

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

EDSON DE OLIVEIRA SILVA

JUSTIÇA E VIRTUDE EM PLATÃO E ARISTÓTELES

JOÃO PESSOA
2020

EDSON DE OLIVEIRA SILVA

JUSTIÇA E VIRTUDE EM PLATÃO E ARISTÓTELES

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba - UFPB, como parte dos requisitos exigidos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Anderson Darc Ferreira

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S586j Silva, Edson de Oliveira.

Justiça e virtude em Platão e Aristóteles / Edson de
Oliveira Silva. - João Pessoa, 2020.
77 f.

Orientação: Anderson D'Arc Ferreira.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Ética. 2. Justiça. 3. Virtude. 4. Filosofia Antiga.
I. Ferreira, Anderson D'Arc. II. Título.

UFPB/BC

CDU 17(043)

EDSON DE OLIVEIRA SILVA

JUSTIÇA E VIRTUDE EM PLATÃO E ARISTÓTELES

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba - UFPB, como parte dos requisitos exigidos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Anderson Darc Ferreira

Aprovada em: 23/12/2020

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Anderson D’Arc Ferreira (Orientador)
Universidade Federal da Paraíba

Prof. Dr. Beto Leite da Silva (Examinador Interno)
Universidade Federal da Paraíba

Prof. Dr. Cristiano Bonneau (Examinador Interno)
Universidade Federal da Paraíba

Prof. Dr. Danilo Vaz Curado Ribeiro de Menezes Costa (Examinador Externo)
Universidade Católica de Pernambuco

*Dedico esta dissertação a minha avó Severina
Maria da Hora (in memoriam), com quem
aprendi a essência da justiça.*

AGRADECIMENTOS

À Deus, pelo sopro da vida.

Aos meus pais Cleonice Maria de Oliveira e Israel da Rocha pelo afeto e apoio necessário, sem os quais eu não chegaria até aqui.

À Ercilia, pela compreensão, carinho e amizade e ao meu filho Diógenes Laércio pelo amor incondicional.

Aos meus irmãos Anderson, Jonas, Lucas e Kelly.

Aos meus tios, tias, primos, primas e demais membros da família.

A todos os amigos que fiz durante minha caminhada acadêmica na Licenciatura em Filosofia da UFPE e no Bacharelado em Ciências Sociais da UFRPE.

À Edjelma Arantes, de modo especial, por ser a pessoa mais maravilhosa que tive a oportunidade de conhecer na UFRPE.

Aos colegas do curso de Mestrado pelos momentos maravilhosos que compartilhamos.

Ao meu orientador prof. Dr. Anderson Darc Ferreira por aceitar a orientação desse trabalho.

À coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba – PPGF/UFPB.

Aos professores do PPGF/UFPB pelas lições valiosas.

Ao prof. Dr. Fábio Andrade do curso de Ciências Sociais da UFRPE pelo incentivo.

Ao prof. Dr. Anastácio Borges de Araújo Jr da UFPE e ao prof. Dr. Richard Romeiro Oliveira da UFSJ por me conduzir ao caminho do *logos*.

À Universidade Federal da Paraíba que me recebeu de braços abertos e me possibilitou realizar a proeza de ser o primeiro da Mestre família.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela bolsa, sem a qual, a permanência no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPB não seria possível.

Χαλεπὰ τὰ καλὰ

As coisas belas são difíceis

Platão

É por certo quem é o melhor dos homens aquele tudo pondera e examina o que, finalmente, é justo. Bom é também o que sabe seguir os retos ensinamentos do outro. Só é inútil aquele que não descobre por si mesmo nem aceita no seu coração a doutrina do outro.

Hesíodo

RESUMO

Essa dissertação tem como objetivo mostrar que a justiça é a virtude por excelência tanto para Platão como para Aristóteles. Nosso referencial teórico são as obras *A República* e *a Ética a Nicômaco*, respectivamente. A pesquisa toma como ponto de partida alguns diálogos socráticos que antecedem a *República* buscando analisar as discussões da personagem Sócrates com seus interlocutores acerca da definição de virtude. Evidencia-se, então, que, em cada diálogo que antecede a *República*, a virtude é apresentada de maneira distinta. Ora se apresenta como unitária, ora como múltipla, recebendo diversas definições ou até mesmo desembocando em aporia. Mostramos, no primeiro capítulo, que para compreendermos o conceito de virtude em Platão se faz necessário analisar os diálogos em conjunto, pois aponta para uma definição geral. Ainda que as respostas sejam inconclusivas, elas assinalam o caráter filosófico que é a busca pela essência e fundamento das coisas. No segundo capítulo, mostramos que na *República*, Platão tenta definir a essência da justiça, mas antes de defini-la é preciso demonstrar que ela é virtude. Ele apresenta uma definição de virtude sem incorrer em aporia, definindo a justiça como a virtude das virtudes, isto é, a virtude *par excellence*. Ela é a condição de possibilidade e, ao mesmo tempo, agregadora das demais virtudes, tais como: coragem, harmonia e sabedoria. O homem justo é, necessariamente, corajoso, equilibrado e sábio. No terceiro e último capítulo, mostramos como o pensamento ético-político de Platão ecoa em Aristóteles, que, por sua vez, retoma o problema da virtude articulando-o à ética e à política e, do mesmo modo que Platão, ele demonstra que a justiça é a mais excelente das virtudes, pois é a mais perfeita e, portanto, superior a todas.

Palavras-chave: Platão. Aristóteles. Virtude. Justiça. Ética.

ABSTRACT

This dissertation aims to show that justice is the virtue *par excellence* for both Plato and Aristotle. Our theoretical framework is the works *The Republic* and *Nicomachean Ethics*, respectively. The research takes as a starting point some Socratic dialogues that precede the *Republic* seeking to analyze the discussions of the character Socrates with his interlocutors about the definition of virtue. It is evident, then, that in each dialogue that precedes the *Republic*, virtue is presented in a different way. Now it presents itself as a unitary, sometimes as multiple, receiving different definitions or even ending in *aporia*. In the first chapter, we show that in order to understand Plato's concept of virtue, it is necessary to analyze the dialogues together, as it points to a general definition. Although the answers are inconclusive, they signal the philosophical character that is the search for the essence and foundation of things. In the second chapter, we show that in the *Republic*, Plato tries to define the essence of justice, but before defining it, it is necessary to demonstrate that it is virtue. He presents a definition of virtue without incurring *aporia*, defining justice as the virtue of virtues, that is, virtue *par excellence*. It is the condition of possibility and, at the same time, aggregator of the other virtues, such as: courage, harmony and wisdom. The righteous man is necessarily courageous, balanced and wise. In the third and final chapter, we show how Plato's ethical-political thought echoes in Aristotle, who, in turn, takes up the problem of virtue by articulating it with ethics and politics and, like Plato, he demonstrates that justice is the most excellent of virtues, for it is the most perfect and, therefore, superior to all.

Keywords: Plato. Aristotle. Virtue. Justice. Ethic.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	9
1 QUESTÕES INICIAIS ACERCA DA JUSTIÇA E DA VIRTUDE.....	13
1.1. O PROBLEMA DA VIRTUDE	16
1.2. O PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO DA VIRTUDE (ARETÉ) E AS BASES METAFÍSICAS QUE FUNDAMENTAM UMA VIDA VIRTUOSA.....	19
1.3. AS DISTINTAS CONCEPÇÕES DE VIRTUDE (ARETÉ) NOS DIÁLOGOS SOCRÁTICOS.....	21
1.4. A EDUCAÇÃO PARA A VIDA VIRTUOSA.....	25
1.5. A MODERAÇÃO COMO CONDIÇÃO DE MORALIDADE E DE JUSTIÇA.....	27
2 O CONCEITO DE JUSTIÇA NA REPÚBLICA DE PLATÃO	34
2.1. A DEFINIÇÃO DE JUSTIÇA.....	34
2.1.1. Teoria de Céfalos: Tradicionalismo – A justiça da geração mais velha	35
2.1.2. Teoria de Polemarco: Geração do meio	36
2.1.3. Teoria de Trasímaco: Conceção sofista.....	38
2.1.4. Teoria Glauco: Pragmatismo	41
2.2. JUSTIÇA NO HOMEM E NA POLIS	43
2.2.1. Justiça, educação e lei na cidade	45
2.2.2. A <i>paideia</i> como condição de possibilidade de harmonização do homem.....	51
3 VIRTUDE E JUSTIÇA EM ARISTÓTELES	55
3.1. O SENTIDO TELEOLÓGICO DA ÉTICA ARISTOTÉLICA: O BEM E A FELICIDADE (<i>EUDAIMONIA</i>).....	57
3.2. AS VIRTUDES ÉTICAS.....	61
3.3. AS VIRTUDES DIANOÉTICAS.....	64
3.4. A CENTRALIDADE DO ESTADO NA CONCEPÇÃO ÉTICO-POLÍTICA DE ARISTÓTELES	65
CONSIDERAÇÕES FINAIS	68
REFERÊNCIAS	71

INTRODUÇÃO

Os escritos filosóficos platônicos e aristotélicos constituem grande importância para o pensamento ocidental. Eles guardam em si uma gama de conceitos cuja complexidade não é notada pela maioria dos leitores, pois carecem de um olhar atento para não perder de vista o que é essencial. A essência das coisas é o pano de fundo dos textos filosóficos. Indagar acerca do que é isso ou aquilo constitui a principal preocupação dos diálogos de Platão e dos tratados de Aristóteles. Responder à pergunta fundamental *o que é x?* não é tarefa simples nem menos desafiadora que a questão colocada, isto é, o que constitui a essência de algo? A tarefa do filósofo é responder questões essenciais. E foi nesse sentido que Platão e Aristóteles buscaram formular perguntas e respostas.

A justiça como questão do direito ganha contorno na modernidade levando diversos filósofos a especularem acerca do tema, mas já era uma preocupação entre os antigos, principalmente para Platão e Aristóteles. A justiça confere legitimidade e validade às normas estabelecidas operando como o fundamento da polis (cidade-Estado). Ela garante que essas normas sejam aceitas e seguidas por todos os membros da sociedade. Sua relevância ao longo da história da filosofia e do direito é indubitável. Muitos filósofos ao longo da história se debruçaram acerca desse tema. Platão foi o primeiro a dedicar uma obra para teorizar acerca da justiça, seguido por Aristóteles posteriormente.

Antes de Platão, a questão da justiça não era um problema filosófico-especulativo¹. Mas disso não se segue que a questão não estava presente entre os gregos que o antecederam. Há quem diga que já entre os poetas, a justiça era um tema presente e que até mesmo entre os pré-socráticos, porém sem o desenvolvimento filosófico-especulativo empreendido por Platão na *República*, pois não constituía uma preocupação, do ponto de vista filosófico entre eles². Os

¹ Conforme Höffe (2005, p. 1), “Na Grécia antiga, sobretudo em Atenas, acontece algo que há muito nos parece óbvio na “perspectiva da história universal”, mas que é extraordinário: leis ou formas de Estado não são mais reconhecidas cegamente ou são recusadas no caso de excessiva dureza e injustiça. As circunstâncias políticas são expostas a uma discussão conceitual-argumentativa e se tornam objeto de uma crítica filosófica”.

² “Sem dúvida alguma, como diz Werner Jaeger, não é a justiça o grande tema do poeta, seja na narrativa da *Ilíada*, seja na narrativa da *Odisseia*, mas é a heroicidade a marca do encantamento poético dos textos homéricos. Ou seja, num período de cultura cavalheiresca e aristocrática, a marca do herói será exatamente aquela de alguém que prefere escrever seu nome da história, por seus feitos grandiosos e suas virtudes, a ter uma vida pacífica e opaca, com todas as consequências trágicas que possam estar atrás desta preferência pelo maravilhoso e engrandecedor dos feitos heroicos. Apesar de o foco estar voltado para a descrição das virtudes do herói, isto não significa que dentre as *aretai* não se destaque a *diké* em meio aos grandes temas da *paideia* grega deste período. A poesia de Homero é, portanto, um portal para entender o processo de formação da cultura grega, de um modo

antecessores de Platão tratavam a justiça como uma parte da virtude. Ser virtuoso era considerado um atributo do homem nobre cuja excelência moral sobrepujava a do homem comum.

O objetivo desta pesquisa é mostrar que a justiça é a virtude por excelência (*par excellence*) tanto para Platão com para Aristóteles. Tal hipótese pode ser constatada quando analisamos o diálogo *A República* e o tratado *Ética a Nicômaco*. Em ambos, o problema da justiça tem relação com o problema da virtude, pois justiça é virtude. As questões postas por Platão através dos diálogos da personagem Sócrates com seus interlocutores e suas possíveis respostas, sendo elas definitivas, parciais ou aporéticas, buscam encontrar uma definição para o conceito de virtude. Embora, em Platão – e até mesmo em Aristóteles – as respostas nem sempre sejam conclusivas, elas refletem o caráter filosófico da busca pela essência e fundamento das coisas.

Nos propomos a realizar um estudo acerca das questões que subjaz o nosso tema de estudo, de modo breve, porém com o rigor filosófico necessário. Não obstante, antes de tratarmos do problema da justiça em Platão se faz necessário delinear, em linhas gerais, os traços constitutivos da virtude. Esse é um tema de grande relevo na filosofia platônica e aristotélica cujo debate percorre os diálogos da juventude e reverbera de forma mais decisiva na *República* de Platão e aparece também na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles.

No primeiro capítulo tratamos acerca do conceito de virtude (*aretê*) em alguns diálogos de Platão, denominados socráticos, na tentativa de mostrar como esse conceito muda de sentido nos vários diálogos, ou seja, o conceito é caracterizado de modos distintos recebendo significados diferentes. Uma questão que aparece na pesquisa é: o conceito de virtude possui uma unidade ou uma multiplicidade de significados? Alguns intérpretes divergem entre si quanto a essa questão adotando, por um lado, a multiplicidade ou, por outro, a unidade da virtude como resposta.

O segundo capítulo tem como tarefa apresentar o problema da justiça e, a partir de Platão, apontar para uma solução, mesmo que provisória: a Justiça (tanto na *República* como na *Ética a Nicômaco*) é a virtude por excelência sem a qual as demais virtudes são impossibilitadas. É ela que rege e harmoniza as demais. Neste sentido, ela não pode ser considerada como parte da virtude, mas a virtude das virtudes. Dito de outro modo, a justiça

mais geral, mas também para entender as diferenciações surgidas entre os diversos usos e empregos dos termos *thémis*, *diké* e *dikaosýne* na cultura grega” (BITTAR, 2015, p. 76-77). Bittar (2015), sugere que entre os pré-socráticos a questão da justiça estava presente, ainda que este não fosse o tema filosófico sobre o qual se ocuparam.

agrega e unifica as demais virtudes tornando-se uma virtude unitária. Ela é a virtude do homem e da cidade.

O terceiro capítulo tem como objetivo mostrar como a ética se articula com a justiça na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Neste capítulo, também abordaremos questões como: 1) o aspecto teleológico da ética aristotélica, que é a *eudaimonía*; 2) a distinção entre *virtude ética* e *virtude dianoética*³ e 3) como o pensamento platônico, de certo modo, reverbera em Aristóteles.

Analisaremos as obras de Platão e Aristóteles a fim de compreendermos como cada uma trata acerca dos conceitos de virtude e justiça e o que significa cada termo circundante e atrelado a esses conceitos. Se faz necessário, então, voltarmos a Platão e Aristóteles no sentido de encontrarmos uma resposta para certos dilemas que, até então, atormenta a humanidade. Sobre a natureza humana com seus dilemas e tensões internas e externas ambos os autores têm muito a nos dizer. É nesse sentido que precisamos voltar a eles de forma retrospectiva a fim de entendermos por que certas coisas são como são.

Uma coisa da qual não podemos discordar é que ambos compreenderam profundamente a alma humana e seus escritos podem transmitir a nós aquilo que nos é essencial, isto é, como devemos viver. A vida boa é o tema das obras éticas de Platão e Aristóteles.⁴ Essa vida boa é a vida virtuosa que nos conduz às práticas justas e boas. A ação (*práxis*) requer engajamento social e participação política nos assuntos de interesse de todos os indivíduos que compõem o Estado. Pois, conforme veremos em Platão e, em seguida, em Aristóteles, há uma inseparabilidade entre ética e política e ser justo é a maior das excelências do cidadão.

³ Hamelin aponta para a questão da natureza ontológica da virtude como fator decisivo para a compreensão dessa distinção. Cf. HAMELIN, G. (2017). A natureza da virtude como saber em Platão. *Journal of Ancient Philosophy*, 11(1), 99-109.

⁴ A ética platônica, mas sobretudo a aristotélica, ganhou destaque por representar uma terceira via em entre a ética deontológica e a ética consequencialista. Essa terceira via é denominada de ética das virtudes. Conforme, Ricken (2008, 179), “Desde o final dos anos 1950 desenha-se, sobretudo na filosofia da moral em língua inglesa sob a denominação *Virtue Ethics*, um renascimento da ética aristotélica. Ela pretende ser o terceiro paradigma, ao lado dos dois tipos de filosofia moral dominantes desde o iluminismo: a ética kantiana do dever e utilitarismo ou consequencialismo”. Para Lopes (2005, p. 23-24), “Esse modelo de ética, embora venha sendo defendido contemporaneamente como uma alternativa de explicação do que seria a moral, já aparece claramente nos textos de Platão e Aristóteles, nos quais a questão central é a questão *como se deve viver* ou *em que consiste a vida boa*”.

Capítulo I

1 QUESTÕES INICIAIS ACERCA DA JUSTIÇA E DA VIRTUDE

O debate acerca da relação entre justiça (*dikaíosýne*) e virtude (*areté*) cujo fundamento está assentado na ética e na política não constitui uma novidade, pois o tema já estava presente nos poemas de Homero e Hesíodo. Sócrates foi, talvez, o primeiro filósofo a especular acerca da virtude⁵ denominada justiça bem como das outras virtudes consideradas partes constitutivas de uma virtude unitária. Tais questões eram bem presentes nos escritos de Platão por volta do século V a.C. sendo seus primeiros diálogos escritos com o objetivo de tratar acerca da virtude. Esses diálogos têm um caráter ético-político. Ademais, o fato que suscitou seu interesse, ao menos filosófico, pelo debate político - e como a política se articula com a ética -, que como se sabe, foi a transição de uma oligarquia para uma democracia regime este que, apesar de bastante recente, culminou por ceifar a vida do seu mestre Sócrates sendo este, talvez, o fato que motivou sua decepção para com tal forma de governo desembocando, assim, numa reflexão filosófica acurada acerca da política de seu tempo.

No bojo da reflexão acerca da justiça está o relativismo ético empreendido pelos sofistas que, por sua vez, foi combatido por Platão em diversas obras por acreditar em sua nocividade não só para o cidadão como também para a cidade, isto é, a sociedade de um modo em geral. Como se sabe, a retórica era o meio de difusão de tal relativismo, sobretudo na política, e esta foi alvo de diversas críticas por parte de Platão. Devemos ressaltar que embora ele tenha empreendido críticas isso não significa um desprezo por ele à política (PLATÃO, *Carta VII*, 324a – 326b)⁶, pelo contrário, o que Platão propõe é que há uma relação íntima entre política e filosofia, ou seja, que a política deve ser regida e adequada aos moldes da racionalidade e isso

⁵ O termo grego “*areté*” é melhor traduzido como “excelência”, pois exprime melhor o conceito etimológico e filológico do termo. Porém, optamos pela palavra “virtude” por ser mais usual e comum nas traduções dos diálogos platônicos. Cf. GOBRY, Ivan. Vocabulário grego da filosofia. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007. p. 25-28.

⁶ De acordo com Oliveira (2006, p. 8), Platão, nessa carta, começa nos informando que, como todo aristocrata ateniense de sua época, alimentara na juventude o desejo de se dedicar aos negócios da cidade. No entanto, ele nos diz logo em seguida, nesse mesmo passo, que as desagradáveis peripécias históricas pelas quais passara a cidade de Atenas, primeiro com o governo despótico e sanguinário dos trinta tiranos, depois com os desmandos da democracia, cujos tribunais condenaram à morte seu mestre Sócrates, o levaram à triste conclusão de que a política de seu tempo estava inevitavelmente comprometida e degradada pela ação de governantes injustos. Decepcionado com esse estado de coisas, Platão termina, então, por confessar que foi levado irresistivelmente a louvar a reta filosofia [...], vendo nela a única forma de se encontrar a justiça em meio à corrupção da cidade. Pois bem, para os comentadores de Platão, esses dados textuais são mais que suficientes para não deixar qualquer dúvida quanto ao fato de que a filosofia platônica tenha sido, desde o início, uma filosofia eminentemente política, não apenas em virtude de seus temas e conteúdo, mas também e sobretudo em virtude de sua gênese. Cf. VEGETTI, 2010, p. 245.

fica bastante evidente nos diálogos platônicos que a sua preocupação é sempre ético-política. Nesse sentido, política e filosofia devem andar juntas, embora distintas, não sendo elas uma só, nem a mesma coisa. Não obstante, nossa investigação seguirá no sentido de mostrar que a ética e a política estão correlacionadas de tal maneira ao passo de que sua separação transcende qualquer possibilidade e que mesmo que a razão seja a instância superior, a justiça como virtude (*areté*) figura grande importância na concepção ético-política platônica uma vez que o homem é constituído por três tipos da alma responsável também por três tipos de virtudes.

