao composto. Além disso, o fim à que elas se destinam, isto é, a coesão interna da comunidade, ou melhor, o bem (*justiça*), deveriam render-lhes o compromisso. Logo, esse bem deveria ser investigado visando a totalidade da existência que é o Bem supremo – como fez nosso autor – e não a fragmentação do *ser* como fazem os piratas ou qualquer outro tipo de consórcio que não vise um bom fim, cujo o referencial de conduta não são os deuses.

O discurso platônico alcança, pois, a máxima clareza desejável, proclamando a suprema Ideia de Bem, ou seja, o Bem em si como “modelo” supremo ou “paradigma” do qual o filósofo deve servir-se para regular a própria vida e a vida do Estado. Com isso, o Estado platônico alcança sua plena definição: ele pretende a entrada do Bem na comunidade dos homens por meio daqueles poucos homens (justamente os filósofos) que souberam elevar-se à contemplação do Bem. E já que, como vimos, a Ideia de Bem é o divino no mais alto grau, o Estado platônico torna-se, por conseguinte, a tentativa de organizar a vida associada dos homens na base do mais elevado fundamento teológico. O Divino torna-se, assim, além de fundamento do ser e do cosmo, e da vida privada dos homens, também o fundamento da vida dos homens na dimensão política, o eixo fundamental verdadeiro da polis¹¹⁶

¹¹⁶ REALE, 2014, p. 259.

Se a cidade é justa, é por comportar-se como uma unidade em vista do Bem. Assim, deve-se sempre visar a *justiça*, que é seu desígnio derradeiro, onde suas partes mantenham um perfeito equilíbrio e ordenamento. Para isso, é preciso afastar-se, como numa subida à montanha, para observar a *justiça* “a partir das letras grandes”. Só assim é possível compreender a verdadeira harmonia entre os diferentes: vista de longe.

REFERÊNCIAS

OBRAS UTILIZADAS

ARAÚJO, Rodrigo Silva Rosal. **A justiça e a sua imagem**: contradição ou coerência no discurso de Trasímaco? 149f. Tese (Doutorado) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Filosofia. Universidade Federal da Paraíba, 2009.

ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução de Nestor Silveira Chaves. 2. ed. Bauru: Editora Edipro, 2009.

BELINI, Luiz Antônio. **A justiça na República de Platão**. Sarandi: Editora Humanitas Vivens, 2009.

BLACKBURN, Simon. **A República de Platão**: uma biografia. Tradução de Franco Valente. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2008.

GADAMER, Hans Georg. **A ideia de bem entre Platão e Aristóteles**. Tradução de Tito Lívio Romão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.

GOLDSCHMIDT, Víctor. **Os diálogos de Platão**: Estrutura e Método Dialético. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Tradução e notas de Luiz Otávio de Figueiredo Mantovaneli. São Paulo: Editora Odysseus, 2011.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço; introdução e apêndices de Peter Jones; introdução à edição de 1950 E. V. Rieu. São Paulo: Companhia de Letras, 2013.

_____. **Odisseia**. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço e notas de Bernard Knox. São Paulo: Companhia de Letras, 2013.

JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia**: a formação do povo grego. Tradução de Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.

LOPES, Ricardo Leon. **Polis**: reflexo das almas humanas. Contrato social, Ética e Cidadania no diálogo Críton de Platão. 2008. 252f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2008.

MAFFETONE, Sebastiano. VECA, Salvatore. **A Idéia de Justiça de Platão a Rawls**. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005.

PAVIANI, Jayme. **As origens da ética em Platão**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013.

_____, Jayme. **Platão e a República**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2003.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 13. ed. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian 2012.

_____. **As Leis**. Ou da legislação e epinômios. Tradução de Edson Beni. Bauru: Editora Edipro, 2010.

PURSHOUSE, Luke. **A República de Platão**: um guia de leitura. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Editora Paulus, 2010.

REALE Giovanni. **História da Filosofia Grega e Romana**. Vol. III. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

ROBETS, J. M. **O Livro de Ouro da História do Mundo**. Tradução de Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

ROGUE, Christophe. **Compreender Platão**. Tradução de Jaime A. Clasen. 6. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2011.

SANTOS, José Gabriel Trindade. **Platão**: A construção do conhecimento. São Paulo: Editora Paulus, 2012.

SCHAFER, Christian. **Léxico de Platão**. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SCRUTON, Roger. **Como ser um conservador**. Tradução de Bruno Garschagen e Márcia Xavier de Brito. Rio de Janeiro: Editora Record, 2015.

VOEGELIN, Eric. **Israel e a Revelação**. Tradução de Cecília Camargo Bartolitti. São Paulo: Editora Edições Editora Loyola, 2014.

WATANABE, Lygia Araújo. **Platão, por mitos e hipóteses**: Um convite à leitura dos Diálogos. 3. ed. São Paulo: Editora Moderna, 1995.

OBRAS CONSULTADAS

LAËTRIOS, Diôgenes. **Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres**. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014.

MATTÉI, Jean-François. **Platão**. Tradução de Maria Leonor Loureiro. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

PLATÃO. **Cartas e epigramas**. Tradução de Edson Beni. São Paulo: Editora Edipro, 2012.

_____. **Diálogos I:** Teeteto; Sofista; Protágoras. Tradução de Edson Beni. Bauru: Editora Edipro, 2007.

_____. **Diálogos II:** Górgias; Eutidemo; Hípias maior; Hípias menor. Tradução de Edson Beni. Bauru: Editora Edipro, 2007.

_____. **Diálogos III – Socráticos:** Fedro; Eutífron; Apologia de Sócrates; Fédon. Tradução de Edson Beni. 2. ed. São Paulo: Editora Edipro, 2015.

_____. **Diálogos IV:** Parmênides; Político; Filebo; Lísias. Tradução de Edson Beni. 2. ed. São Paulo: Editora Edipro, 2015.

_____. **Diálogos V:** O Banquete; Mênon; Timeu; Crítias. Tradução de Edson Beni. Bauru: Editora Edipro, 2010.

_____. **Diálogos VI:** Crátilo; Cármides; Laques; Ion; Menexeno. Tradução de Edson Beni. Bauru: Editora Edipro, 2010.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga.** Vol. II. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

RICOEUR, Paul. **Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles.** Tradução de Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2014.

VERNANT, Jean-Pierre. **As Origens do Pensamento Grego.** Tradução de Ísis Lana Borges. São Paulo: Editora Difusão Europeia, 1972.