

NOME: APARECIDO GOMES LEAL

**TÍTULO: "CIDADE E INDIVÍDUO EM A REPÚBLICA: UM ESTUDO
SOBRE A PÓLIS DE SÓCRATES"**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Filosofia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas sob a orientação do
Prof. Dr. ALCIDES HÉCTOR RODRIGUEZ
BENOIT.

Este exemplar corresponde à redação
final da Dissertação defendida e
aprovada pela Comissão Julgadora
em 29/09/2004.

BANCA

Prof. Dr. (orientador): ALCIDES HÉCTOR RODRIGUEZ BENOIT.

Profa. Dra. (membro): MARIA CAROLINA ALVES DOS SANTOS.

Prof. Dr. (membro): PEDRO PAULO ABREU FUNARI.

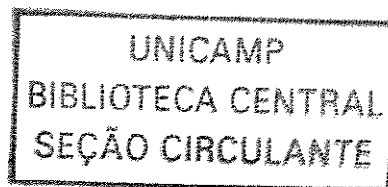
Prof. Dr. (membro)

Prof. Dr. (membro)

Prof. Dr. (suplente): GABRIELE CORNELLI.

Prof. Dr. (suplente)

SETEMBRO/2004



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS/IFCH

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

APARECIDO GOMES LEAL

**“CIDADE E INDIVÍDUO EM *A REPÚBLICA*: UM ESTUDO
SOBRE A *PÓLIS* DE SÓCRATES”**

ORIENTADOR:
Professor Dr. ALCIDES HÉCTOR BENOIT

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO
Campinas (SP)
2004

UNIDADE	BC
Nº CHAMADA	Unicamp 64736
V	EX
TOMBO BC	61925
PROC.	16-86-05
C	☐
D	☒
PREÇO	21.000
DATA	10-2-05
Nº CPD	

Bib. d: 340550

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

L473c **Leal, Aparecido Gomes**
Cidade e indivíduo em *A república* : um estudo sobre a pólis de Sócrates / Aparecido Gomes Leal. - Campinas, SP : [s.n.], 2004.

Orientador: Alcides Héctor Benoit.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Platão. 2. Sócrates. 3. Política - Filosofia. 4. Cidadania.
5. Justiça. 6. Conhecimento. 7. Ética antiga. I. Benoit, Alcides Héctor Rodriguez, 1951-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

AGRADECIMENTOS

Em especial, ao Prof. Dr. Alcides Héctor Benoit, pela orientação, sem a qual não seria possível a realização deste texto de dissertação.

À Banca da Qualificação, pelas valiosas informações, sugestões e indicações:

Profa. Dra. Maria Carolina Alves dos Santos;

Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari.

*"Pois, sendo a natureza toda congênere
e tendo a alma aprendido todas as coisas,
nada impede que, tendo <alguém> rememorado
uma só coisa – fato esse precisamente que os
homens chamam aprendizado –, essa pessoa
descubra todas as outras coisas, se for corajosa
e não se cansar de procurar."*

Mênnon, 81 d.

SUMÁRIO

ABSTRACT.....	09
RESUMO.....	11
INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO I	
A NOÇÃO DE <i>PÓLIS</i> NA ANTIGÜIDADE.....	31
CAPÍTULO II	
A <i>PÓLIS</i> DE PLATÃO.....	39
a) As denominações da <i>pólis</i> platônica: "ideal", "irreal", "utópica".....	44
b) A escravidão nas cidades antigas e na <i>pólis</i> platônica.....	54
c) Liberdade e felicidade: se existem para todos os cidadãos.....	63
d) A fundação da <i>pólis</i> em <i>lógos</i>	78
CAPÍTULO III	
A JUSTIÇA NA <i>PÓLIS</i> E NO INDIVÍDUO.....	85
a) Algumas considerações sobre a justiça.....	90
b) A justiça deve habitar e comandar a alma da <i>pólis</i> e dos cidadãos.....	93
CAPÍTULO IV	
A UNIDADE NA <i>PÓLIS</i>	109
a) A relação dos cidadãos com a <i>pólis</i> e entre si.....	119
b) O guardião e a comunidade de mulheres.....	122
c) O papel do filósofo e o rei-filósofo.....	135
CONCLUSÃO.....	147
BIBLIOGRAFIA.....	155