No Livro I da República há na verdade uma rivalidade de teses defendidas tanto por Sócrates, de um lado, como pelos sofistas, tal como Trasímaco, do outro (PLATÃO. *República*, 338c.). A questão acerca da qual o debate sobre a justiça se desenrola é: (a) se ela é a conveniência do “mais forte”, tese defendida por Trasímaco ou (b) se ela é aquela que é exercida pelo “melhor”, tese defendida por Sócrates (JAEGER, 2013, p. 764).⁷ Segundo Araújo (2011, p. 199, “A riqueza semântica do termo *kreíton* e seus vários sentidos alimentam e enriquecem o debate inicial entre Sócrates e Trasímaco, e, finalmente, orientam Sócrates na busca de um modelo alternativo ao proposto por Trasímaco”. Este, por sua vez, considera justa qualquer forma de governo, pois para ele o governante seja quem for – tirano, democrático ou oligárquico – suas ações serão sempre justas, ainda que os governados pensem o contrário, algo inaceitável para Sócrates.

Embora o que esteja em discussão seja o problema do convencionalismo sofista, reiteramos que há também a presença do relativismo na concepção ética e política dos sofistas no diálogo *A República*, de forma inequívoca, ao passo que Sócrates defende que tal relativismo reflete na vida moral do indivíduo que leva a cabo seus desejos e apetites para seu bel prazer não levando, então, em consideração as implicações que uma ação imoral pode acarretar não só para o indivíduo, mas também para toda a sociedade.

Neste sentido, a *paideia* seria o meio de harmonizar o corpo e a alma possibilitando o domínio sobre si mesmo (JAEGER, 2013, p. 768). A tese platônica que é tecida ao longo d’*A República* é que só aquele que tiver o governo em si mesmo poderá melhor governar a cidade. Sendo assim, bem, prazer e desejo devem ser mais bem administrados e alinhados, i.e., deve haver um equilíbrio e uma harmonia entre ambos. Para Silva (2014, p. 59), “a moderação é uma

⁷ Conforme Araújo JR (2011, p.198 - 199), “o termo *kreíton* entra numa rota de ambiguidades em que pode ser compreendido tanto pelo sentido corpóreo de “mais forte”, passando pelo sentido político de “mais poderoso” até o sentido de melhor funcionando, neste último caso, como um comparativo de *agathós*, exprimindo a ideia de superioridade”.

espécie de domínio de si, e estes termos estão ligados diretamente às práticas prescritas pelo ideal grego do cuidado de si [...]

Mesmo que Sócrates oponha-se fortemente a ideia de se viver tendo em vista apenas o prazer, isso não significa que o homem deva ignorar os apetites tais como: o desejo e o prazer, pois mesmo que a razão seja o guia das ações, eles (os apetites) estão sempre presentes e, ao que parece, exercerão grande influência nas decisões políticas (VEGETTI, 2010, p. 35). É claro que os apetites devem ser regidos pela razão e, desta forma, serão exercidos de forma moderada e equilibrada. Por exemplo, há prazeres que não são nocivos tais como os da mente, porém os do corpo devem ser administrados, pois podem ser prejudiciais ao homem.

No livro VI d'A *República*, após esboçar os fundamentos metafísicos da *paideia*, Platão lança mão de tais fundamentos para dar início à exposição epistemológica da educação, que, por sua vez, servirá como arcabouço teórico para uma ontologia que fundamente nossas decisões morais. A questão da oposição entre conhecimento (*episteme*) e opinião (*doxa*) incide em um problema moral uma vez que o objetivo da educação (*paideia*) é libertar o homem da *doxa* que o torna prisioneiro da própria ignorância na medida em que esta é a responsável pelo desconhecimento da verdade que conduz ao Bem, objeto do supremo saber e guia da ação humana. Pois, segundo Platão, o conhecimento⁸ verdadeiro é o conhecimento do Bem que, por sua vez, é a própria verdade (PLATÃO. *República*, 505a.).⁹

Assim, o conhecimento da verdade livra o homem das opiniões erradas, conduzindo-o à sabedoria. Platão reconhece em certo momento que tal nível só é alcançado pelo filósofo, pois este é o único capaz de livrar-se das amarras da *doxa* e sendo o único a deter o saber é também o único capaz de guiar os outros em direção à verdade (PLATÃO. *República*, 582c-e). Desta forma, a verdade está atrelada ao Bem, que é a ideia suprema que fundamenta o mundo inteligível. As ideias seriam modelos ou paradigmas do mundo sensível, sendo assim, sem as ideias o conhecimento seria impossível. Ora, das coisas sensíveis, só poderemos ter opinião. A nossa alma almeja (deseja) a verdade e a verdade é o Bem supremo e as coisas belas do mundo sensível nos remetem à ideia do belo em si (em grego, *tò kalon*). A beleza é um bem e o conhecimento (*episteme*) é a verdade que deve ser buscada, mas nem todos se empreendem a buscá-la, pois requer demasiado esforço.

⁸ É no *Protágoras* que Platão desenvolve o conceito de virtude como conhecimento, ao contrário do que é proposto n'A *República*, diálogo no qual o conceito de virtude é concebido como uma capacidade inerente ao homem ou uma função específica que ele é capaz de exercer por natureza..

⁹ Vale ressaltar que para que o conhecimento seja verdadeiro, ele deve corresponder ao estado de coisas.

Porém, de acordo com Brisson (2011, p. 40), “a contemplação do universo sensível constitui um dado prévio indispensável para a contemplação das formas inteligíveis, a única coisa que permite determinar o valor moral de uma existência humana”. Sendo assim, podemos dizer que a noção de um Platão meramente racionalista cai por terra uma vez que as nossas ações devem estar alinhadas ao estado de coisas que correspondem à realidade, descrita aqui como *ideia*. É por isso que na *República* há uma relação entre justiça e saber. Agir de forma justa é agir com sabedoria e quanto mais a ação justa se aproxima da *ideia* de justiça mais justa será essa ação. Ao definir a essência da justiça, se elimina sua forma aparente a partir da distinção entre verdade e aparência, isto é, o *ser* justo do *parecer* justo. Eis a importância da ontologia e epistemologia no debate que envolve a questão da justiça e como ela se relaciona com a virtude.

1.1.O PROBLEMA DA VIRTUDE

Antes de adentrarmos detidamente no problema da justiça, que será objeto de análise do segundo capítulo, se faz necessário tratarmos do problema da virtude, pois sendo a justiça entendida nos diálogos que antecedem a *República* como uma parte da virtude, tentaremos mostrar que na *República* a justiça ganha primazia em relação as demais partes podendo, assim, ser entendida como a virtude das virtudes e sem a qual as demais não seriam possíveis.

O tema da virtude é bem recorrente nos diálogos da juventude escritos por Platão, os chamados diálogos socráticos. Neles, Platão desenvolve a questão sob vários horizontes (aspectos). Ele tem como objeto de investigação estabelecer um entendimento ora específico, ora geral acerca da questão (DEVEREUX, 2011, p. 304-317). Cada diálogo considerado da juventude, ou diálogos menores, tem por finalidade analisar uma virtude concreta, desembocando na questão acerca da “virtude em si” ou da sua essência. Vale ainda ressaltar que “o conceito de diversas “partes” da virtude aparece igualmente naqueles diálogos” (JAEGER, 2013, p. 637).

Em certo momento parece haver uma contradição quando analisamos os diálogos separadamente, porém, tal contradição é aparente e pode ser superada ao analisar os diálogos

em conjunto. De fato, há uma distinção, porém, tal distinção parece fazer parte do método investigativo empreendido nos diálogos, basta perceber que cada diálogo tem por finalidade um problema específico, mas que apontam para um problema geral, a saber, se a virtude é uma só ou se é constituída por várias partes. É certo que há uma virtude geral da qual as demais dela participam ou a forma.

Segundo Paviani (2003, p. 39), para se ter uma noção aproximada do que venha a ser o conceito de virtude é necessário percorrer diversos diálogos de Platão, pois não há uma definição universal do que tal conceito venha significar. Isso vale para “a questão da unidade e das partes da virtude” (*Idem. Ibidem.*). Não obstante, nesse caso, exige-se “a leitura de diálogos específicos” (*Idem. Ibidem.*) como o *Protágoras*, o *Laques* e o *Mênnon*. Este último, por sua vez, “empenha-se em apresentar diferentes posições ou teses (*Idem. Ibidem.*)”. Os diálogos são dialéticos e não há uma preocupação em empreender uma exposição sistemática. Cada diálogo dá um tratamento distinto ao tema da virtude.

Paviani (*Idem.*, p. 77) afirma que enquanto Aristóteles parte de uma realidade social, Platão parte de um ideal. Essa distinção é importante para obtermos uma melhor compreensão acerca da maneira como Platão tece os vários argumentos nos diálogos. Isso nos ajuda a perceber que as virtudes derivam da *ideia* de virtude¹⁰. A justiça, por exemplo, não é fruto de convenções sociais, mas sim uma derivação da ideia de justiça. O justo se aproxima da ideia de justiça, assim como o belo da ideia de beleza e o bom de bem. Platão mostra-se preocupado com diversos dilemas éticos que desembocam em questões éticas que estão presentes na vida do homem grego que, conseqüentemente, incidem na política¹¹. Nesta se insere, por definição, a virtude em seu sentido moral, porém sem deixar de fora a virtude social, também imprescindível na política. Não só a justiça, mas também a virtude prescinde de valores normativos que regem a ação humana.

O *Crítón* trata acerca do dever. Neste diálogo, Platão nos mostra através da personagem Sócrates que a obediência às leis é o que constitui o justo, desobedecê-la, ao injusto, isto é, ser

¹⁰ Platão se ocupou com o tema da virtude em diversos diálogos com objetivo de encontrar uma definição e, ao mesmo tempo, “prestar homenagem a Sócrates e imortalizar suas memórias” (LUCE, 1994, p. 99).

¹¹ Aristóteles atribuiu a Sócrates o pioneirismo de indagar e refletir filosoficamente acerca das virtudes éticas (VEGETTI, 2014, p. 19).

justo é submeter-se às leis. O agir moral se dá na obediência às leis (VEGETTI, 2014, p. 15). Aqui Sócrates se aproxima de Kant, que trata acerca do agir de acordo com as leis¹².

Evidentemente, a ética das virtudes de Platão carece de consideração do seu contexto histórico para ser adequadamente compreendida (*Idem. Ibidem.*). É perigoso empreender uma leitura sem considerar o contexto no qual o debate está inserido (se insere) sob pena de incorremos em uma interpretação equivocada e anacrônica da época (ou momento histórico).

Além disso, as origens da ética das virtudes em Platão não abarca toda a ética grega. O âmbito dessa origem, em termos históricos, inclui especialmente os estoicos e, antes deles, a ética aristotélica que com sua investigação do bem supremo, da felicidade e da virtude, impõe-se, na história da filosofia, como a primeira sistematização das virtudes, para ele divididas entre morais, intelectuais e, ainda, em distintas, naturais e próprias (VEGETTI, 2014, p. 15-16).

A ética ocidental é calcada na ideia de que sofrer uma injustiça é melhor que praticá-la¹³. Daí se segue o porquê de Nietzsche, por exemplo, ter afirmado que a ética cristã tem seu fundamento em Platão (ética aqui deve ser entendida como moral). O conceito de virtude cristã tem seu fundamento nos gregos, sobretudo em Platão. Assim, o que os cristãos chamam de virtuosidade, ou seja, a ideia de uma vida virtuosa em sentido moral, não se constitui como invenção do cristianismo. Em Platão, a virtude como fundamento do agir moral é a condição de possibilidade para “a educação do ser bom cidadão e do ser bom homem” (SPINELLI, 2017, p. 95). Tal noção aparece em Aristóteles bem como na filosofia medieval, mas, vale ressaltar que, em Platão, a virtude não tem um aspecto teológico como em Agostinho e Tomás de Aquino, por exemplo¹⁴.

No *Protágoras*, virtude é sabedoria. Nesse sentido, agir bem é agir com sabedoria. A virtude não se restringe às questões morais, envolve também uma escolha racional tendo em vista um modelo de homem e de sociedade cujo objetivo é a *Eudaimonia* (felicidade). Nesse sentido, o cálculo racional e ético anti-hedonista exposta no *Protágoras* nos mostra que fazer o que é bom causa prazer enquanto fazer o que é mal causa a dor. Assim, o “gosto racional do bem” deve se contrapor ao “desejo irracional de prazer” (*sophrosýne*) (*Ibidem*, p. 98). A falta

¹² Há grande proximidade entre a ética do dever como exposta no *Crítion* e a ética deontológica kantiana, que é moderna. Não obstante, isso não significa que ambas sejam iguais, mas a proximidade é, certamente, inegável. Entretanto, afirmar que são iguais é puro anacronismo.

¹³ Essa concepção tem origem nos gregos.

¹⁴ Não é objeto desse estudo tratar acerca dessa distinção, por ora, nos limitaremos a essa breve observação.

de sabedoria nos leva a fazer o que nos causa dor ao invés de prazer. Porém, a virtude mede as ações nos levando a escolher o que nos proporciona mais prazer.

Se a virtude é uma forma de conhecimento, então “ninguém peca deliberadamente” (GUTHRIE, 2007, p. 240), pois o vício e o agir injusto resulta da ignorância. Assim, a afetividade, emoções e paixões devem ser submetidas à prudência raciocinada (PAGNI, 2007, p. 26). Se a ação imoral é fruto da ignorância, então ninguém é mal e injusto porque quer nem é por natureza. Se é possível aprender a praticar o mal, é também possível aprender a praticar o bem, que incide numa ação injusta ou justa, respectivamente. Sendo assim, a aquisição de conhecimento é capaz de moldar o caráter do homem, mas isso depende de um modelo educacional alternativo ao modelo tradicional cujo fundamento está assentado em Homero e Hesíodo e ao sofístico, que na época de Sócrates já representava um modelo alternativo ao tradicional.

Segundo Jaeger (2013, p. 633-634), “Sócrates não põe em dúvida, evidentemente, os êxitos manifestos alcançados pelos sofistas no campo da cultura intelectual, mas sim a possibilidade de transmitir a outros, por idênticos meios, as virtudes próprias do cidadão e do estadista”. Desta forma, a crítica à sofística se dá na medida em que a educação empreendida pelos sofistas conduzia ao perigo da subversão da verdade “tornando os homens capazes de fazer o pior parecer melhor” (RUSSELL, 2001, p. 63)¹⁵. Aqui o que está em jogo é o *ser* e o *parecer*, ou seja, a verdade em detrimento da aparência.

Para Paviani (2003, p. 39), “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 absoluto”. O papel de destaque que a justiça exerce a coloca, na *República*, como a virtude mais importante para garantir o equilíbrio e harmonização do homem com a cidade. Homem aqui sendo entendido como alma e a cidade como o Estado ou corpo social do qual o homem constitui parte integrante e inseparável. Em sentido aristotélico, o homem como animal político, ou seja, um animal que vive na polis.

1.2.O PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO DA VIRTUDE (ARETÉ) E AS BASES METAFÍSICAS QUE FUNDAMENTAM UMA VIDA VIRTUOSA

¹⁵ Cf. PAGNI, 2007, p. 25.

Não livre de polemicas, a concepção dualista da realidade tem gerado intensas e acaloradas discussões acerca do verdadeiro significado do discurso platônico. Alguns intérpretes de Platão entendem que há um dualismo que constitui sua epistemologia. Para eles, Platão divide a realidade em sensível e inteligível, isto é, o mundo das coisas sensíveis, empíricas e o mundo inteligível, transcendente, das ideias. Outros negam tal dualismo e argumentam que não se trata de dois mundos, mas de objetos distintos, pois é inegável que haja uma distinção entre objetos ideais e empíricos, ou seja, os particulares e universais. A particularidade versus universalidade ganha fôlego em várias obras de Platão. Quanto a isso, cabe aqui uma breve exposição antes de tratarmos acerca do problema da virtude.

No *Timeu* (90a), Platão diz que o homem “é uma planta celeste e não terrena”. Essa passagem aponta para um possível dualismo uma vez que “o céu divino das ideias é sua origem e o fim ao qual espera” (ZILLES, 2005, p. 52). A alegoria da caverna parece tornar manifesto certos aspectos da filosofia platônica sobretudo na sua concepção epistemológica e metafísica. O mundo sensível se constitui como uma derivação do suprassensível, uma espécie de cópia ou imitação, mas esse é um entendimento muito problemático acerca do que de fato Platão entende por ideia ou forma, apesar de que para muitos intérpretes não haver distinção, para outros há, ao passo que *formas* e *ideias* tenham designações distintas¹⁶. Elas possuem uma superioridade em sentido ontológico em relação as coisas, dito de outro modo, todo objeto do conhecimento pode ser dividido em graus de efetividade, por exemplo: os números (os entes matemáticos) enquanto objetos ideais possuem mais efetividade que a sua representação em uma lousa, isto é, o número que vejo no quadro não é mais real que o que está presente no meu pensamento ou intelecto. Para usar uma linguagem husserliana, ele é um dado da consciência intencional, ou seja, a realidade nada mais é do que um ato da consciência que tenciona ou visa o objeto, pois o objeto é um dado da consciência.

No diálogo *Mênon* isso fica bem evidente quando Sócrates mostra que o escravo é capaz de resolver o teorema de Pitágoras mesmo sem ter estudado ou possuir qualquer instrução,

¹⁶ De acordo com Reale (2007, p. 61), “a tradução exata do termo seria “forma”, [...] nós, modernos entendemos por “Idéia” *Um conceito, um pensamento, uma representação mental*, enfim, algo que nos transporta ao plano psicológico e noológico; ao contrário, Platão entendia por “Idéia”, em certo sentido, algo que constitui o *objeto específico* do pensamento, para o qual está voltado de maneira pura, aquilo sem o qual o pensamento não seria pensamento: em suma, a Idéia platônica não é de modo algum um puro ser de razão e sim um ser e mesmo aquele ser que é absolutamente, o ser verdadeiro. [...] Os termos *idea* e *eidos* derivam ambos de *idein* que quer dizer “ver”. Na língua grega anterior a Platão, eram empregadas sobretudo para designar a forma visível das coisas, a forma exterior e a figura que se capta com o olhar, portanto, o “que é visto” sensível”. Itálico meu nos termos gregos.

revelando que o conhecimento é possível porque os objetos se constituem como um dado da consciência. Mas é claro que, quando Kant, por exemplo, afirma que as condições de possibilidade da experiência são as mesmas condições de possibilidade dos objetos da experiência e tem, por isso, validade objetiva num juízo sintético a priori, não se segue do mesmo modo em Platão, pois a única concordância entre ambos é que não podemos ter acesso aos objetos tais como são em si mesmos, em sua essência, mas tão somente como se apresentam ou se manifestam a nós (KANT, 2010, p. 194)¹⁷. Numa perspectiva kantiana, o que temos é uma representação fenomênica das coisas, mas parece que em Husserl, não é bem assim. Para ele, temos acesso de fato aos objetos tais como são eles mesmos em sua essência. O que ele chama de consciência eidética.

1.3.AS DISTINTAS CONCEPÇÕES DE VIRTUDE (ARETÉ) NOS DIÁLOGOS SOCRÁTICOS

Como se sabe, o problema da virtude teve início no *Protágoras* e se estendeu por vários diálogos como; *Mênon*, *Fédon*, *A República*, *Górgias* e nas *Leis*. Mas, Platão se deteve a discutir acerca do problema com maior atenção no *Mênon*. Platão utiliza no *Mênon* uma característica única que se difere de toda produção anterior e posterior a este diálogo. Essa característica envolve a utilização de três métodos de investigação, a saber; o *elenchos*, a *anamnese* e o *método hipotético*.

O problema levantado por Platão, no diálogo *Mênon*, por intermédio da personagem Sócrates, não diz respeito apenas à pergunta acerca da ensinabilidade da virtude, mas, sobretudo, o que é a virtude (PLATÃO, *Mênon*, 70a-71d). Todavia, antes de responder se a virtude pode ser ensinada ou não se faz necessário investigar o que vem a ser essa virtude.

¹⁷ Essa questão será importante quando formos tratar acerca do problema da justiça, pois o grande problema na *República* é exatamente a definição essencial da justiça. O que se busca é saber qual é a sua essência, ou seja, o que ela é através da fórmula “o que é a justiça?” e “o que significa *ser* justo?”. Surge então uma questão de cunho epistemológico e ontológico, isto é, para *dizer* o que ela é precisamos *saber* o que ela é. É isso que Platão faz no *Mênon*. Antes de saber se a virtude é passível de ensinabilidade se faz necessário definir o que ela é. Sobre a questão epistemológica tratada por Kant.

A pergunta fundamental não é se ela pode ser aprendida ou não, mas o que de fato ela é. A questão, então, ganha traços ontológicos em detrimento da epistemologia. Isto é, Platão não está preocupado com o “como”, mas com “o que é”. Esta é a pergunta essencial, pois, de acordo com o método socrático, toda investigação deve começar pela essência do problema e não meramente com o problema em si mesmo.

Um fato bastante relevante para compreensão da questão que permeia o debate sobre a virtude é que o problema da educação levantado pelos sofistas e abordado por Platão no *Mênon* não se trata, apenas de uma virtude moral, mas sobretudo de toda *areté*, ou seja, de toda excelência, técnica intelectual, moral e política. Da mesma forma que existe uma arte (*tékhnē*) de bem construir casas, e uma arte de manter a saúde e restaurá-la em caso de necessidade, e uma arte de bem falar, e essas artes são ensinadas de mestre a discípulo, por que não haverá também uma arte de bem viver? Neste sentido, a virtude tem relação com a boa vida, ou seja, viver moralmente.

A crítica de Sócrates aos sofistas tem como objetivo desconstruir o conceito banalizado de educação (*paideia*) que subvertia a verdade em detrimento da aparência. No conceito de educação de Platão o que está em jogo é a problemática que envolve *doxa* e *episteme*, aparência e verdade. Desta forma, o conhecimento pode ser caracterizado como a posse de uma representação correta do real. Isso significa que a obra de Platão se caracteriza como a síntese de uma preocupação com a ciência (o conhecimento verdadeiro e legítimo), com a moral e a política. Envolve, assim, um reconhecimento da função pedagógica e política da questão do conhecimento. Sua conclusão é que o conhecimento (o saber) identifica-se com o bem.

Quando Sócrates afirma que a virtude não pode ser ensinada, ele quer dizer que por mais virtuoso que um homem seja ele não poderá ensinar a outrem a virtude que lhe é própria. Ou seja, como ensinar a bondade a alguém, por mais que esse alguém seja bom? Um homem pode ser bom, mas não há como ensinar a outrem a ser bom (TEIXEIRA, 1999, p. 36). Se a virtude não é um saber, não é objeto de conhecimento, desta forma, não pode ser ensinada. Sendo assim, não é objeto de educação (ensinabilidade). Para Platão é possível ter virtude sem ser sábio, mas não é possível ser sábio sem virtude, pois a sabedoria é virtude. Sendo assim, ser virtuoso é uma qualidade inerente ao homem sábio.

De acordo com o que podemos verificar no *Mênon*, Sócrates não precisou ensinar nada ao escravo, contudo, ele foi capaz de resolver o problema proposto. Como então isso foi

possível? É aqui que entra a *anamnese* que se trata de uma espécie de recordação ou lembrança de algo conhecido previamente pela alma, como acreditava Platão.

Através da *anamnese* (reminiscência) a mente humana capta as ideias, mas não as produz. Nosso conhecimento não é produzido através da experiência, embora dependa dela para nos lembrar das coisas ao vê-las no mundo. Precisamos da experiência sensível para nos recordar da coisa vista, porém ela já estava em nós antes, de forma inata. Sabemos o que é um objeto sensível qualquer porque a *ideia* ou *forma* de tal objeto já estava presente em nossa alma.

Por essa razão, Platão deixa claro que conhecer é lembrar. Não obstante, se for assim, podemos dizer então que na verdade não se aprende nada uma vez que todo nosso conhecimento não passa de uma rememoração de tudo que outrora vimos, ou melhor, contemplamos no mundo suprassensível das ideias? Sendo assim, toda busca pelo saber, na verdade, não seria um esforço para lembra aquilo que já se sabe, mas que se encontra interiorizado em nós? (PLATÃO, *Mênon*, 85c; SANTOS, 2012, p. 49.) É evidente que todos possuem essa capacidade (*dynamis*) interior que brota de dentro e possibilita surgir o conhecimento das coisas sensíveis? Acerca do conhecimento como rememoração, Sciacca argumenta que “a alma encontra em si mesma os conceitos, não os cria: o conhecimento conceitual é inato” (SCIACCA, 1957, p. 148).¹⁸ Desta forma, o homem jamais poderia possuir conhecimento de numa essência, se tal conhecimento se encontrasse nela antes.

Sócrates insiste que a consciência da ignorância é a condição necessária de toda investigação acerca de um dado, que é a busca de aquisição de conhecimento. Sócrates exige respostas que sejam não só autênticas, mas que sejam também corretas. Ele exige uma resposta que seja produto de uma introspecção puramente pessoal e, ao mesmo tempo, universalmente válida. Para Sócrates, a conversão da alma é a conversão ao *eidos*, à definição universalmente válida.

No final do diálogo, chega-se a duas conquistas após superar a aporia acerca da ensinabilidade: primeiro, concluiu-se que há dois tipos de virtude; um é o saber e pode ser ensinada, pelo menos teoricamente, porém não na prática, devido à inexistência de quem a possa ensinar e de quem a possa aprender. A outra, é a capacidade de produzir opiniões verdadeiras acerca da maneira pela qual a vida deve ser orientada. Essa virtude não sendo um saber não pode ser ensinada, tampouco ser transmitida de qualquer forma (TEIXEIRA, 1999,

¹⁸ Tradução nossa do espanhol.

p. 36), ela é recebida como um dom divino, não havendo nada mais a dizer acerca dela, senão que ou se a tem ou não a tem.

Desta forma, como ficará evidenciado em outros diálogos, Platão mostra através de Sócrates que as diferentes qualidades denominadas de virtudes, denominadas pelos medievais como virtudes cardeais, por exemplo, a prudência, a sabedoria e a fortaleza, são partes de uma virtude: a justiça (*Idem*, p. 38). Esta, por sua vez, é a virtude em sua totalidade, em outras palavras, trata-se da multiplicidade na unidade. As três formam as parte do todo.

A discussão é acerca do problema metafísico e é partindo desse suposto que Platão afirma na *República* que só sabemos o que são as virtudes porque elas derivam da *ideia de virtude*.

Em *A República*, virtude (*areté*) seria então uma capacidade de realizar uma determinada tarefa, seria também uma capacidade de realizar uma determinada função, também pode ser considerada uma habilidade. A virtude tem caráter ético porque se refere a uma função social e política. Também será determinante para o melhor desempenho e realização das tarefas e funções designadas a cada cidadão. Cabendo a ele, então, realizar sua função na sociedade segundo sua capacidade para tal.

Platão utiliza como exemplo a função dos olhos que tem como virtude a função de ver. Nesse caso a virtude é uma função para tal. Por exemplo, o cavalo virtuoso é um cavalo que tem como virtude ser veloz. Aqui fica claro que a virtude é uma habilidade de desenvolver certa função. E ao que parece, no caso da velocidade, essa habilidade pode ser aprimorada através do treinamento. Sendo assim, o sentido da *paideia* é fornecer os subsídios necessários ao desenvolvimento moral e intelectual do homem.

É necessário reiterar que há uma distinção acerca do conceito de virtude quando comparamos os diálogos platônicos. No *Mênon*, está evidenciado que virtude significa um saber, enquanto em *A República*, uma qualidade. No *Mênon* a virtude tem caráter pedagógico e epistemológico, pois o que está em jogo é sua ensinabilidade bem como sua cognoscibilidade, pois antes de se saber se é ensinável ou não, o que Sócrates considera fundamental é saber o que é a virtude. No *Protágoras*, a virtude é um saber e no *Górgias* pode ser descrita como “excelência, aptidão ou também eficiência” (SCHÄFER, 2012, p. 320).¹⁹

¹⁹ Cf. PLATÃO, *Górgias*, 479b.

Até aqui, nossa breve análise acerca do conceito de virtude mostrou que o conhecimento é acessível ao homem porque já estava anteriormente em sua alma. Através do conhecimento proveniente da rememoração o homem poderá obter a liberdade intelectual para caminhar rumo à educação que o torna racional e consequentemente virtuoso.

Desta forma, com base no *Mênon*, que trata a questão da virtude como algo interior, podemos dizer que justiça também é caracterizada como uma virtude que é inata ao homem. Isso ficará também evidente na *República*. Entretanto, devemos salientar que Platão nos informa que há dois tipos de justiça cujo entendimento e aplicabilidade se apresentam de maneiras distintas²⁰. Neste último diálogo, ele mostra que há dois tipos de homem justo: 1) o que realiza uma função específica na cidade ideal a qual é dotado por natureza e 2) o homem que governa a cidade de forma justa e harmônica. Este último é o governante-filósofo, enquanto o outro é aquele designado como trabalhador.

Ademais, como tentaremos demonstrar, uma polis justa e fraterna só será possível se seu governante possuir além das habilidades, todas as virtudes que compõe a virtude por excelência, ou seja; coragem, harmonia e saber.²¹ E, como Platão descreve na *República*, que esse caminho é um tanto arduo, porém compensador, pois somente através do esforço próprio é que o homem encontrará as respostas para as perguntas que o cerca acerca de si mesmo bem como de toda realidade que apenas se mostra a quem consegue contemplar a beleza da investigação filosófica que é a finalidade da razão, que deve sempre caminhar rumo à verdade que é o bem supremo.

1.4.A EDUCAÇÃO PARA A VIDA VIRTUOSA

Desde antes do que conhecemos como período pré-socrático os gregos já se preocupavam com a educação. Os gregos eram educados segundo uma *areté*, ou seja, uma

²⁰ Em Platão, “a justiça é uma virtude geral e compreende todas as demais” (TEIXEIRA, 1999, p. 38). O mesmo ocorre em Aristóteles. Na *Ética a Nicômaco*, ele a conceitua de duas formas distintas: 1) em sentido jurídico e 2) no sentido que apontaremos no terceiro capítulo, isto é, ela traz em si todas as outras virtudes, sendo, então, a virtude suprema.

²¹ Além dessas virtudes podemos incluir a piedade e a verdade como atributos inerentes ao homem justo.

virtude para desenvolver tarefas segundo sua virtude. Essa excelência pode ser entendida sob dois aspectos; o moral e o social. Pois, como já mostramos, se refere a um saber ou uma capacidade.

A teoria da educação proposta por Platão exerce até hoje grande influência na pedagogia num plano ético e político que questiona acerca das capacidades intrínsecas do sujeito. A epistemologia proposta por Kant, que afirma que os objetos sensíveis são o que são já que nenhum conceito acerca deles é criado já estava presente em Platão. Mas, se for assim, é possível ensinar ou transmitir algum conhecimento a alguém? Essa questão reverbera no problema da virtude e da ação justa.

Retomando a questão exposta no *Mênon*, que embora trate acerca do problema da ensinabilidade da virtude, podemos pensar acerca do problema da relação ensino-aprendizagem de forma extensiva a toda forma de conhecimento. No *Mênon*, Platão defende a transcendência do conhecimento, porém na *República*, embora de origem suprassensível, podemos dizer que o conhecimento enquanto *tékhne* é adquirido mediante treinamento físico e intelectual do homem (PLATÃO, *Protágoras*, 357b-c; PLATÃO, *República*, 341d-342e). Eis porque Platão aplica a disciplina espartana associada à intelectualidade ateniense na elaboração da sua teoria da educação²².

Para Platão, o conhecimento não se dá de forma imediata, mas de forma mediata, pois, caso contrário, não haveria necessidade de buscá-lo. A dialética seria o meio pelo qual a razão conheceria através do contato com os objetos tendo como fim apreendê-los, embora seja impossível ao homem, enquanto pertencente ao mundo sensível, apreender a realidade, “pois somente na *ideia* alguma coisa tem realidade efetiva” (VAZ, 2011, p. 70).

É por isso que, Segundo Vegetti, em *A República*:

A educação do cidadão é marcada por extraordinária ambição: substituir-se às leis, tornando-as de fato inúteis, graças a sua capacidade de enraizar os princípios da justiça na interioridade de cada um a ponto de produzir comportamentos espontaneamente corretos e não necessitados de qualquer regulamentação exterior (VEGETTI, 2014, p. 172).

²² Platão, na *República*, incorpora o modelo educacional espartano e ateniense na educação dos guardiões ou soldados.

Essa ideia de internalização do princípio da justiça se aproxima da ética deontológica moderna cujo maior expoente é Kant. O homem não deve obedecer às leis como algo externo, coercitivo, mas como algo interno a ele e de modo deliberado.

A internalização das leis depende da educação que visa à formação moral do sujeito para a vida em sociedade sem a necessidade de um imperativo impeditivo de comportamentos. Uma ausência de leis que regem comportamentos não significa, necessariamente, a defesa de uma espécie de anarquismo, mas apenas que o agir não pode ser determinado por nenhum agente externo. Sem este, a responsabilidade recai sobre o próprio sujeito uma vez que a moral é internalizada através de um rigoroso método pedagógico. Tal método ou procedimento seria a junção perfeita entre ginástica e música. Quando lemos atentamente *A República*, uma questão que sobressalta à nossa vista é se a educação serve para todas as três classes de cidadãos ou se apenas para a dos governantes? Vegetti, defende que a educação é destinada a apenas duas classes: a dos guardiões e a dos governantes, ficando então de fora a classe dos artesãos ou produtores (VEGETTI, 2014, p. 172).²³

Destarte, a educação funcionaria como uma ferramenta ou método para extrair esse conhecimento que cada sujeito trás internalizado dentro de si. Desta forma, podemos dizer que todo e qualquer sujeito pode ser educado uma vez que possui um saber internalizado que se encontra adormecido. A educação é o único meio de transformar o homem naquilo que ele efetivamente é, a saber, *homem*. Esse homem idealizado é um modelo de homem: o *homem virtuoso*.

1.5.A MODERAÇÃO COMO CONDIÇÃO DE MORALIDADE E DE JUSTIÇA

Uma vida virtuosa tem como pressuposto subjacente a moderação, ou seja, um equilíbrio entre apetite, desejo e prazer. No contexto do *Górgias*, Sócrates não se opõe ao prazer em geral, mas apenas ao tipo de prazer que é transitório, passageiro ou pouco duradouro. O prazer visa o bem, não o contrário e esta é a tese socrática.

²³ Como se sabe, no diálogo *A República*, Platão divide a sociedade em três classes: 1) produtores ou artesãos; 2) soldados ou guardiões; 3) reis-filósofos.

No diálogo *Górgias*, especificamente, há um debate acerca dos desejos e prazeres levados ao extremo, aqueles que são considerados benéficos e os que são nocivos. A personagem Sócrates rejeita o hedonismo levado ao extremo. Não obstante, não despreza todos os prazeres, mas aqueles considerados pouco duradouros. Contrastando a tese de Cálicles, ele observa que quando o homem se entrega totalmente aos desejos, torna-se escravo desses desejos uma vez que não tem o domínio de si mesmo.

O relativismo tanto na esfera privada como na esfera pública reflete na vida moral do indivíduo, seja ele um agente público ou cidadão comum, quando leva a cabo seus desejos e apetites para seu bel prazer não levando em consideração as implicações que uma ação imoral pode acarretar não só para o próprio indivíduo, mas também para toda a sociedade.²⁴

Sócrates rejeita fortemente a postura hedonista defendida por Cálicles. Para este, o homem deve ir à busca do prazer como um bem, ao que Sócrates vai refutar, pois o *télos* deve ser o prazer em vista do bem e não o bem em vista do prazer, embora o prazer seja necessário à vida, esta não deve limitar-se àquele (o prazer).

Cálicles, por sua vez, rejeita o argumento de Sócrates acerca da necessidade do homem justo ser dominante de si mesmo (pois, nisto consiste a verdadeira justiça) e defende um relativismo moral ao passo que o que rege o homem é um hedonismo desenfreado, egocêntrico e individualista.

Há, na postura de Cálicles, uma visível interação dialética entre o realismo político, igualmente defendido pelo Trasímaco da *República*, e um hedonismo imoralista sem rodeios. Para o primeiro, o poder não corresponde às maiorias conjunturais nem aos tecnocratas míopes, mas ao homem forte, suficientemente ousado para servir-se dele. Para o segundo, o detentor do poder deve preocupar-se antes de mais nada com sua própria felicidade, que consiste na satisfação máxima de todos os seus desejos (BRAVO, 2009, p. 361).²⁵

Na *República*, Platão afirma que “a pose do que pertence a cada um e a execução do que lhe compete constituem a justiça” (PLATÃO, *República*, 434a), a injustiça seria, portanto, a troca de lugares das três classes que a constituem.

No *Górgias*, para Sócrates, portanto, a justiça seria, então, estar em acordo consigo mesmo. Para Cálicles, justos são aqueles que exercem domínio sobre os outros, porém, para

²⁴ Platão trata acerca dessa questão no *Górgias* e no livro IX da *República* que trata acerca da educação como forma de harmonizar corpo e mente libertando o homem da tirania dos apetites, desejos e prazeres.

²⁵.

Sócrates, é através do domínio dos desejos e prazeres que o homem é superior, ou seja, dominando a si mesmo (PLATÃO, *Górgias*, 491d).

No *Filebo*, vemos que o homem é o um misto de inteligência e prazer (PLATÃO, *Filebo*, 66e-67a). É por essa razão que na *República* há uma relação entre justiça e sabedoria. A ação justa depende da ação moral que, por sua vez, é necessariamente racional e anti-individualista, pois “o individualismo competitivo é o principal problema político” (ANNAS, 2012, p. 67). No *Górgias*, esse tema também aparece. Neste diálogo, surgem diversas questões como: “a função da retórica, o problema da justiça, a questão de ser melhor sofrer injustiça ou sofrer injustiça e o destino da alma” (VOEGELIN, 2012, p. 86).

Embora a questão precípua n’A *República* seja acerca da essência da Justiça (TRABATTONI, 2010, p. 168.), tal questão remete a outra de ordem pragmática, a saber, a necessidade de viver uma vida justa, pois é melhor que a injusta, uma vez que a primeira representa a felicidade e a segunda, a infelicidade. Temos então o antagonismo entre justiça-injustiça, felicidade-infelicidade e vício-virtude que, por sua vez, desemboca em questões éticas que incidem sobre a política, isto é, a vida na pólis (cidade).

Neste sentido, o homem político (que vive na pólis), ou seja, tanto o cidadão como o governante da cidade deve viver de maneira ética, isto é, de forma equilibrada e racional, moderando seus desejos e apetites realizando na pólis uma função que lhe é própria, que constitui a justiça no homem (alma) e na cidade. Porém não podemos deixar de lado o fato de que o homem é constituído não só de razão, mas também das outras partes que o integra como um todo, tais como: *paixões, apetites, desejos e prazeres*. Sendo assim, supomos que a ética e a política são indissociáveis (VEGETTI, 2010, p. 40), isto é, “articulam-se numa única realidade” (PAVIANI, 2013, p. 93), pois uma implica a outra e que, ao mesmo tempo, a justiça bem como as outras virtudes exercem suma importância na ética (das virtudes) platônica.

Os conceitos que caracterizam a ética das virtudes platônica são: *virtude, bem, felicidade, prudência, justiça, coragem e moderação*. Esses conceitos são condição de moralidade do indivíduo e da cidade.

Devemos ainda ressaltar que:

Esses conceitos dependem de um conjunto de outros aspectos; por exemplo, dos modos de existência da alma, das relações dos saberes, da constituição psicológica e social da cidade, das formas de governo, das relações entre felicidade e os prazeres mistos e puros, e até da organização do cosmos e da sua relação com a alma do mundo.

[...] A dimensão ética quase sempre é explícita nas questões ontológicas, epistemológicas, éticas e estéticas, políticas e pedagógicas (PAVIANI, 2013, p. 29).

De acordo com Bravo, “a tese ética fundamental do livro IX, na qual este difere consideravelmente do restante da República, é que o prazer verdadeiro é uma parte importante da felicidade. Ele faz parte da sua tese ético-política [...]” (BRAVO, 2009, p. 396-397). Sendo assim, o governo de si seria o meio pelo qual o homem conseguiria vencer a tirania dos desejos, paixões e apetites que o impede de ser livre e, portanto, verdadeiramente feliz²⁶. Pois Sócrates defende que o homem de fato encontra a verdadeira felicidade quando suas ações morais são verdadeiramente livres. Nussbaum, em seu monumental estudo sobre a ética antiga intitulado *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*, argumenta que “os prazeres “verdadeiros” são aquelas atividades escolhidas em harmonia com as crenças verdadeiras sobre valor ou dignidade, opostas àquelas de que os agentes extraem prazer porque acreditam falsamente que têm valor” (NUSSBAUM, 2009, p. 124).

Araújo Jr afirma que:

Segundo a psicologia desenvolvida na República, o homem é resultante de um agenciamento de múltiplas tendências. Se o raciocínio e a inteligência, cultivados pela educação e pelos hábitos, predominam, eles poderão tentar harmonizar os outros elementos da alma. Assim, quando o homem consegue unificar estas tendências pode moderar os seus desejos e sua irascibilidade, tornando-se temperante e corajoso, pois dirige sua fala e suas ações segundo as determinações da parte melhor, chama--se este homem “mais forte que si mesmo” (kreíto autou) (ARAÚJO JR, 2012, p. 32.).

As virtudes que constituem o fundamento para a *kallipolis* são: sabedoria (*sophia*); coragem (*andréia*); temperança (*sophrosýne*); justiça (*díke*). A sabedoria inspira conselhos sábios (*euboulía*) e é a capacidade de aconselhar toda a cidade e de dirigi-la com ciência (*epístéme*); trata-se da virtude própria dos governantes-filósofos, para melhor ajustar a organização interna. A coragem pertence aos soldados que vão para a batalha para defender toda a cidade. Está relacionada à salvaguarda (*soteria*) da comunidade, a capacidade responsável de salvar nos homens as opiniões boas através da educação. A temperança é um acordo (*symphonía*) e uma harmonia que derivam de uma ordem (*kósmos*) que exerce um equilíbrio e ao mesmo tempo um domínio sobre os prazeres e os desejos; a virtude pertencente à classe dos artesãos, produtores e está também presente nas outras classes que compõem a

²⁶ Acerca da problemática que envolve o desejo no livro IX da República, consideramos bastante pertinente o estudo empreendido por Fúlvia de Luise (LUISE, 2011, p. 189).

cidade. Após definir estas três virtudes, Platão passa agora a definir a quarta e última, a justiça (CASERTANO, 2011, p. 42).

Como proposto por Platão, cada cidadão deve realizar uma tarefa ou função na cidade, sendo assim, “o princípio do *ta heautoû práttein* [...] se torna condição fundamental que permite realização das outras virtudes da cidade” (CASERTANO, 2011, p. 42).²⁷

Com isso, Sócrates desenvolve as noções paralelas de uma *pólis* e de uma *psyché* em boa ordem. A *pólis* que está boa ordem é aquela na qual cada cidadão pode aperfeiçoar-se fazendo o tipo de atividade para a qual sua alma é particularmente apropriada. A *psyché* que está em boa ordem é aquela que consegue aperfeiçoar-se a sua atividade, porque a razão fornece-lhe o conhecimento de seus bens, e o amor que a motiva é o amor pelos objetos da razão – segundo Platão, a razão tem o poder de levar à ação – e não pelos objetos da paixão ou do apetite. O conceito subjacente de bondade tem como foco uma concepção de excelência aperfeiçoada num tipo de atividade específica, de um tipo particular de pessoa. Uma virtude é uma qualidade de caráter necessária para a realização de um certo bem. E a justiça é a virtude central porque, tanto na *psyché* como na *pólis*, apenas ela pode conferir a ordem que permiti com que as outras virtudes possam fazer seu trabalho. O que é a desordem na *psyché*? (MACINTYRE, 2010, p. 86).

No que tange a tripartição da alma em: *logistikón*, *epithymetikon* e *thymos*²⁸ tal como proposta no livro IV d’A *República* “vale notar que n’A República Platão utiliza, para demonstrar que existem na alma três diferentes funções, praticamente o mesmo argumento que tinha utilizado no *Fédon* para distinguir a alma do corpo” (TRABATTONI, 2010, p. 138).

Essa concepção de alma representa, em Platão, autêntica revolução em relação ao pensamento tradicional. Paixões e desejos não podem agora mais ser atribuídos à polaridade corpórea do complexo psicossomático, que exerce pressão sobre uma alma “pura”, mas são representados por específicas estâncias internas à própria alma [...] (VEGETTI, 2014, p. 162).

Vale ainda ressaltar que para os gregos, posteriores a Sócrates, o conceito de alma passou a ser entendido como o próprio sujeito, ou seja, o próprio homem. Porém, o sujeito da nossa investigação é o sujeito empírico, concreto, fático. Conforme Havelock (1996, p. 213), “por volta do século V a.C., tornou-se possível para alguns falar sobre sua “alma” como se possuíssem eus e personalidades que eram autônomos e não fragmentos da atmosfera ou de uma de uma força de vida cósmica”. Porém, a partir de Sócrates, a palavra *psyché*, passou a significar “o espírito que pensa”. Na República alma racional e inteligência são equivalentes.

²⁷ Cf. JAEGER, 2013, p. 769.

²⁸ Sobre a questão da tripartição da alma, ver CASERTANO, 2011, p. 43-44.

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles desenvolve essa mesma noção, afirmando que a alma racional constitui a essência do homem e exerce domínio sobre as partes inferiores da alma²⁹. Num sentido antropológico, é possível afirmar que, para os gregos, a alma do homem constitui o próprio homem.

Numa perspectiva ética, podemos dizer que há uma relação entre desejo e racionalidade. O desejo deve ser presidido pela razão, pois a esta está necessariamente vinculado. Segundo Bravo (2009, p. 397), “fazer o que se quer é exercer controle sobre as paixões”. Com isso, podemos afirmar que o homem não é constituído apenas de racionalidade nem se limita a ela, mas, sobretudo, de afetos que entendemos como determinantes para as ações do homem e ao que nos parece o próprio Platão reconhece isso.

Após analisar o homem em seu aspecto ético-político Platão retoma a análise no livro IX em seu aspecto psicológico-moral que constitui o homem iniciada no livro IV, após a digressão, acerca da tripartição da alma bem como sua relação com o aspecto moral uma vez que assim como cada cidade é constituída em partes, da mesma forma ocorre com o homem, i.e., ele é constituído em três partes. E “já que há três partes, parece-me que também há três tipos de prazeres, cada uma própria de cada uma das partes, o mesmo se dá com os desejos e formas de governos” (PLATÃO, *República*, 580d).

Há três espécies de prazeres que correspondem a cada uma das classes dos homens (PLATÃO, *República*, 581c). Os três tipos de homem têm experiência do prazer, porém o único a saborear o prazer advindo da contemplação do ser é o filósofo. O amigo da sabedoria exerce primazia em relação aos demais tipos de homem (PLATÃO, *República*, 582c-e). Porém, se isso é verdade, a questão que se impõe e que precisamos investigar é: qual o papel da ética e/ou da(s) virtude(s) na ação política do homem e sua relação com a justiça?

²⁹ Assim como Platão, Aristóteles divide a alma em três partes. A primeira é a vegetativa, a segunda é sensitiva e a terceira é a intelectiva ou racional (REALE, 1994, p. 81).

Capítulo II

2 O CONCEITO DE JUSTIÇA NA REPÚBLICA DE PLATÃO

2.1.A DEFINIÇÃO DE JUSTIÇA

O problema da justiça (*dikaíosýne*) é um dos diversos problemas tratados na *República*, obra prima de Platão. Alguns especialistas divergem acerca do objetivo da obra, não obstante, parece ser assentimento geral que ela trata, precipuamente, acerca do problema da justiça. Essa é a linha que adotaremos aqui, porém adicionaremos a esse problema a questão da virtude, pois, como já foi colocado, tentaremos mostrar que o conceito de virtude se coaduna com o conceito de justiça.

Para demonstrar essa relação cabe aqui mostrar como o conceito de justiça ganha trato especial e mais detido na *República*. Tal suposto ganha folego quando analisamos alguns diálogos nos quais esse tema surge como problema secundário, tais como os da juventude também denominados socráticos. Com efeito, à guisa de exemplo, podemos mencionar pelo menos dois diálogos platônicos, a saber, o *Górgias* e o *Críton*. Neles o tema da justiça aparece de maneira secundária, porém de grande importância para o debate proposto. O primeiro trata acerca da relação entre “retórica” e “justiça” e o segundo, acerca da relação entre “dever” e da “ação justa”.

Antes de saber se a justiça é mera convenção socialmente estabelecida entre as pessoas, um acordo, pacto ou contrato social se faz necessário defini-la em sua essência. Esse é o primeiro passo que Platão pretende dá antes de partir para as etapas seguintes, que é saber se uma determinada ação é justa ou injusta. Cabe, então, indagar: o que é a justiça?

A justiça preconizada por Platão é “nada mais e nada menos do que o cumprimento, por cada um, do papel que a sociedade impõe aos seus membros” (BARKER, 1978, p. 153). Platão considera a justiça como a virtude por excelência cuja finalidade é a “boa vida” (*Idem*, p. 157). A justiça está fundada na natureza humana (*Idem, ibidem*) e é nesse sentido que Platão

empreende sua análise. Para compreender a justiça é necessário compreender a estrutura da *psyché* (alma) humana.³⁰

Na *República* a justiça é caracterizada como uma virtude, não obstante, nossa leitura nos conduz para uma interpretação e entendimento de que, na *República*, a justiça não é apenas uma parte da virtude, pois ela desempenha papel de proeminência em detrimento das demais, dito de outro modo, a justiça é a virtude das virtudes, é a virtude *par excellence*, sem a qual as demais partes são inviabilizadas. Coragem, harmonia e sabedoria são partes constitutivas da justiça. O homem justo é, por definição, sábio, corajoso e harmonizador da sociedade, pois a harmonia é o justo equilíbrio entre as demais virtudes. Assim, ser virtuoso é exercer o governo de forma sábia, justa e equilibrada, em conformidade com as leis que formam o tecido social.

2.1.1. Teoria de Céfalos: Tradicionalismo – A justiça da geração mais velha

A primeira teoria que busca definir o que é a justiça surge do embate entre Sócrates e Céfalos. Este apela para a “moralidade tradicional” (*Idem*, p. 153) rememorando sua longevidade e riqueza adquirida ao longo da vida, atribuindo seu sucesso pessoal à vivência de uma vida justa que consiste basicamente em “dizer a verdade e em pagar a dívidas” (PLATÃO, *República*. 331c) seja para com as pessoas ou para com as divindades, mas logo se retira do recinto a fim de “cuidar dos sacrifícios” (*Idem, ibidem*) deixando a discussão aos cuidados de Polemarco, seu filho, que, após a morte do pai, herdaria seus bens e, no momento, sua concepção acerca do que é a justiça. Embora, sendo “fiel ao pai a às tradições” (*Idem, ibidem*), busca defender o conceito de justiça dando uma definição diversa a que outrora foi dada pelo pai.

Para Céfalos, “a justiça parece consistir em dizer a verdade e pagar as dívidas” (BARKER, 1978, p. 153). De acordo com Santos, “a questão reside na dificuldade em determinar o delicado equilíbrio que opõe o bem próprio ao bem alheio, necessário para poder definir a justiça” (SANTOS, 2008, p. 80). Sócrates faz diversas objeções à concepção de justiça

³⁰ Na psicologia platônica a alma (*psyché*) é compreendida como o próprio homem. É no livro IV da *República* que Platão trata acerca da psicologia que corresponde a própria natureza humana.

definida como “retribuir a cada um o que lhe é devido” (PLATÃO, *República*, 331e). Tal assertiva “incide na inadequação ética da concepção”, pois depende “de um critério sobredeterminante” (SANTOS, 2008, p. 81).

Essa concepção de justiça retributiva logo cai por terra, pois não suporta a contraposição feita por Sócrates ao indagar se é justo devolver uma arma a alguém que não goza de plenas faculdades mentais, sendo a resposta evidentemente negativa, pois ao devolver uma arma a quem não goza de plenas faculdades mentais, embora seja o dono, não se estaria fazendo justiça uma vez que põe tanto o portador da arma como os outros em perigo.

2.1.2. Teoria de Polemarco: Geração do meio

Para Polemarco, que adota a concepção Simônides³¹, poeta lírico, a justiça “consiste em dar a cada um o que lhe é próprio” (BARKER, 1978, p. 153; PLATÃO, *República*, 332c). Desta definição decorre outra: a justiça como uma arte (*tekhnê*)³². Ele logo abandona a tese de que a justiça é “a arte de fazer o bem aos amigos, e o mal aos inimigos”³³, pois a definição de que a justiça é uma arte é rechaçada por haver uma série de problemas decorrentes dela.

O primeiro problema decorre do fato de que se a justiça é uma arte, ela teria a capacidade, tal como qualquer outra arte, de buscar objetivos opostos, pois sendo o médico o mais capacitado a curar uma doença seria, por definição, também o mais capacitado a causar.

O segundo decorre da dificuldade de saber quem é amigo e quem é inimigo, pois o amigo pode ser amigo em aparência, sendo então inimigo.

³¹ A máxima: “dar a cada um o que lhe é devido” é atribuída ao poeta lírico Simônides de Ceos.

³² De acordo com Barker, (1978, p. 153), o uso do termo “próprio” incide, no decorrer da discussão, na “ideia de que a justiça é uma arte – a arte de fazer bem aos amigos, e o mal aos inimigos –, o que infirma da definição dada por Polemarco”.

³³ No contexto histórico no qual se insere o debate, era recorrente, ou melhor, comum “nos padrões da moralidade grega corrente” o imperativo (obrigações ou ordenanças que fazia parte da ética ou moral daquele período) de fazer bem aos amigos e mal aos inimigos. Cf. NUNES, 2016, p. 37. Introdução. In: PLATÃO. *A República*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Organização Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro. Texto grego John Burnet. 4ª ed. rev. e bilíngue. Belém: ed.ufpa, 2016.

Um terceiro problema é que se se adotar como critério válido o que foi descrito acima, então seria justo fazer mal aos amigos, pois sendo eles em aparência, estaríamos prejudicando os inimigos. Não obstante, é preciso saber se de fato seria justo prejudicar os inimigos, pois ao prejudicar a alguém não estaríamos o tornando pior?

Toda arte (*tekhné*) como tal é perfeita. Sendo assim, ela não busca a própria perfeição, mas sim daquilo ao que ela realiza. Por exemplo, a arte do médico busca a perfeição do corpo doente (PLATÃO, *República*, 342b; *Idem*, 346e-347a). Deste modo, podemos perceber que não é a arte que se aperfeiçoa a si mesma, mas somos nós “que aperfeiçoamos nossa arte ou nossa habilidade” (RICKEN, 2008, p. 84-85; PLATÃO, *República*, 346e-347a) através do aperfeiçoamento da alma.

Na esteira de Ricken, podemos, assim, dizer que há uma relação entre arte (*tekhné*) e virtude (*areté*) (PLATÃO, *República*, 352d-354a). E numa dimensão ontológica, a virtude descrita como justiça “é a constituição do ser que o capacita a realizar bem seu trabalho” (RICKEN, 2008, p. 86).

Como já assinalamos no capítulo antecedente, no diálogo *A República*, o conceito de virtude (*areté*) pode ser compreendido como “habilidade da alma”. Deste modo, a justiça é a habilidade ou virtude da alma do homem justo que o conduz à felicidade. A tese que Platão através da personagem Sócrates consiste em demonstrar que o justo é feliz (RICKEN, 2008, p. 87; PLATÃO, *República*, 352d-354a). A boa vida é uma vida eudaimônica (feliz). Porém, essa felicidade (*eudaimonia*) tem em mira o todo social, não apenas o indivíduo, pois a garantia da boa vida não se restringe nem depende, necessariamente, do sucesso individual.

Assim sendo, a justiça em seu molde tradicional deve ser abandonada uma vez que prescinde de uma postura egoísta, individualista e totalitária que em nada beneficia o todo social (BARKER, 1978, p. 154). Abre-se agora as cortinas para o embate que se dará entre Sócrates e Trasímaco, os representantes da filosofia e da sofística, respectivamente, surgindo, então, uma outra concepção de justiça, “entendida como o interesse do mais forte”³⁴.

³⁴ No original grego temos: “φημι γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον”. Na tradução portuguesa de Maria Helena da Rocha Pereira, temos: “afirmo que a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte” (Rep. 338c).

2.1.3. Teoria de Trasímaco: Concepção sofista

A concepção de Trasímaco de que a justiça é a “conveniência” ou o “interesse” do mais forte encontra relevo na *realpolitik*³⁵ moderna. Nessa concepção política, a realidade é encarada tal como é, contrapondo-se ao *dever-ser* defendida pela personagem Sócrates. Desta forma, a justiça tal como concebida por Trasímaco não está submetida à ética, mas à política, pois ela não depende da ética, “mas da pura e dura realidade política” (SANTOS, 2008, p. 81). Sendo assim, “a identificação entre “as leis”, “o poder” e “o útil”” revela essa dependência (*Idem, ibidem*).

No *Górgias*, Cálicles defende a ideia de que o direito por natureza é o direito do mais forte, que se aproxima da concepção de Trasímaco.

De acordo com Cálicles, os fracos estabeleceram as leis para subjugar os que são naturalmente mais fortes. Desta forma, lei e natureza se opõem mutuamente; esta oposição é a condição principal do argumento de Cálicles. Sabemos que dizer que algo é por natureza (*physis*) significa, de acordo com o pensamento grego antigo, algo capaz de reger excelentemente a vida humana, pois é algo concordante com o que dá origem a todas as normas da vida. O argumento de Cálicles legitima a afirmação de que os fortes devem usar seu poder sobre os fracos, portanto, o domínio do forte é natural. Conseqüentemente, a justiça estará na busca do prazer pelo mais forte e o ético, aqui, é o direito deste. [...] Se a *phísis* mostra que a justiça é o direito do mais forte, este deve, para bem viver, dar vazão às suas mais fortes paixões usando da inteligência e da vontade para satisfazê-las. Isso é virtude (*areté*). a busca do prazer é a busca da felicidade (*eudaimonía*) (SILVA, 2000, p. 118)³⁶.

Essa noção de que os fracos criam leis para subjugar os fortes não é estranha à modernidade³⁷. Tal assertiva é o que poderíamos chamar de *realpolitik* maquiavélica em Cálicles. Podemos também dizer que, numa leitura weberiana em favor do que defende tanto Cálicles como Trasímaco, a justiça seria a capacidade de dominação, de domínio, de obrigar o

³⁵ Para uma melhor compreensão acerca do realismo político de Trasímaco e Cálicles em comparação com a ética platônica, ver SANTOS, 2008, p. 87;

³⁶ SILVA, Mercedes. Justiça, poder e educação no *Górgias* de Platão. HYPNOS. Ano 5 / Nº 6 - 2º Sem. 2000 – São Paulo / págs.118-125. Cf. PLATÃO, *Górgias*, 482e-484b.

³⁷ Nietzsche aborda essa questão ao criticar a influência apolínia em detrimento da dionisíaca na moralidade do tempo presente. O uso dos termos “tempo presente” tem como objetivo aludir à atualidade do pensamento nietzschiano, pois a moralidade ainda é a mesma, isto é, a moral no mundo ocidental que ainda sofre influência do pensamento grego e do cristianismo. Sobre a influência de Platão no cristianismo, ver: LOPES, 2014, p. 29. Por “pensamento nietzschiano” entenda-se o projeto da “transvaloração dos valores” e “afirmação da vida”. Não iremos aprofundar essa questão, pois não constitui objeto da nossa pesquisa, por ora basta o que dissemos aqui. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Para além do bem e do mal*. Tradução: Márcio Pugliesi. Curitiba – PR: Hemus Livraria, Distribuidora E Editora S.A, 2001.

outro a obedecer e nisso consiste o justo. Seria o meio que o soberano tem de impor seu poder aos súditos. E estes, necessariamente, precisam obedecer.

A concepção de Trasímaco³⁸ e Cálicles reverbera ao longo da história desembocando na modernidade pós-Darwin (BLACKBURN, 2008, p. 43). A noção de domínio dos fortes sobre os fracos, que é geralmente atribuída a Nietzsche, encontra eco em Darwin. Talvez os interlocutores de Sócrates (aqui podemos incluir não apenas Trasímaco e Cálicles, mas também o próprio Darwin e Nietzsche) tivessem em mente o que ocorreu séculos atrás quando Atenas exerceu domínio à base da força para com os Melos, que era um Estado independente³⁹.

Atenas mandou dez mil homens contra apenas quinhentos Melos, após à recusa de rendição. Sua superioridade era tão evidente ao passo de não haver necessidade de argumentação, pois ao abrir espaço para o debate acerca do que era mais vantajoso para eles, abrir-se-ia espaço também para a discordância por parte do seu interlocutor, neste caso, os Melos de rendição, pois isso poderia resultar em desvantagem. Então, Atenas enviou trinta e oito navios com um número esmagador de homens exigindo sua rendição por meio de seus emissários. Blackburn (2008) compara um desses emissários a Trasímaco dada a sua postura intransigente quando defende que o direito é a força exercida pelo mais forte⁴⁰. O cálculo lógico é: se Atenas detém a força, logo detém o poder! E demonstrou sua força numericamente, não deixando quaisquer resquícios de dúvidas do seu poderio.

Voltando ao debate n’*A República*, um problema levantado é se a justiça é um “bem alheio”, ou seja, traz benefício apenas a quem recebe a justiça ou ela também traz benefício a quem a pratica? Se aderirmos a uma das teses defendidas por Trasímaco na qual se afirma que “cada governo estabelece as leis de acordo com a sua conveniência” (PLATÃO, *República*, 338e), devemos, então, aceitar que as leis de um déspota são justas uma vez que detém a força e estabelece as leis segundo sua conveniência ignorando assim o interesse alheio.

³⁸ Acerca do papel de Trasímaco no debate com Sócrates vale conferir as considerações de Blackburn, 2008, p. 44.

³⁹ Esse fato é relatado pelo historiador Tucídides em sua emblemática História da Guerra do Peloponeso. Cf. BLACKBURN, 2008, p. 41; LOPES, 2005, p. 73.

⁴⁰ Ao ser indagado por Sócrates acerca de um Estado que subjuga injustamente outros Estados escravizando-os, não seria tal Estado injusto? Trasímaco responde que este Estado injusto é o mais perfeito dos Estados. Esse Estados se assemelham a Atenas e Melos tal como descreve Tucídides na obra apontada na nota anterior. Vele também notar que “Sócrates pretende retomar a partir do exemplo dos Estados injustos, o argumento [...] de que tanto os Estados quanto os homens injustos são incapazes de atuar em conjunto, i.e., são incapazes de coordenar os seus desejos, a fim de operarem todos na mesma direção, obtenção da *eudaimonia*, sendo portanto incapazes até mesmo de atuar [352b-e] em busca de um fim qualquer, o que os torna mais fracos que os justos” (LOPES, 2005, p. 73).

Após tentativas frustradas de definir o que é a justiça, o que resta a Sócrates é partir para outra argumentação “introduzindo o que agora se tornará o principal tema do resto do livro: a tentativa de demonstrar que a justiça e virtude coincidem com a felicidade” (BLACKBURN, 2008, p. 48). Mas, no entanto, antes disso, Sócrates precisou mostrar que a justiça é uma virtude e que, apenas o homem virtuoso é justo e feliz, ou seja, “a pessoa justa será feliz e realizada, e a injusta não; a justiça é mais compensadora que a injustiça” (*Idem*, p, 49). Desta forma, virtude, justiça e felicidade constitui uma relação necessária.

Entretanto, Trasímaco não parece estar totalmente convencido, então apresenta outra tese que parece sintetizar as anteriores, mas dessa vez, parecendo admitir que a alegação de Sócrates de que a justiça é um bem alheio é procedente, levando-o a afirmar que, de fato, “a justiça e o justo [são] um bem alheio, que consiste na vantagem do mais forte e do governante, e que é próprio de quem obedece e serve ter prejuízo” (PLATÃO, *República*, 343c). No entanto, os subordinados devem fazer o que for vantajoso ao mais forte e o tornar feliz, sendo então subservientes.

Para Trasímaco, a subserviência do homem que é fraco deve necessariamente trazer vantagem para o homem que é poderoso, mas de modo algum para o que é fraco. Ele equipara a justiça à ingenuidade, ou seja, o homem justo é descrito como ingênuo (*Idem, ibidem*).

Desta forma, irreduzível e invertendo o que o argumento de Sócrates, Trasímaco, como grande sofista e relativista ético⁴¹ que era, se utiliza de um malabarismo retórico na tentativa de persuadir o auditório que ouvia seu embate com Sócrates, que o injusto é feliz e o justo é infeliz. Sócrates contra-argumenta que sendo a justiça uma virtude, ela tem como *télos* gerar felicidade (*Eudaimonia*) tanto no agente como no paciente, ou seja, ela traz benefício tanto para quem age justamente como para quem é alcançado pela ação justa⁴². Sendo assim, a justiça não pode de modo algum ser prejudicial ao paciente nem desvantajosa ao agente.

⁴¹ Era prática natural dos sofistas a relativização da ser em detrimento da aparência. Eles conseguiam facilmente convencer um auditório acerca de questões éticas tornando o justo injusto e o injusto justo. Acerca das considerações feitas por Platão sobre o relativismo dos sofistas, sobretudo o que se diz sobre Protágoras em *Teeteto*, 151e-152a. Mesmo diante das críticas feitas por Platão, é inegável a importância que o movimento sofista representa para a Filosofia Antiga, pois, enquanto os pré-socráticos empreendem uma busca pela *arché* (ἀρχή), os sofistas empreendem um deslocamento da filosofia da natureza para o homem, que se torna agora o centro do debate filosófico. Cf. CASERTANO, 2010, p. 49.

⁴² Na discussão entre Sócrates e Polemarco surge a questão de que se a justiça é uma virtude, logo ela não pode prejudicar a uns e beneficiar a outros, pois seria um absurdo. Cf. NUNES, 2016, p. 37. Introdução. In: PLATÃO. *A República*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Organização Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro. Texto grego John Burnet. 4ª ed. rev. e bilingue. Belém: ed.ufpa, 2016.

A concepção ética socrática que aparece no *Hípias Menor* onde se conclui, de forma indireta, que “ninguém age mal deliberadamente” (PLATÃO, *Hípias Menor*, 376b) é contrastada por Trasímaco na *República* onde argumenta-se que *as pessoas agem mal sempre que podem*. Isso abre caminho para a intervenção de Glauco, que possui uma concepção mais filosófica acerca da justiça e que se aproxima da que é defendida pelo próprio Platão através da personagem Sócrates⁴³.

2.1.4. Teoria Glauco: Pragmatismo

Trasímaco sai de cena e o debate ocorre a partir de então entre Sócrates e os irmãos Glauco e Adimanto⁴⁴. A presença dos dois não é sem motivo. Platão tenta nessa altura do diálogo elevar o nível do debate a um tom mais filosófico para aprofundar o debate a fim de preencher as lacunas deixadas após o embate inicial que travara com Trasímaco⁴⁵.

Mesmo sem se comprometer com a tese de Trasímaco, Glauco adota uma postura que obriga Sócrates a refutá-lo logicamente. Glauco sustenta que a justiça é fruto de uma convenção social, tal como havia sido de certo modo defendido Trasímaco⁴⁶, porém, sem adotar o radicalismo sofista encarnado em Trasímaco. Este, havia recorrido à retórica, entretanto, Glauco percebe que apelar à retórica não é suficiente para persuadir Sócrates: o apelo deve ser à razão, isto é, à lógica, forçando Sócrates a declinar da tentativa de empreender respostas cujo efeito também seria meramente retórico tal como havia feito Trasímaco.

Não obstante, Glauco reitera a concepção de Trasímaco sem necessariamente repeti-la, mas apelando para o senso comum e pragmatismo, ou seja, em vez de analisar a utilidade da justiça, como fez Trasímaco, ele a analisa do ponto de vista prático. Segundo afirma Glauco, “ninguém é justo por sua vontade, mas constrangido, por entender que a justiça não é um bem

⁴³ Mas disso não se segue que Platão adote a mesma concepção de justiça de Glauco. Aqui o que afirmamos é que a personagem Glauco adota um discurso filosófico e é nisso que ele se aproxima de Platão.

⁴⁴ Ambos são irmãos de Platão.

⁴⁵ Trasímaco permanece em silêncio durante todo o transcurso do diálogo.

⁴⁶ É possível que Glauco tenha sido influenciado por Trasímaco.

para si, individualmente, uma vez que, quando cada um julga que lhe é possível cometer injustiças, comete-as” (PLATÃO, *República*, 360c).

Durante o diálogo com Glauco, Adimanto intervém questionando Sócrates acerca do efeito prático da justiça, pois falar acerca da superioridade da justiça de modo abstrato não responde o porquê de ela ser melhor que a injustiça. Ele exige que Sócrates apresente o efeito prático da justiça e da injustiça.

Para Adimanto, “o que se busca não é ser justo, mas a reputação de ser um homem justo”. Alcançar a justiça é bastante penoso e enfadonho, mas quando se trata da injustiça, “é fácil e agradável” e, por essa razão, as pessoas consideram melhor a injustiça disfarçada de justiça. Desta forma, “Glauco classifica a justiça entre os bens que são escolhidos não por si mesmos, mas pelos resultados que produzem” (KEYT, 2011, p. 318). As pessoas agem com justiça com os outros apenas para não serem tratados injustamente, ou seja, se age com justiça a fim de não ser vítima da injustiça.

O mito do Anel de Gíges⁴⁷ é aludido para demonstrar que ninguém é justo por escolha própria, pois se alguém pudesse agir injustamente sem que com isso sofresse qualquer sanção⁴⁸, certamente o faria.

Segundo esse mito, alguém que possuísse esse anel poderia tornar-se invisível bastando simplesmente girá-lo no dedo, podendo deste modo cometer ilicitudes sem ser visto praticando o ato, e, conseqüentemente, não sofreria qualquer mediada judicial pelos possíveis atos ilícitos, ficando, assim, completamente impune, permanecendo deste modo por toda a vida. As pessoas só agem justamente por medo das possíveis punições caso sejam flagradas burlando as leis, mas na primeira oportunidade de serem injustas sem serem responsabilizadas legalmente ou serem constrangidas pela desaprovação popular agiriam com injustiça e cometeriam diversas ilegalidades⁴⁹. Essa tese de Glauco é tão forte e desafiadora que obriga Sócrates a construir um argumento que suplante ao que foi exposto.

⁴⁷ Cf. PLATÃO, *República*, 359b-360d.

⁴⁸ No direito moderno uma “sanção” é uma “punição” ou “responsabilização” importa ao infrator de uma determinada norma. O que está sendo posto por Glauco tem essa mesma caracterização normativa, ou seja, violar uma norma incide em “punição” ou “castigo”, mas aqui em vez de “punição” ou “castigo” preferimos o uso de termos como: “sanção” ou “ação coercitiva”, que, por sua vez, são sinônimos de “coerção ou “força coerciva”. Vale ainda ressaltar que, para Trasímaco, por exemplo, a lei (*nomos*) do governante tem como prerrogativa o exercício da “força coerciva”.

⁴⁹ Conforme Blackburn (2008, p. 51), “Glauco acrescenta requinte e precisão à própria tentativa indiscriminada de Trasímaco para explicar o que quer dizer. Primeiro, ele separa com cuidado a questão de saber se a justiça é um benefício em si mesmo, ou se ela é apenas útil como um meio para outros fins (por exemplo, a aceitação social, o resultado alcançado pela obediência a lei de do costume)”.

A ação coercitiva pode ser originada tanto da transgressão legal como da quebra de confiança. Neste sentido, agir injustamente não se restringe apenas a não observância da norma, mas também ao costume. Vale ressaltar que há uma equivalência entre norma e costume, pois para os gregos não há uma separação entre ambos. Assim sendo, podemos dizer que trair a confiança de alguém representa a não observância da norma (leis da cidade). Eis porque “é justo pagar o que se deve”⁵⁰ mesmo que inexistia um documento que comprove a dívida⁵¹.

Mas essa definição, ao que parece, se revela insuficiente porque, por exemplo, não é justo devolver uma faca a alguém que está acometido de algum transtorno psicológico, ou seja, alguém que enlouqueceu (PLATÃO, *República*, 331c-d). O exemplo da “loucura” utilizado por Sócrates desmonta a definição deficitária de justiça obrigando seus interlocutores buscarem outra definição. É claro que Glauco parte de uma visão pragmática acerca da justiça, mas Sócrates não se convence e prossegue com o debate.

Vale ressaltar que Glauco, assim como Adimanto, representa a filosofia, pois o debate a partir de agora deixa de ser retórico e político passando a ser filosófico. Por isso, Sócrates se vê forçado a retroceder para o início o percurso analítico a fim de pavimentar e perfazer o caminho do conceito de justiça. Por isso, se faz necessário reconstruir a definição que até então era insatisfatória.

Diante da indefinição acerca do conceito de justiça, Sócrates se vê numa posição incômoda, pois todas as tentativas de definição se mostraram insuficientes cabendo, então, adotar outra estratégia: apresentar a justiça em sua forma abrangente, ampliada, para, em seguida, afunilar a noção apresentando-a em sua forma menos abrangente, diluída, ou seja, ele parte do macro para o micro que traduz a noção de justiça na polis e no homem, respectivamente. Um exemplo que aparece no diálogo é que quanto mais for uma letra melhor a enxergamos a distância. É preciso ampliar a fonte.

2.2.JUSTIÇA NO HOMEM E NA POLIS

⁵⁰ Como já salientamos, o senso comum grego entendia a definição de justiça dessa forma, mas Platão tenta mostrar que essa definição é insuficiente.

⁵¹ Glauco apresenta alguns exemplos, como: usar o anel para ficar invisível e observar uma mulher desnudada ou descobrir os segredos alheios; que pode não ser ilegal, mas é incontestavelmente imoral e, portanto, reprovável socialmente.

Após os argumentos de Glauco e Adimanto, Sócrates propõe examinar não o homem individualizado, mas sim a cidade (*polis*) de modo estrutural para determinar de se a justiça suplanta a injustiça ou vice-versa. Se compreendermos a justiça em seu sentido abrangente (na *polis*), a compreenderemos também em seu sentido específico ou particularizado (no homem). O movimento deve ser do universal para o particular, do macro para o micro.

Numa perspectiva analítica, a relação entre o homem e a cidade (*polis*), “uma exigência não-problemática da justiça” (RICKEN, 2008, p. 89), apontado no debate com Glauco e Adimanto no Livro II da *República*, é a satisfação das necessidades uns dos outros numa relação de troca. Sem o intercambio, as necessidades não se realizam. Mas, conforme aponta Ricken, “este não é o conceito de justiça de Platão” (*Idem, ibidem*). Pois, “nenhum de nós basta a si mesmo” (PLATÃO. *República*, 369b) e “cada um tem necessidade de muitos outros” (RICKEN, 2008, p. 89).

É nesse intercambio que a satisfação das necessidades se dará e cada um devera desempenhar um papel específico a fim de suprir as demandas da cidade idealizada. O homem não basta a si mesmo, ou seja, não é autossuficiente. Ele precisa dos demais para sobreviver. Por essa razão, todos precisam trabalhar em prol de todos. A coletividade deve transcender a individualidade. A ideia de justiça como capacitadora dos homens a cooperarem entre si e “coordenarem suas ações e, dessa forma, cumprirem suas mútuas necessidades”, vem de Protágoras e, de acordo com Blackburn, o sofista “nos oferece efetivamente uma psicologia evolutiva da justiça” (BLACKBURN, 2008, p. 34).

Para Platão, o interesse do indivíduo deve estar vinculado ao interesse do Estado. Esse interesse não é individual, ou seja, não parte do indivíduo enquanto ser singular, mas, sobretudo, da coletividade. Os interesses coletivos devem estar acima dos particulares. Pertencer ao Estado (cidade) significa ser atuante no campo da política (BARKER, 1978, p. 148). Mas aqui o termo “política” não deve ser entendido tal como é nos dias de hoje. Ser político significa ser parte integrante da *polis*. É nesse coletivismo que reside o sentimento de pertencimento. Deste modo, “a justiça se equipara à felicidade de todos” (NUNES, 2016, p. 45; PLATÃO, *República*, 420c). Esse é “o fundamento da polis estável e virtuosa”.

2.2.1. Justiça, educação e lei na cidade

O objetivo da *República* é entender a justiça na alma⁵². Então, ao que parece, Platão tenta mostrar que é possível ser justo numa cidade injusta. Aqui está clara a analogia onde Sócrates representa o modelo de homem justo numa cidade injusta. Ora, o que se quer mostrar é a importância da ética, pois não faz sentido um homem corrupto governar uma cidade justa, ou seja, a cidade justa depende de homens justos. Uma cidade justa é constituída, necessariamente, por homens igualmente justos.

Como descreve Ricken:

“Justo” é um adjetivo que se usa para a pessoa, individualmente, e para o Estado. A justiça se encontra num estado de maior escala. Portanto, nós a consideramos em primeiro lugar na pessoa, individualmente, para constatar se entre as duas existe uma semelhança.

Esse comentário metodológico é o mesmo tempo uma afirmação de conteúdo, de grande peso. Ela expressa estreita relação mútua entre indivíduo e comunidade. À situação do Estado platônico correspondem os recursos da alma humana. A ordem justa e o bem-estar do Estado dependem da ordem justa, individualmente. O peso que Platão confere à educação mostra que a virtude individual pressupõe uma boa legislação. Quando a virtude do indivíduo se desintegra leva junto a ordem do Estado. O bem-estar do indivíduo e o progresso do Estado dependem um do outro. Platão desenvolve o conceito de justiça enquanto descreve o surgimento do Estado (RICKEN, 2008, p. 87-88).⁵³

Como devemos nos comportar diante da injustiça? Sócrates foi um homem justo, mas foi assassinado por uma cidade injusta. Na *Apologia*, Platão mostra que Sócrates foi o único homem justo na cidade e foi obediente à lei mesmo sendo injustiçado. Isso demonstra que não basta à cidade possuir boas leis, é necessária uma educação que seja capaz de formar homens virtuosos. Ser virtuoso implica em ser justo, pois a justiça é a virtude do homem justo. Ela é a condição de possibilidade da *kallipolis* (bela cidade) cuja característica é ser “sábua, valente, temperante” (NUNES, 2016, p. 45).⁵⁴ O sucesso dessa cidade depende da sua pedagogia

⁵² Para alguns intérpretes, a *República* é considerado um tratado sobre educação, não de política. Cf. BARKER, 1978, p. 179-180;

⁵³ Cf. PLATÃO, *República*, 369b-372d.

⁵⁴ Sobre a *kallipolis*, ver PLATÃO, *República*, 427e.

(*paideia*) e das suas leis (*Idem, ibidem*). Por isso, se faz necessário implantar um processo rigoroso e ambicioso de educação.

Para Platão, há uma relação entre justiça, educação e as leis da cidade. A cidade justa é aquela cuja base pedagógica visa formar homens e mulheres obedientes às normas estabelecidas pelo governante. Desta forma, a educação assume uma finalidade moral na medida em que prescreve um conjunto de saberes, de costumes e de leis em consonância com um ideal de racionalidade e de justiça, bem como desempenha um papel político.

A questão que deve ser levada em consideração é se é possível fazer política sem uma atitude ética. Numa resposta curta Platão responderia: não! Pois, para ele, a ética e a política devem andar justapostas, entrelaçadas, unidas, pois há uma relação intrínseca entre ambas, isto é, uma coisa implica a outra. Para parafrasear Kant, não há “condição de possibilidade” de haver uma coisa sem a outra. É por esse motivo que a boa política só é possibilitada por uma postura ética por parte dos seus agentes. Neste sentido, a política deve ser regida pelo princípio de moralidade. Eis aqui porque Platão pode ser considerado um conservador. Não um conservadorismo em sentido moderno, mas um tipo de conservadorismo que busca realizar a boa política e, esta, só pode ser efetivada por cidadãos comprometidos com a ética e tendo em vista o bem coletivo em detrimento do individual.

A partir deste suposto podemos entender por que Platão condena certas práticas políticas cuja base está assentada em concepções políticas degenerativas que sempre conduz ao despotismo e à tirania. E como a democracia está a um passo da tirania, ela deve ser rejeitada, pois seria entendida como a “tirania da maioria”. Mas devemos ainda salientar que a sua recusa à democracia deriva do fato de que a maioria nem sempre está em condições de decidir, pois o personagem Sócrates chega a argumentar que se se colocar uma decisão de grande importância sob a deliberação de uma maioria de ignorantes certamente eles decidirão de forma equivocada uma vez que tal decisão não estaria em consonância com um princípio norteador e uma ordem racional assim como faria, por exemplo, o rei-filósofo. Este, por sua vez, seria fruto dos *aristói*, i.e., dos melhores, que seria o resultado de uma seleção criteriosa por meio de um processo rigoroso e ambicioso de educação estatal, quer dizer, uma educação pública sob a responsabilidade do Estado⁵⁵.

⁵⁵ A fim de evitar anacronismo, o conceito de Estado tal como entendido na modernidade não existia na Grécia Antiga, tal conceito é uma construção moderna. Não obstante, lançamos mão do conceito “Estado” apenas para fins didáticos, pois é assim que vários comentadores usam esse conceito. Assim, entenda-se “Estado” como “polis” (cidade).

Segundo Aranha “a educação não era destinada a todos, mas apenas a aristocracia. Apenas no iluminismo do séc. XVIII veremos uma tentativa de estender a educação humanística a todos num ideal de educação universal” (ARANHA, 2006. p, 63). No entanto, podemos afirmar que Platão se preocupou de fato com a formação moral e intelectual do homem⁵⁶. Não obstante, a crítica aos sofistas e – antes deles – a Homero e a Hesíodo se deve justamente ao fato de que tal educação não garantia ao homem uma formação integral nem era universal e era destinada apenas a uma elite que detinha poderes aquisitivos.

Os sofistas, e Protágoras à sua frente, ensinavam, de um modo ou de outro, a virtude, a arte do bem viver. Assim como há uma arte de bem falar, quer dizer, uma arte de utilizar a palavra para vantagem própria, haverá também uma arte de obter êxito na vida social e política. No entanto, o conhecimento que Sócrates identifica com a excelência humana não é a sabedoria técnica dos artesãos. Essa sabedoria é, como Aristóteles diria, um conhecimento dos meios, não dos fins. O artesão sabe *como* fazer, mas as instruções sobre o *que* fazer ele recebe de um outro. Assim, por exemplo, como Sócrates faz notar no *Hípias Menor*, o conhecimento do tipo artesanal pode ser utilizado tanto para o bem como para o mal. O médico é também quem melhor sabe envenenar e o melhor guarda é também o melhor padrão. Porém, a virtude só pode produzir o bem. Mais que a arte de como bem viver, a virtude é a sabedoria do *é* bem viver. Em outras palavras, a excelência humana, para Sócrates, é o próprio reconhecimento do valor normativo da razão (SCOLNICOV, 2006, p. 61-62).

Quando Platão fala de classes não se trata de classe econômica no sentido moderno, mas de divisões de tarefas ou funções de acordo com a tendência ou aptidão (*aretê*) de cada um, ou seja, aquilo no que o homem é excelente e possui a capacidade (*dynamis*) para desempenhar com perfeição. O homem que possui como virtude (*aretê*) a *temperança*, por exemplo, seria destinado às atividades econômicas. Já o que possui como virtude a *coragem* seria destinado às funções militares. Finalmente, o que possui aptidão para a *sabedoria*, este seria o governante-filósofo, função suprema que o cidadão só poderia exercer após dedicar muitos anos aos estudos, sobretudo da matemática. A questão aqui também não é meramente meritocrática, mas, antes, uma questão de virtude (*aretê*). Não obstante, não podemos negar a existência de uma aristocracia dominante da qual o próprio Platão era membro fato que talvez possa ter exercido influência no seu pensamento político.

⁵⁶ Como assevera Scolnicov (2006, p. 60), “a educação protagórica não tem caráter intelectual, mas é um condicionamento gradual, em que tomam parte os vários elementos da sociedade, operando em conjunto mas sem uma orquestração consciente. Essa educação, porém, quase automática, por assim dizer, não exclui a possibilidade de um aperfeiçoamento premeditado por outrem. Mesmo numa educação que visa a uma socialização em valores tradicionais, Protágoras vê lugar para o ensino da excelência (ou da virtude) social e política. Nisso, a virtude é análoga a língua materna. Não a aprendemos de ninguém em particular e não necessitamos de mestres que a ensinem a nós, o que não quer dizer que não haja quem nos possa treinar para melhor utilizá-la”.

Há dois modelos educativos em debate. O tradicional representado por Homero e Hesíodo e o novo modelo representado pelos Sofistas e por Sócrates (KOYRÉ, 1988, p. 75). Platão, através da personagem, Sócrates lança duras críticas aos poetas Hesíodo e Homero e aos Sofistas. A Homero porque considera sua poesia deletéria, pois exerce péssima influência sobre as crianças e os guerreiros e aos Sofistas por cobrarem para ensinar e por formarem pessoas individualistas que visavam tão somente o êxito social, político e econômico em detrimento da virtude moral.

Em relação aos mitos transmitidos através da poesia hesiódica e homérica, que não devem ser contados às crianças, o motivo é a formação que abrange dois aspectos: o primeiro, é a questão moral e o segundo, espiritual. Neste segundo, o objetivo é suprimir o medo dos guerreiros de morrer em batalha, pois não se deve temer a morte porque é honrosa e bela (CASERTANO, 2011, p. 46-49). Mas cabe salientar que Platão não rejeita a poesia de forma geral, mas apenas a que cujo tipo seja deletério para as crianças e jovens que serão os futuros guardiões da cidade (BLACKBURN, 2008, p. 157; HAVELOCK, 1996, p. 21).

O processo educativo rigoroso visa evitar que indivíduos corrompidos e corruptores emergam salvadores na cidade de modo a se tornar chefe ou governante, pois não faz sentido um corrupto tentar moralizar uma cidade corrompida. Quem governa precisa ter uma conduta moral condizente com o posto (cargo) que ocupa. Uma cidade bem-educada, em tese, estaria livre de corrupção. Por isso, nem todos estão aptos a decidir. A tomada de decisão sobre o que é o melhor para a cidade deve ser tomada por um único indivíduo. Conforme Paviani (2003, p. 14), Platão não institui que o governo da cidade deve ser entregue aos filósofos, mas que é necessário escolher os melhores governantes que tenham qualidades de filósofos (Cf. PLATÃO, *República*, 544e, 545d, 547c). Desta forma, a crítica à democracia tem como base o princípio da especialização.

A democracia é vista “como uma balburdia de vozes discordantes, cada um gritando em favor de uma afirmação individual, egoísta, sem nenhuma compreensão das necessidades do todo” (ANNAS, 2012, p. 68). No entanto, consideramos problemática a noção de que para se manter a ordem na cidade ideal, Platão parece lançar mão de leis duras e adotar uma postura autoritária e censora. Neste sentido, a crítica de Popper parece pertinente, no entanto, é preciso ter cautela, pois tachar Platão de antidemocrático parece um tanto forçoso se olharmos para a

democracia ateniense com os óculos da modernidade, pois o conceito de democracia grega não é o mesmo que o moderno⁵⁷.

Parece pertinente, do ponto de vista hermenêutico, afirmar que na *República* o “tema único e abrangente é o homem” e que um “outro tema é a natureza do homem” de modo mais especificado, se considerarmos que tanto o problema da justiça como da virtude tem relação direta e inseparável com o homem (BARKER, 1978, p. 147). O que está posto aqui são as dimensões antropológica e psicológica do homem. A relação do homem com a cidade abrange essas dimensões. Essa relação com a cidade inclui as relações intersubjetivas. Por isso, Platão lança mão de leis duras no sentido de conter as inclinações humanas para as paixões e desejos baixos que podem pôr em risco a harmonia social.

Deste modo, as virtudes da alma se articulam com o conceito de justiça. A justiça se dá na medida em que há uma harmonização entre o homem e a cidade, ou seja, a relação harmônica entre o cidadão e o sistema político e as instituições sociais no estado ideal. Assim, “a educação consiste em orientar a alma do cidadão para a forma do Bem” (SIQUEIRA, 2015, p. 66)⁵⁸, pois é o conhecimento do *Bem* que orienta as ações⁵⁹.

Destarte, pode-se constatar que a justiça como derivação da *Ideia* (ou *Forma*) de *bem*, não como uma virtude política, mas como uma virtude moral. Por isso, no diálogo com Glauco e Adimanto, Sócrates busca definir a justiça como a virtude da alma. Numa dimensão ontológica e epistêmica, a justiça seria uma faculdade da alma, mas para ser compreendida como tal, é necessário analisá-la na cidade para a partir de então analisá-la na alma. É preciso apreender a essência da justiça, mas isso não está ao alcance de todos. Apenas quem apreendeu a *Ideia* do *Bem* este em condições de apreender a justiça em sua essência. Se compreendermos como a justiça se dá na cidade, entenderemos como ela funciona na alma.

Platão trata acerca da dimensão mimética e pedagógica da poesia e adota a censura, supostamente, para fins justos. Nos livros I e II da *República*, ele trata acerca da música, do tribunal, do hospital, da educação, da ginástica para o corpo e a música para a alma. Propõe um modelo de educação estatal e o comunismo das mulheres e dos filhos para que não haja

⁵⁷ Comparar a democracia grega com a moderna é incorrer em anacronismo. Conforme Vegetti (2010, p. 182), Popper “opera alguns desvios teóricos incorretos em relação às suas próprias teses, que ganham o aspecto de uma série de incontroláveis asserções retóricas”. Para saber acerca das críticas de Popper a Platão, ver: POPPER, Karl Raimund. A sociedade aberta e seus inimigos. Trad. Milton Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1974. Vol.1.

⁵⁸ Cf. PLATÃO, *República*, 400b.

⁵⁹ De acordo com Pappas (2017, p. 96-104), Platão demonstra que a justiça é conhecimento, é cooperação e é felicidade. Essa é sua vantagem em relação à injustiça.

afetos particularizados nem que os valores se anteponham à política. Isso tem uma relação com o que é sugerido no final do livro II, isto é, sobre o desapego aos bens por parte dos soldados para expurgar possíveis atitudes egoístas.

O que motiva Platão a estabelecer modificações radicais nas instituições é produzir nas pessoas uma mentalidade mais social. Essa seria então a forma mais “racional do organizar a sociedade para que funcione como um todo, em vez de construir um agrupamento de indivíduos em conflito” (ANNAS, 2012, p. 68), pois “o individualismo competitivo é o principal problema político” (*Idem*, p. 67).

Temos então “a doutrina da função específica” que, conforme salienta Barker, “é um aspecto essencial da *República*, e constitui a base fundamental da sua teoria da justiça” (BARKER, 1978, p. 156). Ainda segundo Barker, “da doutrina da função Platão se volta naturalmente para a virtude, ou excelência (*aretê*). A virtude (ou excelência) de qualquer coisa consiste no desempenho adequado da função que lhe é própria” (*Idem*, p. 157).

A justiça pode também ser entendida como uma virtude que, por sua vez, possui aqueles dois aspectos aos quais nos referimos no primeiro capítulo, isto é, a virtude nos aspectos “moral” e “social”. De acordo com Wrublevski (2010, p. 99), “a justiça passa a ter uma função fundante-originária no âmbito social”. Ainda segundo Wrublevski:

Em cada configuração limitada da virtude se dá, pois, o uso de todas as outras numa constelação que, na situação singular de um aqui e agora, realiza a exigência da justiça enquanto con-creção universal-singular. Justiça no âmbito social não é, pois, uma quarta virtude ou forma de vida ao lado das demais, mas a condição de possibilidade estrutural de cada virtude ou forma de vida (WRUBLEVSKI, 2010, p. 101).

O que se conclui a partir da leitura da *República* e dos diálogos socráticos que tratam brevemente acerca da justiça é que a justiça é boa em si mesma e pelos bens ela produz. Ela produz felicidade. O homem justo é feliz e o injusto infeliz. A injustiça não produz felicidade. Para determinar se “a justiça é boa em si mesma ou boa somente por conta do que provem dela” (KEYT, 2011, p. 318), é preciso saber o que ela é, então, nesse sentido, Sócrates parece ter razão. No *Parmênides* mostra-se que há uma *Forma* ou *Ideia* de Justiça: “a justiça em si mesma por si mesma” (*Idem*, p. 320). Se as coisas belas participam da beleza⁶⁰, logo é correto pensar

⁶⁰ PLATÃO, *Fédon*, 100b. Alguns estudiosos de Platão divergem nesse ponto, isto é, acerca da condição de possibilidade de apreensão de objetos ideais (a coisa em si mesmo, numa terminologia moderna). Havelock (2016, p. 271), por exemplo, é um dos intérpretes de Platão que defende a impossibilidade aos homens de contemplarem a beleza em si, porém não iremos adentrar em questões hermenêuticas, pois não constitui objeto da nossa pesquisa.

que o que é justo deve necessariamente participar da sua *Ideia* correspondente, que é a Justiça. Ela é a única que que uma virtude em si e por si, ou seja, é a virtude *par excellence*.

2.2.2. A *paideia* como condição de possibilidade de harmonização do homem

No bojo do problema da *paideia* surgem questões como: a oposição entre *phísis* e *nomos*, a *areté* em seu sentido social e moral, a *dynamis*, entre outras. Aqui iremos aludir ao problema da educação (*paideia*) em sentido moral e intelectual. Esse problema envolve o problema da virtude bem como a dificuldade já exposta de definição da justiça. Todos esses temas estão entrelaçados e são tratados quase que concomitantemente na *República*. Platão atribui o problema educacional aos poetas Hesíodo e Homero bem como aos Sofistas contemporâneos de Sócrates. Embora Platão tentasse romper com a tradição que o precedeu, acabou por retomar os clássicos como referência crítica, visando fornecer um novo arcabouço teórico tendo os poetas Homero e Hesíodo (e os sofistas) como pano de fundo para a discussão e desdobramento de vários temas entre os quais se destacam: o problema da justiça, o conceito de virtude e a questão que envolve a formação do homem⁶¹.

A educação na música e “na ginastica, conserva, de maneira depurada, o ideal do *Kalokagathós* da antiga aristocracia guerreira: o homem valoroso e vigoroso, interior e exteriormente equilibrado” (NUNES, 2016 p. 41). Desta forma, a educação enquanto processo social avisa não apenas o êxito individual, mas também o coletivo, ou seja, o êxito da sociedade, estabelecendo uma harmonia entre o homem e a cidade. Por essa razão Platão empreende críticas aos sofistas, pois estes ministravam aulas visando apenas o êxito individual em detrimento do coletivo. Embora não se pode negar o quanto os sofistas foram importantes.

A nova educação moral e intelectual proposta por Platão recebe influência direta de Atenas e Esparta. Da primeira, Platão incorpora a música e da segunda, a ginástica, imprescindíveis na formação das crianças. A música e ginástica formam, portanto, a *paideia* no

⁶¹ Conforme Scolnicov (2006, p. 61), “quando nos perguntamos, ao decorrer dos diálogos, quais virtudes Sócrates propõe em lugar das virtudes tradicionais, nos surpreendemos (ou deveríamos nos surpreender) ao constatar que, à superfície, nada parece mudar. Os valores tradicionais são mantidos: coragem, piedade, justiça, e todos os demais. Mas essas mesmas virtudes são agora reinterpretadas como sendo outros diferentes aspectos de um conhecimento que Sócrates não especifica”.

seu sentido mais elementar e garantem o desenvolvimento físico relacionado ao corpo e moral relacionado à alma.

Essa nova educação se fundamenta no modelo educacional espartano, na medida em que defende a necessidade de uma *paideia* gerida pelo governo da cidade. Mas ele não descarta o modelo ateniense, pelo contrário, sua proposta educacional visa à união de ambos os modelos, eliminando os pontos negativos e mantendo os positivos, isto é, combina-se o que se tem de melhor nos dois modelos pedagógicos.

A finalidade da educação musical, inspirada no modelo ateniense, é conduzir o homem para uma vida decorosa (ao decoro), honesta, amante da beleza e a tornar-se nobre e bom (PLATÃO, *República*, 401c-402a). O modelo espartano foi introduzido porque privilegiava a força e a coragem e ensinava aos jovens a terem disciplina e obediência conduzindo-os a servirem aos interesses do Estado. Platão deixa evidente que não é o Estado que serve ao cidadão, mas o cidadão ao Estado. Assim, é possível perceber uma ruptura com o individualismo em favor do “comunismo” e “coletivismo”⁶². Neste sentido, a educação torna-se o fundamento da política⁶³. As ideias pedagógicas estão intimamente associadas às ideias políticas. Assim como existem três classes alma também existem três classes de educação (CAMBI, 1999, p. 90).

A pedagogia (teoria da educação) platônica e num sentido mais abrangente; a *paideia*, – que podemos também denominar de filosofia da educação – visa a adequação das crenças preexistentes nos indivíduos ao conteúdo cognitivo adquirido *a posteriori*.

Desta forma, conforme Scolnicov:

A filosofia, como Platão a concebe, não estabelece a verdade, mas encontra razões para o que já é admitido, mesmo que provisoriamente, como verdadeiro. A dialética platônica não é construtiva. O processo dialético, como descrito no *Fédon* e na *República* VI e VII, refuta proposições que não podem ser mantidas e liga proposições que não foram refutadas aos princípios que as suportam. Nesse processo, porém, as posições básicas têm que ser providas de antemão. Opiniões corretas têm de preceder a investigação dialética.

Portanto, na *República*, Platão começa a educação pela música e pela ginástica. A filosofia virá ao fim, porque ela não é senão a procura de razões para o que já consideramos verdadeiro (e é, de fato, verdadeiro, porque só o verdadeiro pode ser completamente coerente e justificado). As primeiras etapas da educação acentuam o hábito e a formação do caráter, e forma a base moral da educação. Elas também provêm a matéria para dialética que virá do fim do processo. Das virtudes instiladas

⁶² Comunismo e coletivismo não no sentido Marxista, mas em sentido de uma “vida em comum” e partilhada por todos.

⁶³ Entende-se por Política o interesse e envolvimento do cidadão nos assuntos da *polis* (cidade).

pela música e pela ginástica, a razão será gradualmente destilada. Mas ela pode ser purificada de tal caráter e de tais hábitos porque já estava implícita neles desde o início (SCOLNICOV, 2006, p. 64).

Isso é o que é constatado no *Mênon*. No entanto, enquanto no *Mênon*, admite-se a validade do aspecto prático que está ao alcance do homem comum (o não-filósofo), na *República*, a opinião verdadeira funciona como alternativa ao conhecimento verdadeiro. Desta forma, as opiniões verdadeiras precedem a investigação dialética.

No entanto, Scolnicov ressalva que:

É um fato da vida política que não são todos os que podem praticar a dialética, muito menos chega à idéia do Bem, a justificação de todas as opiniões verdadeiras. Até que aquela idéia seja atingida, não temos senão opiniões que dependem de outras opiniões, e assim por diante (SCOLNICOV, 2006, p. 63).

Desta forma, é possível afirmar que o desenvolvimento do conteúdo cognitivo é parte de um constructo resultante do processo formativo do indivíduo ao longo da vida. Assim como a moral, é fruto do hábito⁶⁴, ou seja, da experiência e do contexto no qual o homem está inserido. Sendo assim, pode-se afirmar que tanto os conteúdos cognitivos como os valores morais podem ser adquiridos por meio de processos socioeducativos. Eis porque é necessário educar, pois a educação tem como função precípua desenvolver o intelecto e incutir valores⁶⁵. O equilíbrio entre corpo e mente é a condição necessária para a vida justa, harmônica e feliz na cidade.

⁶⁴ É o que iremos constatar de forma mais evidente com Aristóteles na *Ética a Nicômaco*.

⁶⁵ Segundo Scolnicov (2006, p. 64-65), “mesmo sendo natural ao homem, a racionalidade não aparecerá por si só. Ela tem de ser desenvolvida gradualmente a partir de elementos irracionais e semi-racionais. O conhecimento pode formar-se a partir de opiniões, e a virtude consciente de si (ou, como Sócrates diária, a virtude como conhecimento) só pode brotar do hábito e da posseção inconsciente de um caráter virtuoso”.

Capítulo III

3 VIRTUDE E JUSTIÇA EM ARISTÓTELES

No presente capítulo, pretendemos apresentar, de modo breve, a ética das virtudes concebida por Aristóteles e suas possíveis relações e divergências com a ética platônica. De saída, podemos dizer que, de certo modo, é possível perceber a ética platônica ecoando na filosofia prática aristotélica. No entanto, não se pretende aqui fazer alusão de que existe alguma equivalência entre os modelos éticos concebidos por Platão e Aristóteles. Entretanto, também não há como negar de forma decisiva e definitiva que Platão de algum modo ecoe em Aristóteles, pois é fato inequívoco que a influência do mestre Platão constitua elevada importância no desenvolvimento filosófico do seu mais ilustre e proeminente discípulo, Aristóteles.

O tema que tratamos nesse trabalho, isto é, *a justiça é a virtude por excelência*, e, como tal, está presente no indivíduo e no Estado (*pólis*), encontra eco em Aristóteles. Para este, esse tema tem caráter teleológico. Por exemplo, é impossível tratar da ética e da política platônica sem passar, mesmo que de forma breve, pelas questões que envolvem epistemologia e metafísica⁶⁶. O mesmo ocorre com Aristóteles, mas em vez de considerar o *Bem* como um princípio ordenador e essencial do mundo, como o fez Platão, considera-o como a causa final, o objetivo a que tende toda a práxis humana. Platão adota uma metafísica do bem transcendente, ao passo que Aristóteles adota uma metafísica do bem imanente.

A obra aristotélica divide-se em saber teórico (*sophia*, *episteme*, *phrónesis*), saber prático (*práxis*) e saber produtivo (*poíesis*). É acerca no saber prático que nos deteremos, isto é, na ética. Não pretendemos, pois, abordar toda a ética nos seus mais variados desdobramentos, uma vez que não constitui objeto do nosso trabalho empreender uma análise exaustiva, bastando por ora tratar de um nodo bem geral acerca da ética das virtudes e de que modo ela se articula com o que Aristóteles entende por justiça.

Com efeito, a ética aristotélica tem uma relação íntima com a política, assim como ocorre com a ética platônica. Sendo assim, conceitos como: ética, política, justiça, virtude e

⁶⁶ A epistemologia e metafísica platônica e aristotélica possui algumas distinções. Para saber mais acerca dessas distinções entre a metafísica platônica e a aristotélica vale apenas conferir as considerações de Reale (2007, p. 16-18).

felicidade estão entrelaçados e precisam ser analisados em conjunto, pois constituem o que o estagirita chama de filosofia prática ou saber prático.

O conceito de virtude remonta, como se sabe, Homero e Hesíodo no período anterior ao que convencionou-se denominar de período clássico passando pelos Sofistas, por Sócrates, por Platão e, finalmente, por Aristóteles. Este, segue essa investigação dando um tratamento teórico-especulativo ao conceito de virtude. À maneira de Platão, Aristóteles articula sua filosofia política à filosofia moral visando responder às diversas questões subjacentes ao conceito de virtude. Trata-se, pois, de definir o conceito de virtude e ao mesmo tempo aplicá-lo à vida da comunidade política. A virtude, para Aristóteles, possui duplo sentido, quais sejam: o moral, que se relaciona com o social e o intelectual cuja relação com a anterior é teleológica, ou seja, a virtude ética condiciona a virtude intelectual e, esta, por sua vez, é condição de possibilidade para a felicidade, realização plena do homem.

A distinção da concepção de virtude entre Platão e Aristóteles é que, para este, a virtude tem um aspecto intelectualista, enquanto, para Platão, ela possui aspecto moralista. À virtude subjaz uma atitude intelectual por parte dos agentes morais, mas não apenas, pois tal atitude carece de uma aplicação prática (*práxis*), isto é, a ação. Podemos exemplificar com a virtude denominada justiça, considerada por Aristóteles como a mais importante dentre as demais porque é a mais perfeita de todas e da qual todas as outras dependem diretamente. O homem justo carrega em si todas as virtudes. É ela que aperfeiçoa as demais.

O homem virtuoso é, por definição, justo e bom. Mais uma vez é possível ouvir Platão de certo modo ecoando em Aristóteles. A ética platônica reverbera na ética aristotélica. E ainda que a abordagem do estagirita seja crítica, não se pode negar que há uma retomada do pensamento do mestre como ponto de partida paradigmática para o que ele tenta propor como novidade. Aristóteles, em alguns aspectos, enxergou certos problemas filosóficos de forma mais nítida o que, talvez, Platão tenha visto desfocado. Não obstante, cabe ressaltar que o mestre e o discípulo adotaram métodos distintos⁶⁷. Por isso, talvez, a distinção entre ambos seja apenas metodológica.

⁶⁷ Uma diferença básica é a forma como escreveram suas obras. Platão escreveu diálogos e Aristóteles escreveu tratados abordando diversos temas. A metodologia que adotam se difere nem ponto, no entanto, isso não desabona a obra platônica nem torna Aristóteles superior. Ambos são basilares para o desenvolvimento da filosofia ao longo da história, pois sintetizam o pensamento dos poetas Homero e Hesíodo, dos pré-socráticos, dos sofistas e Sócrates, entre outros.

3.1.O SENTIDO TELEOLÓGICO DA ÉTICA ARISTOTÉLICA: O BEM E A FELICIDADE (EUDAIMONIA)

A filosofia aristotélica trata, entre outras coisas, “da busca das causas primeiras do devir (física) e do ser enquanto ser (filosofia primeira)” (BERTI, 2012, p. 155). Essa parte visa o aspecto teórico, “que tem por finalidade o próprio conhecimento (*theoría*) da realidade” (*Idem, ibidem*). Essa parte da ciência compreende o desenvolvimento da dialética à ciência autêntica. Não obstante, Aristóteles vê a necessidade de um segundo aspecto tão importante quanto o primeiro, isto é, o aspecto prático cuja finalidade é a ação (*práxis*)⁶⁸. Este aspecto prático, tem como fim a análise e explicação do comportamento humano. Segundo Berti, “ambos os aspectos estavam presentes e estreitamente ligados, mais ainda, até identificados, no pensamento de Platão, para não dizer já no pensamento de Sócrates” (*Idem, ibidem*).

Enquanto para Platão, o *Bem* é o princípio que fundamenta as coisas sensíveis, para Aristóteles, ocorre de maneira inversa, ou seja, tudo o que existe tende ao bem. Este, para Aristóteles não seria um princípio tal como para Platão, mas sim a causa final. Vale notar o que Aristóteles afirma na *Ética a Nicômaco*. Ele inicia com a seguinte premissa: “Toda a perícia e todo o processo de investigação, do mesmo modo todo o procedimento prático e toda a decisão, parecem lançar-se para um certo bem. É por isso que tem sido dito acertadamente que o bem é aquilo por que tudo anseia” (ARISTOTELES, *Ética a Nicômaco*, 1094a1-3). O bem possui caráter teleológico, pois toda a ação humana tem como fim o bem.

Aristóteles afirma que há uma distinção entre os princípios fundamentais e os que conduzem a eles. De acordo como ele:

Não pode passar-nos despercebido que as fixações de sentido resultantes em princípios fundamentais são diferentes das que conduzem até eles. Platão levantou muito bem esta dificuldade e procurou saber se o caminho que vem dos princípios fundamentais é o mesmo que vai na sua direção (ARISTOTELES, *Ética a Nicômaco*, 1095a34).

⁶⁸ De acordo com Berti (2002, p. 157), “a distinção entre “ação” (*práxis*) e “produção” (*poíesis*) e dada por Aristóteles quase sempre por evidente, e consiste no fato de que a ação não produz nenhum objeto diferente dela mesma, isto é, termina em si, enquanto a produção dá lugar a um objeto diferente de si, que é o produto”.

É inequívoco o fato de que Aristóteles em muito se distancia de Platão, não obstante, é paradoxalmente inequívoco que há certa proximidade entre ambos. Embora o objetivo do discípulo fosse se distanciar do mestre – e o fez – não conseguiu por completo e em alguns momentos chega a concordar com Platão.

Assim como Platão, Aristóteles se ocupou com os temas da virtude e da justiça e da mesma forma os relacionou à política e à ética. Outro fato inequívoco é que há um entrelaçamento entre ética e política, pois o próprio Aristóteles confirma tal relação nos tratados *A Política* e *Ética a Nicômaco*. Esses tratados tratam acerca da filosofia prática ou filosofia da ação. A ética aristotélica passa por questões metafísicas, tais como: a doutrina das causas finais, o bem e a felicidade como fim último a que tende toda ação humana.

Por ação humana entende-se a ética e a política nas quais se insere a virtude (*areté*)⁶⁹ e a justiça (*dikaíosynê*). Mas é preciso analisar o que Aristóteles entende por virtude e qual a sua relação com a justiça. Entretanto, antes de saber o que ele entende por justiça se faz necessário compreender o que é a virtude, se é um bem e o que é felicidade (*eudaimonia*).

Conforme MacIntyre, era comum entre os gregos a noção de que “a virtude é uma qualidade que leva ao sucesso individual” (MACINTYRE, 2001, p. 238). Aristóteles também faz essa afirmativa. No entanto, isso não é uma novidade inserida por Aristóteles na ética antiga, pois essa noção, segundo MacIntyre, já estava presente nos sofistas⁷⁰ que antecederam ele. Esse sucesso individual a que Aristóteles se refere é o que se pode chamar de felicidade (*eudaimonia*), que não se restringe ao mero êxito político ou social.

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirmar que a *eudaimonia* é “uma atividade da alma de acordo com a excelência” (BARNES, 2005, p. 124), ou seja, é a realização plena das capacidades intelectuais do homem tornando-o bem-sucedido em suas realizações. É por isso que, para Aristóteles, o homem que vive uma vida em função do acúmulo de dinheiro vive uma vida inautêntica, pois o dinheiro não pode ser um fim em si mesmo, mas um meio, ou seja, o dinheiro é um meio para se atingir um fim (REALE, 2007, p. 100).

O pensamento de Aristóteles é teleológico (das palavras gregas, *telos*, que significa “objetivo”, e *logos*, que significa “conhecimento”). Isso significa que ele entende as coisas em termos dos objetivos que elas perseguem e das funções para cuja execução elas foram projetadas. Note-se que uma “meta”, neste sentido, não precisa ser um

⁶⁹ Também traduzida por “excelência”.

⁷⁰ De acordo com MacIntyre (2001, p. 238), “a virtude é, então, naturalmente definida como uma qualidade que garante o sucesso. Mas o sucesso, para os sofistas, bem como para outros gregos, deve ser êxito em determinada cidade. Por conseguinte, a ética do sucesso combina-se a certo tipo de relativismo”.

proposito conscientemente entretido pela coisa que se diz ter o objetivo. Assim como uma planta manifesta o objetivo de crescer e propagar-se a si mesma (basta ver o esforço de uma erva daninha que abre à força o seu caminho através do concreto de um estacionamento), e um animal manifesta o objetivo de sobreviver o tempo suficiente para propagar-se para a próxima geração, assim também os seres humanos manifestam objetivos (HOOFT, 2013, p. 79).

A virtude de uma coisa consiste em desempenhar sua função da melhor forma possível, ou seja, desempenhar uma função com excelência. Por exemplo, a virtude dos olhos é enxergar. Um olho que não enxerga com perfeição não é virtuoso, pois ser virtuoso implica, necessariamente, em desenvolver certa função com excelência tendo em vista um bem. Nisso, tanto Aristóteles como Platão estão de acordo. Outro ponto em que estão de acordo é a concepção da alma racional como instância superior do homem, que o difere dos outros animais e demais seres vivos tornando-o superior a todos. Vale ainda ressaltar um fato interessante que diz respeito à concepção socrático-platônica da alma como sendo o próprio homem. Isso demonstra mais uma vez, de forma inequívoca, o eco do pensamento do mestre Platão na obra e pensamento do seu discípulo Aristóteles (REALE, 2007, p. 102). Percebe-se, então, que a ética aristotélica tem muito mais em comum com a platônica do que se imagina.

Assim com Platão, Aristóteles entende que o valor não está nas coisas, mas na razão. Ela está acima da riqueza e dos prazeres. É no exercício da razão ou intelecto que o homem se realiza, pois o prazer e o bem verdadeiro não é proporcionado pelo corpo, mas pela alma racional, isto é, pelo intelecto. Conforme Reale, “pode-se dizer que os verdadeiros bens do homem são os espirituais, que consistem na virtude da sua alma, e é neles que está a felicidade” (*Idem, ibidem*). Fica claro, então, que Aristóteles se refere à virtude do corpo como inferior à virtude da alma, pois “a felicidade consiste numa atitude própria da alma” (*Idem, p. 103*).

Para além de todas as diferenças, o que existe de comum nas éticas descritivas ou “empiristas” de Platão e Aristóteles a partir da estrutura fundamental da ética eudaimônica: a *eudaimonia* é entendida como posse de bens reais, dotados de um valor objetivo. Para Platão, esses bens são, além do conhecimento, a *ordem*, a *medida*, a *proporção* que, presentes em toda a realidade humana, contribuem para assegurar aos homens a vida feliz. Aristóteles acrescentará aos bens intelectuais certos bens exteriores, tais como a *saúde* e a *reputação*, *poder*, que são necessários para o exercício da espontaneidade moral. Ambos se aproximam na questão do “bem humano”: este, enquanto expressão de “felicidade”, pode ser tematizado a partir das analogias entre os termos em redor dos quais gravita preponderantemente a ética grega: *techne*, *agathon*, *arete*. Quando os vinculamos ao conceito axial de *eudaimonia*, o “bem humano” aparecerá como característica principal da “felicidade” humana nas abordagens mais descritivas e empiristas de Platão e Aristóteles. Por conseguinte, a “felicidade” historicamente realizável dependerá da posse de bens reais aos quais a razão imporá uma *justa medida* (*Político*), um *meio termo* (*Ética a Nicômaco*), uma *mistura* ou *combinação* de prazer e inteligência (*Filebo*), uma *mistura* das distintas Constituições (*Leis*) (SILVA SANTOS, 2001, p. 19-20).

Os bens exteriores podem ajudar a alcançar a felicidade, eles são meios para tal, mas não constituem bens em si mesmos (REALE, 2007, p. 103).

A realização da felicidade não se dá apenas no âmbito individual. Por ser o bem supremo para os homens e tratar-se de algo auto-suficiente (caso contrário não seria o *sumo bem*), ela deve ser buscada no âmbito da *polis*, já que o termo “auto-suficiente” é empregado “não com referência a um homem sozinho, vivendo uma vida de isolamento, mas também aos pais, filhos e esposa a aos amigos e concidadãos em geral”, visto que o homem é, por natureza, um animal político. Ademais, sendo a virtude moral produzida pelo hábito e sendo a prática da virtude algo que diz respeito também às nossas ações para com os outros, ela deve ser estimulada e efetivada na vida (política) da cidade. A função principal da política é, pois, produzir um certo caráter nos cidadãos a fim de torná-los virtuosos e capazes de ações nobres. Daí ser a política a ciência arquitetônica do domínio político prático, à qual a ética se subordina: pertence a ela o estudo do *sumo bem* para os homens e o exame da virtude (FRATESCHI, 2008, p. 124).

Para compreender o conceito de virtude em Aristóteles se faz necessário, então, entender o conceito de alma. Ele a divide em três partes que desenvolvem funções distintas (Cf. Aristóteles, *De Anima*, 414a29), assim como o fez Platão. Mas no caso de Aristóteles o tratamento é diferente⁷¹. A *alma vegetativa* é considerada o princípio mais elementar de todos os seres vivos. A *alma sensitiva* é a capacidade de sentir ao ter contato com o objeto sensível. A *alma intelectual* ou *racional* constitui o ser do homem, o único animal capaz de conhecer as formas puras. Além do conceito tripartido de alma em *vegetativa*, *sensitiva* e *intelectiva*, ele apresenta o conceito bipartido de virtude: a *virtude ética* e a *virtude dianoética*. A ética das virtudes é o que os teóricos da ética denominam de “ética aretaica”, que são atitudes da alma ou virtude de caráter.

Como já apontamos, Aristóteles divide o conhecimento em teórico, prático e produtivo. Embora sejam de domínios distintos, esses conhecimentos se entrelaçam. Por exemplo, ao tratar da filosofia prática, Aristóteles acaba por retomar algumas questões que envolvem o campo teórico de sua filosofia. Isso é decisivo para compreender sua ética. Algo que ainda precisa ser dito é que a divisão da alma em funções é resultante de uma visão antropológica do homem, ou seja, assim como em Platão, a psicologia aristotélica é, na verdade, uma antropologia. Quando se analisa a alma está se analisando o próprio homem em todas as suas dimensões.

⁷¹ Acerca das partes da alma, ver REALE, 2007, p. 104.

3.2.AS VIRTUDES ÉTICAS

As virtudes éticas (ἠθικὴ ἀρετή) consistem na parte específica responsável pelo domínio das tendências e impulsos considerados desmedidos, isto é, aqueles “impulsos e sentimentos que a razão deve moderar” (REALE, 2007, p. 105). Essas virtudes são derivadas do *hábito*, ou seja, da prática constante que conduz à excelência.

Conforme Aristóteles:

Sendo a excelência dupla, como disposição teórica [do pensamento compreensivo] e como disposição ética, a primeira encontra no ensino a maior parte da sua formação e desenvolvimento, por isso que requer experiência e tempo; a disposição permanente do caráter resulta, antes, de um processo de habituação, de onde até tenha recebido o seu nome, <<hábito>>, embora se tenha desviado um pouco da sua forma original. Daqui resulta evidente que nenhuma das excelências éticas nasce conosco por natureza (ARISTOTELES, *Ética a Nicômaco*, 1103a14-20).

Aprendemos as coisas fazendo, praticando (Cf. ARISTOTELES, *Ética a Nicômaco*, 1103a33b2). O mesmo ocorre com a virtude. É realizando atos justos nos tornamos justos, ou seja, a virtude da justiça uma vez obtida conserva-se no homem de maneira estável como um *habitus*, que ulteriormente proporcionará a realização de atos de justiça, isto é, ações justas. O mesmo ocorre com a virtude da coragem e as demais virtudes, sucessivamente.

As ações são, tal como dissemos, decisivas para a produção das qualidades das disposições permanentes do caráter.

O agir tem de ser, tal como é comumente aceito, estabelecido de acordo com um sentido orientador [prático] (ARISTOTELES, *Ética a Nicômaco*, 1103b30).

Na *República*, Platão defende que o homem virtuoso é moderado, sábio e justo. Tal concepção ética não está distante do que Aristóteles concebe, pois o homem virtuoso deve ser necessariamente justo e moderado. A nosso ver, é possível aproximar a concepção ética platônica à ética aristotélica da virtude. Em Aristóteles a virtude da sabedoria (*sophia*), que consiste na virtude dianoética, representa a “*parte mais elevada da alma*”, a alma racional. Em Platão, a *sophia* também possui um status de superioridade em detrimento das outras formas de conhecimento. Ela supera inclusive as ciências dialéticas.

A virtude ética para Aristóteles é moderação, justa medida ou justa proporção, seguindo o que Platão defende. Embora Aristóteles não tenha se dedicado tão detidamente à matemática como se dedicou às outras áreas do saber, utiliza o exemplo da proporção para fundamentar a ética como justa medida entre a carência ou falta e o excesso.

Em todo o contínuo e divisível pode tomar-se uma parte maior, uma parte menor e uma parte igual, e tal segundo a própria coisa considerada de forma absoluta em si mesma ou relativamente a nós. A parte igual é qualquer coisa como o meio entre o excesso e o defeito. Eu entendo pelo meio de uma coisa o ponto que se mantém a uma distância igual de cada um dos extremos, o qual é um e o mesmo para todas as coisas. O meio relativamente a nós, contudo, é a medida que não tem a mais nem tem a menos. Uma tal medida não é uma nem a mesma para todos (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1106a26-33).

No que tange às virtudes éticas aludidas como “excesso”, “falta” ou “carência”, “justo meio” ou “justa medida”, Aristóteles se refere a sentimentos, paixões e ações que quando estão em desequilíbrio tendem ao vício. A virtude é uma disposição do caráter que quando tende para um dos extremos se tornar um vício, pelo excesso ou pela falta. Por essa razão, os extremos devem ser evitados.

Passamos agora a considerar a excelência a respeito da disposição do caráter, excelência que se constitui a respeito das afecções e das ações, pois também nestes horizontes há excesso, defeito e meio. Por exemplo, sentir medo, ser audaz, estar de desejos, ficar irritado, ter compaixão e, em geral, ter prazer ou sentir sofrimento, admitem um mais e um menos. Quer dizer, admitem modos errados [de nos relacionarmos com eles]. Mas o sentir isto no tempo em que se deve, nas ocasiões em que se deve, relativamente às pessoas que se deve, e em vista do que se deve e do modo como se deve, isso é o meio e o melhor de tudo, ou seja, o meio e o melhor de tudo é a medida da excelência. Do mesmo modo, então, também acerca das ações há excesso, defeito e meio. A excelência é acerca das afecções e das ações, e nestes fenômenos o excesso erra e o defeito é censurado, o meio, contudo, é louvado e acerta. O que é louvável e o que acerta integram a excelência (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1106b18-28).

Nota-se, então, que a virtude ética é descrita como o justo equilíbrio entre o excesso e a falta, que são os extremos. Neste sentido, a moderação é a condição de possibilidade para a virtuosidade. Virtude ética é moderação. No entanto, essa não é a única maneira de compreender o sentido de virtude em Aristóteles, pois há ainda outro sentido que ainda precisamos abordar brevemente no tópico seguinte: as virtudes dianoéticas.

Com efeito, a virtude ética se apresenta como intermediária entre dois vícios, ou seja, ela é o meio entre dois extremos opostos entre si. Esse meio ou equilíbrio é “o ponto mais elevado do ponto de vista do valor, enquanto assinala a afirmação da razão sobre o irracional”

(REALE, 2007, p. 107), ou seja, é a parte racional da alma exercendo controle sobre a parte irracional. Vemos então uma certa relação de proximidade com Platão quando põe a razão como a instancia superior que governa as partes inferiores da alma.

A excelência é a posição intermédia, mas de acordo com o bem supremo e a extremidade do que é bom. O bem é uma posição extrema, de acordo com a sua própria essência e de acordo com o princípio que compreende o que desde sempre já era o seu ser (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1107a6-8).

Segundo Reale,

Essa doutrina da virtude ética como justo maio entre os extremos é ilustrada por uma ampla análise das principais virtudes éticas (ou, melhor, daquelas que gregidade considerava tais), naturalmente deduzidas, não segundo um fio condutor, mas empiricamente e quase rapsodicamente elencadas (REALE, 2007, p. 107).

De todas as virtudes descritas por Aristóteles, a justiça é apontada como a mais importante (Cf. ARISTÓTELES, *Moral a Eudemo*, livro I). Isso se comprova pelo fato dele ter dedicado todo o livro V da *Ética a Nicômaco* para tratar acerca dessa virtude de forma específica, tal como o fez Platão no livro I da *República*. Mostra-se então que esse é um tema de suma importância tanto para o mestre como para o discípulo. Para Aristóteles, a justiça “consiste na justa medida com o qual repartimos os bens, as vantagens e os ganhos (ou os seus contrários). E, neste sentido, a justiça é “mediania”” (*Idem*, p. 108).

Na *Moral a Eudemo*, Aristóteles faz a seguinte afirmação:

Lo justo que lo es relativamente a los demás, es, para decirlo en una sola palabra, la equidad, la igualdad; y lo injusto es la desigualdad. Cuando uno se atribuya sí mismo una parte de bien más grande o una parte menos grande de mal, hay iniquidad, hay desigualdad; y entonces creen los demás que aquél ha cometido y que ellos han sufrido una injusticia. Si la injusticia consiste en la desigualdad, es una consecuencia necesaria que la justicia y lo justo consistan en la igualdad perfecta en los contratos. Otra consecuencia es que la justicia es un medio entre el exceso y el defecto, entre lo demasiado y lo demasiado poco. El que comete la injusticia tiene, gracias a la injusticia misma, mas de lo que debe tener; y el que la sufre, por lo mismo que la sufre, tiene menos de lo que debe tener.

El hombre justo es el que ocupa el medio entre estos extremos (ARISTÓTELES, *Moral a Eudemo*, livro I, cap. 31, p. 52-53)⁷².

⁷² Na *Ética a Nicômaco*, livro V, Aristóteles também trata detalhadamente acerca da justiça como a virtude ética que é superior a todas, pois agrega em si todas as demais. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1129b30.

Com isso fica posto que a justiça consiste no estabelecimento de uma justa medida entre partes desiguais. A injustiça consiste em desigualdade uma vez que promove uma divisão viciosa, pois todo extremo constitui um vício. Ser beneficiado em demasia ou prejudicado um pouco que seja já altera a medida justa, anulando a virtude. Ser justo (e aqui entenda-se: virtuoso) significa nem ganho nem perda, a medida precisa ser exata, na mesma proporcionalidade (Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1133b32 – 1134a1). A virtude ética é conceitualizada como meio-termo (*mesótes*)⁷³. É por isso que se faz necessário conter os impulsos, os afetos, desejos e paixões. A vida deve ser vivida de forma moderada, sem excessos, nada em demasia. A moderação evocada por Platão reaparece na ética aristotélica.

3.3. AS VIRTUDES DIANOÉTICAS

Além das virtudes éticas, Aristóteles apresenta as que superam estas, pois, são segundo ele, as virtudes mais elevadas da alma, ou seja, a alma racional denominada virtudes dianoética (*διανοητική ἀρετή*) ou virtudes intelectuais. A alma racional à qual se relaciona as virtudes dianoéticas, conforme o Filósofo de Estagira, possui duas partes que, por sua vez, desempenham duas funções. A primeira tem por objeto de conhecimento “as coisas contingentes e variáveis” e a segunda, “as coisas necessárias e imutáveis”. A primeira e a segunda parte se referem, respectivamente, a razão prática (*phrónesis*)⁷⁴ e a razão teórica (*sophia*). A *phrónesis* é a capacidade de deliberação acerca do que é bem ou mal para o homem.

Para Platão, não é possível ser sábio sem ser virtuoso, ou seja, sem possuir as demais virtudes, isto é, coragem, harmonia e justiça. O mesmo ocorre com Aristóteles, porém a lista de virtudes que ele evoca é bem maior. Não obstante, podemos afirmar com base em Aristóteles que a sabedoria, ou melhor, a prudência (*phrónesis*) é a condição de possibilidade e, ao mesmo tempo, o elemento unificador das virtudes éticas (REALE, 2007, p. 110). De forma inversa, não é possível “haver sabedoria sem virtude ética” (*Idem, ibidem*).

⁷³ Μεσότης, em grego.

⁷⁴ Segundo Berti (2002, p. 143), “além da filosofia prática, ou ciência política, Aristóteles desenvolveu outra forma de racionalidade, igualmente prática, mas não filosófica ou científica (no sentido antigo): trata-se da *phrónesis*, termo traduzível por “sabedoria” ou “prudência”, mas que, enfim, por ter alcançado na cultura contemporânea certa notoriedade em sua forma original, talvez seja melhor conservar inalterado”.

Portanto, para ser virtuoso, é preciso haver uma parte racional que também seja excelente. Assim como a virtude ética é um estado habitual que nos faz escolher o justo meio, a virtude intelectual é um estado habitual que nos permite alcançar a verdade. Mas o conhecimento racional se aplica seja ao que é necessário, seja ao que está mesclado de contingência. Por isso, a ciência e a razão intuitiva são virtudes, ou seja, estados que nos possibilitam apreender a verdade, nesse caso, dos objetos necessários. Ao passo que a prudência e a arte são estados que nos possibilitam apreender a verdade concernente aos objetos contingentes (PELLEGRIN, 2010, p. 69).

A *sophia* goza de uma posição mais elevada que a *phrónesis*, pois, “é constituída, seja pela captação intuitiva dos princípios através do intelecto, seja pelo conhecimento discursivo das consequências que derivam daqueles princípios”. Ela (a *sophia*) “é a virtude mais elevada que a *phrónesis*” (REALE, 2007, p. 111). A *sophia* coincide com a ciência teórica mais elevada que a metafísica (*Idem, ibidem*). A vida virtuosa consiste na vida contemplativa ou intelectual. Assim, a felicidade (*eudaimonia*) nada mais é que a realização plena do intelecto. O *telos* da vida virtuosa é a *eudaimonia*.

A felicidade para Aristóteles não é um estado de espírito, mas a realização plena da razão através da atividade especulativa. O que constitui o ser do homem é ser racional. Portanto, para se manter como tal é necessária uma constante atualização por meio do uso da razão. É através do intelecto que o homem se atualiza, isto é, transforma a potência em ato. Numa definição breve acerca da felicidade (*eudaimonia*), Aristóteles diria que ser feliz é ser bem-sucedido (BARNES, 2001, p. 124), entretanto, esse sucesso não é de ordem individual nem um estado de euforia, mas de fato quando o homem atinge a excelência intelectual pelo uso pleno da razão exercendo domínio sobre as ações, moderando os desejos, prazeres e vícios. Essa excelência racional que une a prudência (*phrónesis*) e a sabedoria (*sophia*) é o que ele denomina de virtudes dianoéticas.

3.4.A CENTRALIDADE DO ESTADO NA CONCEPÇÃO ÉTICO-POLÍTICA DE ARISTÓTELES

Há uma relação entre moral e política em Aristóteles⁷⁵, pois o *telos*, isto é, o fim derradeiro do Estado (*pólis*)⁷⁶ é a virtude, ou seja, é ele que possibilita a formação moral dos cidadãos garantindo o conjunto dos meios para isso. É importante observar que mesmo havendo uma relação entre moral e política há também uma distinção essencial. A moral se distingue da política porque, enquanto a moral se refere ao indivíduo, a política se refere ao Estado⁷⁷.

Desta maneira, assim como ocorre na teoria política de Platão, a de Aristóteles também coloca o Estado acima do indivíduo⁷⁸, pois a coletividade suplanta a individualidade. O bem comum exerce primazia em detrimento do particular. Ao contrário dos demais animais, o homem é o único dotado de razão e o único cuja permanência e perpetuação da espécie depende da sociabilidade, isto é, da vida na *pólis*. É no Estado que o homem encontra a razão de sua existência, pois o Estado é maior que o indivíduo.

A história das teorias políticas fundamentadas da tese da sociabilidade natural às quais Hobbes se contrapõe começa com Aristóteles, o que ele mesmo indica ao usar a expressão *zoo politikon*. De acordo com Aristóteles, a vida na polis não é fruto de uma decisão ou de uma escolha, e sim uma tendência natural, a realizar-se necessariamente caso não se interponham obstáculos externos. A capacidade para viver na cidade é uma potência não racional, na medida em que pode produzir apenas um dos contrários (não depende do homem ser ou não ser um animal político), é inata e independente da escolha humana (FRATESCHI, 2008, p. 21).

É o Estado que satisfaz as necessidades do homem, pois sendo um animal político, ele alcança sua perfeição no Estado, associando-se a ele. É por isso que não é possível ao homem viver isoladamente nem ser feliz sem interações sociais, pois ele é um ser social e, portanto, necessita de sociabilidade.

Tanto na *Ética a Nicômaco* como em *A Política*, Aristóteles mostra que o indivíduo é dependente da *polis* (Estado) e essa dependência se dá pelo fato de que o indivíduo não se basta a si mesmo, carecendo, então, de outros para suprirem mutuamente suas necessidades e demandas sociais. Sendo assim, isso corrobora com o que é descrito no livro II da *República*, que afirma que os indivíduos se agrupam buscando cooperarem entre si cujo objetivo é a

⁷⁵ Acerca da relação entre moral e política vale notar as considerações de Aristóteles em *Moral a Eudemo*, livro I, cap. 1.

⁷⁶ Embora o conceito de Estado seja uma terminologia moderna muitos intérpretes de Platão e Aristóteles lacam mão desse conceito para referir-se à *polis* grega (cidade). A versão da *Ética a Nicômaco* que estamos utilizando traduz “*polis*” por “Estado”.

⁷⁷ Essa relação deve ser entendida como vinculação.

⁷⁸ Não obstante, há uma distinção importante entre Platão e Aristóteles acerca da gênese do Estado. Para Platão, o indivíduo é anterior ao Estado, este surge através do indivíduo. Mas, para Aristóteles, o Estado antecede o indivíduo, é o Estado que forma e dá sentido ao indivíduo.

satisfação das necessidades uns dos outros. As atividades na *polis* são muitas e variadas porque as necessidades individuais e coletivas também são. Ninguém consegue viver isoladamente, pois todos precisam de todos.

No entanto, conforme Voegelin:

A pólis, assim, é, na melhor das hipóteses, uma sociedade fortemente diversificada em que a plena estrutura moral só será obtida por um grupo comparativamente pequeno. A melhor pólis conteria uma associação de tais homens maduros livres e iguais como seu grupo politicamente dominante; essa associação seriam os “cidadãos” no sentido estrito das pessoas que se revezam nas funções deliberativas e jurídicas. Mesmo sob essas condições mais favoráveis, porém, a associação dominante de cidadãos provavelmente não seria homogênea; diferenças de excelência seriam sentidas; e a plena estatura talvez fosse alcançada apenas por um, ou por muito poucos por vez, que se qualificariam como “estadistas” (VOEGELIN, 2012, p. 385).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Temas como justiça e virtude são parte do escopo filosófico de Platão e Aristóteles. Esses temas demonstram o caráter ético-político da obra dos referidos filósofos. A obra platônica, por exemplo, possui uma característica própria: o método dialógico. A aristotélica, por sua vez, foi composta em forma de tratado cujo método é analítico-sistemático. Embora os métodos sejam distintos, a preocupação era uma só: responder questões da época na qual viveram.

O problema da virtude aparece em diversos diálogos de Platão, entre os quais se destacam: *Mênon*, *Protágoras*, *Górgias*, *Laques*, *Hípias Menor* e *República*. Mas é no *Mênon* que Platão se detém com mais atenção acerca da essência da virtude. A *República* tem como principal finalidade tratar acerca da essência da justiça. Não obstante, o problema da virtude, em sua essência, também é tratado na *República*. O *Górgias*, dentre outros diálogos⁷⁹, também trata acerca da justiça, porém, neste diálogo, o tema é abordado de modo breve, pois o tema principal é a retórica.

Na *República*, o embate entre Sócrates e seus interlocutores (com destaque para Trasímaco) tem como objetivo a definição da justiça, porém não se restringe a apenas definir o que ela é, pois também se faz necessário definir a sua utilidade, ou seja, se ela é um bem próprio ou um bem alheio. Para isso, é preciso saber se a justiça é uma virtude. Para Sócrates, ela é, mas para Trasímaco não é. Se é virtude, então ela beneficia tanto o agente como o paciente, mas se não for uma virtude, ela apenas visa o benefício do paciente. Nesse caso, há então uma inversão, pois a justiça visa apenas a felicidade de quem a recebe, mas não a de quem a pratica, sendo a injustiça mais vantajosa a quem a pratica do que a justiça.

Após um longo debate, Sócrates mostra então que a justiça é a virtude por excelência, pois representa a virtude suprema tanto do indivíduo como do estadista⁸⁰. Ela é condição de

⁷⁹ Schäfer (2012), apresenta uma lista de todos os diálogos nos quais o termo justiça aparece.

⁸⁰ Conforme Brisson e Pradeau (2010, p.73), “A definição platônica de virtude, como destaca a análise que dela faz o livro IV da *República* (examinando-a na cidade e depois no indivíduo, 427e-444a), não é exclusivamente antropológica. A *areté* se diz da excelência de uma função, seja qual for o sujeito dessa função. Dessa maneira, todo objeto técnico tem uma virtude, assim como todo ser vivo. Portanto o termo “virtude” não qualifica somente a excelência do caráter ou da conduta em circunstâncias precisas, ele também designa a perfeição de uma atividade, seja ela qual for. Há aí um deslocamento e uma extensão consideráveis de um termo que os gregos reservavam para a nobreza da conduta, do caráter (*êthos*), particularmente na ordem da coragem guerreira. Portanto, o uso antropológico e ético do termo, que hoje também é o do termo “virtude”, é abandonado por Platão em proveito de um significado ao mesmo tempo mais vasto (toda função pode ser virtuosa) e mais preciso: a virtude é a coisa é coisa benfeita. O conceito de virtude é assim forjado mediante o paradigma técnico de um bom uso e de uma bela

possibilidade para o bom governo e harmonia entre os cidadãos que compõem a cidade (*polis*). Justiça é cada um desenvolver uma atividade de acordo com a sua virtude própria, isto é, de acordo a aptidão para realizar determinada função social. A injustiça ocorre quando alguém realiza uma tarefa para a qual não tem aptidão natural. A justiça é a virtude do homem justo. Este homem é o governante: o único capaz de aplicar a justiça na cidade, pois é o único que reúne em si todos os atributos do homem bom porque é o único que ascendeu dialeticamente e apreendeu a ideia do bem. Ele é o único que conhece a verdade pois é o único que contemplou as ideias puras do mundo supracosmético. Além da virtude da justiça, o homem justo possui a virtude da sabedoria.

É a partir da relação entre essas duas virtudes (sabedoria e justiça) que Aristóteles retoma a questão para fundamentar sua ética. Na sua filosofia moral, elas determinam as ações. Seu aspecto teleológico é o bem desejável. Esse bem é a *eudaimonia*.

Segundo Aristóteles, como vimos, toda ação, assim como toda escolha, tem em mira um bem qualquer, sendo o bem aquilo a que todas as coisas tendem. Há dois tipos de fins, que consistem nas próprias atividades (fins que desejamos por si mesmos) ou nos produtos das atividades (fins que desejamos como meios para uma outra coisa). O *sumo bem* é um fim que desejamos por si mesmo, e tudo o mais é desejado no seu interesse. Ele coincide com a felicidade, que é a mais desejável de todas as coisas e, portanto, não pode ser enumerada como um bem entre os outros. Uma vez que a função do homem é uma atividade da alma conforme à razão, a felicidade não se seduz à obtenção de honras ou de prazeres, mas consiste numa certa atividade da alma conforme à virtude, o que está em harmonia com a afirmação de que os bens da alma são bens em sentido mais elevado e completo do que os bens externos e os bens do corpo (FRATESCHI, 2008, p. 123).

Aristóteles se debruçou sobre o tema da justiça, porém, de modo específico no livro V da *Ética a Nicômaco*, dedicando menos páginas em comparação a obra platônica, mas com bastante fôlego no que se refere ao esforço intelectual e riqueza filosófica subjacentes à discussão acerca da temática, isto é, a relação entre virtude e justiça, onde a justiça surge como a virtude superior as demais.

Sem dúvidas, tanto Platão como Aristóteles se esforçaram na tentativa de definir, cada um a seu modo, o que é a virtude e a justiça. Ambos, reservadas as distinções conceituais, metodológicas e hermenêuticas, partem de uma noção ontológica de virtude e de justiça, isto é, o que se busca é a essência de ambos os conceitos, ou seja, o que são em si mesmos. Se essa essência deriva da transcendência ou da imanência é o ponto de partida e de divergência.

obra para dar uma resposta definitiva a uma questão que permanece, ela sim, ética e política. A questão ateniense à qual Platão pretende responder é a do aprimoramento de si: como se tornar melhor?”.

Entretanto, o que não se diverge é que o critério de análise fundamental dos conceitos e temas é sempre o uso da razão. Tanto num sentido idealista ou realista de justiça, ela é entendida e concebida por ambos como a virtude que goza de um status de superioridade em relação às demais, sendo, desta forma, a mais importante de todas.

O que demonstrou-se nesse trabalho é que a justiça, em seu sentido ontológico, é a virtude por excelência. É nela que as demais são sintetizadas e harmonizadas. Para Platão, justiça é cada um realizar uma função para a qual é dotado por natureza⁸¹. Para Aristóteles, justiça é cada um receber algo na medida justa, perfeita, bem ajustada, ou seja, justiça, para ele, é mediania, um meio-termo entre dois extremos.

Então ambos estão de acordo que a justiça é harmonia entre duas partes desiguais. Justiça não é igualdade, mas equidade, pois trata dos desiguais de forma desigual. Por exemplo, um homem covarde não pode ser soldado, pois para ser soldado exige-se que seja corajoso, mas também não pode ser corajoso em demasia a ponto de ser imprudente e alheio aos perigos e consequências da imprudência numa batalha. Sendo assim, coragem e prudência são indissociáveis.

A justiça opera como a virtude mediadora e harmonizadora entre coragem e covardia. Assim, um soldado virtuoso não pode ser nem corajoso nem covarde em demasia. Não pode haver excesso, pois o excesso é um extremo e todo extremo é um vício. Este, é oposto à virtude. Desta forma, quem vive uma vida em excesso é injusto. É por isso que os apetites, desejos e prazeres precisam ser moderados e ajustados à virtude, sendo a educação a condição de possibilidade de tornar o homem ético e politicamente comprometido com a pólis. Esses são os atributos do homem justo. Pois, para Platão e Aristóteles, a justiça é a virtude em si e por si. Ela é a excelência das excelências.

⁸¹ Segundo Vegetti (2014, p. 211), “O cumprimento, o “bom estado” de qualquer objeto capaz de desempenhar uma função específica (*ergon*) consiste no efetivo desempenho desta função (como o é, por exemplo, o esculpir para o escultor). E a função própria do homem em geral não consiste somente em viver, comum a todos os viventes. Esse *ergon* consiste antes na atividade (*energeia*) da alma naquela função que é própria do homem somente, a função do *logos* (aqui o termo deverá ser tomado em toda a extensão dos seus significados: racionalidade, raciocinamento, intercâmbio linguístico como momento decisivo da interação social). Visto que a felicidade representa uma condição de perfeição, essa atividade da parte racional da alma não poderá desenvolver-se num âmbito qualquer. Deverá ser “segundo a virtude”, *kat'areten*: Aristóteles assume aqui, como nível inicial da análise, o termo *artete* no seu significado arcaico, “homérico”, de excelência funcional de um instrumento”. Com isso, nota-se que Aristóteles tem uma concepção de virtude que em muito se aproxima de Platão.

REFERÊNCIAS

ANNAS, Julia. **Platão**. Tradução Marcio da Paula S. Hack. Porto Alegre - RS: L&PM, 2012.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. **História da educação e da pedagogia**: geral e Brasil. 3ª ed. São Paulo: Moderna, 2006.

ARAÚJO JR, Anastácio Borges. **Os sentidos da Eleuthería na República de Platão**. Archai, n. 9, jul-dez 2012, pp. 27-36.

ARAÚJO JR, Anastácio Borges. **Os sentidos de kreítton no Livro I da República de Platão**. In: XAVIER, Dennys Garcia; CORNELLI, Gabriele. A República de Platão: outros olhares. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

ARISTÓTELES. **De Anima**. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. 2ª edição. São Paulo: Editora 34, 2012.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução do grego de António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

ARISTÓTELES. **Moral a Eudemo**. Ediciones elaleph.com, sd. Disponível em: <https://www.elaleph.com/libro/Moral-de-Aristoteles/152/#biografia>

BARKER, Ernest. **Teoria política grega**. Brasília: Editora UnB, 1983.

BARNES, Jonathan. **Aristóteles** (orgs). Trad. Adail Ubirajara sobral e Maria Stela Gonçalves. 2ª Ed. São Paulo. Loyola, 2005.

BENSON, Hugh H. **Platão**. Tradução: Marco Antonio da Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011.

BERTI, Enrico. **As Razões de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2002.

BERTI, Enrico. **Perfil de Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2012.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. **Curso de Filosofia do Direito**. 11ª edição. São Paulo: Atlas, 2015.

BLACKBURN, Simon. **A República de Platão** – uma biografia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

BRAVO, Francisco. **As ambiguidades do prazer**: ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão. Trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2009.

BRISSON, Luc. **Platão**. In: PRADEAU, Jean-François. **História da filosofia**. Trad. James Bastos Arêas e Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2011.

BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. **Vocabulário de Platão**. Tradução Claudia Berliner. Revisão técnica Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

CAMBI, Franco. **História da pedagogia**. Tradução Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

CASERTANO, G. **Sofista**. Tradução José Bertolini. São Paulo: Paulus, 2010.

CASERTANO, G. **Uma introdução à República de Platão**. São Paulo: Paulus, 2011.

FRATESCHI, Yara Adário. **A física da política**: Hobbes contra Aristóteles. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2008.

GOBRY, Ivan. **Vocabulário grego da filosofia**. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

GUTHRIE, W.K.C. **Os Sofistas**. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

HAMELIN, G. (2017). **A natureza da virtude como saber em Platão**. Journal of Ancient Philosophy, 11(1), 99-109.

HAVELOCK, Eric. **Prefácio a Platão**. Tradução de Enid Abreu Dobránsky. Campinas: Papirus, 1996.

HÖFFE, Otfried. **Justiça política**: fundamentação de uma filosofia do direito e do Estado. Tradução Ernildo Stein. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HOOFT, Stan Van. **Ética da virtude**. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis-RJ: Vozes, 2013.

JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas: Alexandre Fradique Morujão. 7ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

KOYRÉ, Alexandre. **Introdução à leitura de Platão**. Lisboa: Presença, 1988.

LOPES, H. **As Virtudes do Homem Bom**: Um paralelismo entre Platão e Aristóteles. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2014.

LOPES, Paula Fernandes. **A ética platônica**: modelo da ética da vida boa. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

LUISE, Fulvia de. **A política dos prazeres**. Todos os homens da Kallipolis. In: XAVIER, Dennys Garcia; CORNELLI, Gabriele. **A República de Platão**: outros olhares. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**: um estudo em teoria moral. Tradução de Jussara Simões. Bauru-SP: EDUSC, 2001.

MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de quem? Qual racionalidade?** Tradução de Marcelo P. Marques. São Paulo: Loyola, 2010.

NIETZSCHE. **Genealogia da moral**. Uma polemica. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

NUSSBAUM, Martha C. **A fragilidade da bondade**: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

OLIVEIRA, Richard R. **Demiurgia Política**: as relações entre a razão e a cidade nas Leis de Platão. Minas Gerais: O autor, 2006. Tese de doutorado.

PAPPAS, Nickolas. **A República**: uma chave de leitura. Tradução Fábio Creder. Petrópolis-RJ: Vozes, 2017.

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

PAVIANI, Jayme. **Platão e a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

PAVIANI, Jayme. **Platão e a República**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PELLEGRIN, Pierre. **Vocabulário da Aristóteles**. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

PLATÃO. **A República**. Maria H. da Rocha Pereira (tradução, introdução e notas). Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.

PLATÃO. **A República**. Tradução Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PLATÃO. **A República**. Tradução Carlos Alberto Nunes. Organização Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro. Texto grego John Burnet. 4ª ed. rev. e bilíngue. Belém: ed. ufpa, 2016.

PLATÃO. **Carta VII**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Introdução de Terence H. Irwin. Tradução do grego e notas de Jose Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

PLATÃO. **Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon**. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

PLATÃO. **Fédon**. Tradução Carlos Alberto Nunes. Organização Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro. Texto grego John Burnet. 3ª ed. rev. e bilíngue. Belém: ed. ufpa, 2016.

PLATÃO. **Górgias**. Daniel R. N. Lopes tradução, ensaio introdutório e notas. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011.

PLATÃO. **Hípias Menor ou do Falso**. Tradução Portuguesa: José Colen. Braga: Universidade do Minho, 2013.

PLATÃO. **Mênnon**. Trad. Moura Iglésias. Rio Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2001.

PLATÃO. **Protágoras**. Organização e tradução Daniel R. N. Lopes. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2017.

POPPER, Karl Raimund. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Trad. Milton Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1974. Vol.1.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2007. Vol. IV.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 2007. Vol. III.

RICKEN, Friedo. **O bem-viver em comunidade: a vida boa segundo Platão e Aristóteles**. Tradução: Inês Antônia Lohbauer. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

RUSSELL, Bertrand. **História da filosofia ocidental**. 3ª ed. Trad. Breno Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969. Vol. 1.

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

SANTOS, José Gabriel Trindade. **Para ler Platão**. São Paulo: Loyola, 2008. Tomo I.

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

SCIACCA, Michele Frederico. **El problema de la educacion en la historia del pensamiento occidental**. Barcelona: Luis Miracle, 1957.

SCOLNICOV, Samuel. **Platão e o problema educacional**. São Paulo: Loyola, 2006.

SILVA SANTOS, B. **Ética e “Felicidade” em Platão e Aristóteles: semelhanças, tensões e convergências**. Cadernos de Atas da ANPOF, no 1, 2001, p. 19-20.

SILVA, Felipe Gustavo S. da. **Moderação e paideia na cidade ideal: Platão contraria a poesia na República**. A palo seco. Ano 6, n.6, 2014.

SILVA, Mercedes. **Justiça, poder e educação no Górgias de Platão**. HYPNOS. Ano 5 / Nº 6 - 2º Sem. 2000 – São Paulo / págs.118-125.

SIQUEIRA, S. L. **Mousiké na concepção de conhecimento da República V-VII**. 2015. 112 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015.

SPINELLI, Miguel. **Ética e Política: a edificação do éthos cívico da paideia grega**. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

TEIXEIRA, Evilázio. **A educação do homem segundo Platão**. São Paulo: Paulus, 1999.

TRABATTONI, Franco. **Platão**. Tradução de Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Platônica**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

VEGETTI, Mario. **A ética dos antigos**. Tradução José bertolini. São Paulo: Paulus, 2014.

VEGETTI, Mario. **Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX**. Trad. de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Annablume, 2010

VOEGELIN, Eric. **Platão e Aristóteles**. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

WRUBLEVSKI, Sérgio. **A Justiça na Antiguidade Grega: uma reflexão sobre Platão**. Teresópolis-RJ: Daimon Editora, 2010.

ZILLES, Urbano. **Teoria do conhecimento e teoria da ciência**. São Paulo: Paulus, 2005.