ABSTRACT

The study about the *Republic*, by Plato, focuses on the *pólis* and the relation citizens establish among themselves and with the city itself. The main aim of social life is well being, according to the most important virtue: justice. Socrates thus suggests that citizens must conform to rigid rules, all of them accepting them as appropriate for the common good. The city is thus grounded on *lógos* to be inhabited by the best men. The righteous struggles for the best place to live, benefiting all the citizens.

ABSTRATO

Este estudo/dissertação sobre a *República*, de Platão, privilegia a fundação da *pólis* e as relações que se estabelecem entre os seus cidadãos, assim como entre estes e a sua *pólis*. O objetivo final é o "bem-viver", pautado pela maior virtude: a justiça, para tanto, Sócrates estabelece normas e regras rígidas para os cidadãos, que devem ser obedecidas cegamente por todos, indistintamente, que aceitariam viver desta forma, em busca da vida justa e do bem-comum. Esta *pólis*, fundada em *lógos*, tem em vista que seja habitada pelo melhor dos homens: o homem justo, aquele que envidaria todos os esforços para que este seja o melhor lugar para se viver, para ele, assim como para todos os seus concidadãos.

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo trazer à discussão a relação entre indivíduo e cidade, a partir do diálogo *A República* de Platão, e outros temas afins, que permitem melhor discutir as relações, tais como, sua fundação em *lógos*, o tema do rei-filósofo, as virtudes requeridas dos cidadãos, a sua natureza (se é utópica, irreal), principalmente a relação entre indivíduo e cidade. Os temas privilegiados são concernentes à fundação da *pólis* em *lógos*, por Sócrates e seus interlocutores, especialmente os irmãos Glauco e Adimanto. O que Sócrates propõe na *República* é a construção com *lógos*, de uma cidade onde o princípio fundador está na relação *phýsis-érgon*, pois “cada um de nós não nasceu igual ao outro, mas com naturezas diferentes, cada um para a execução do seu *érgon*”. (*Rep.* II, 370 b). Esta cidade deve ser governada pela *sophia* e a *sophia* da cidade consiste no fato de ela possuir uma *epistéme* que a torna capaz de deliberar acerca do comportamento interno e externo de seus cidadãos, dependendo, assim, essencialmente do seu governante. A *pólis* de Sócrates, se bem que tivesse pontos de afinidade com a *pólis* helênica, divergia dela em muitos aspectos e, neste sentido, trataremos de verificar proximidades e dessemelhanças entre elas, nos detendo primeiramente sobre a noção de *pólis* na Antiguidade, pois, como convém salientar, o autor da *República* está atento ao que se passa à sua volta e tem consciência da crise que a Grécia e a *pólis* atravessavam. A *pólis* que vemos surgir na *República* é uma cidade justa, nota-se a grande preocupação do filósofo com o tema da justiça, tema este que perpassa todo este diálogo. Para

o filósofo, dentre as virtudes cardeais, a saber: sabedoria, coragem, temperança e justiça, a justiça é a maior delas e é ela que deve imperar na cidade que está a fundar. Ao tratar da cidade justa, o filósofo fala, entre outros assuntos, de educação, de literatura, da teoria das idéias, da recompensa das almas justas, no entanto, é a preocupação com a maior das virtudes; a justiça, que coloca o filósofo no encalço do cidadão justo, aquele indivíduo talhado para habitar esta cidade justa, que esta a fundar. Este nosso trabalho contempla a questão das virtudes e da justiça, além de uma série de aspectos que têm suscitado polêmicas quanto a esta cidade da *República*: seria ela “utópica”, “irreal”, “autoritária”? O filósofo idealizador do projeto desta cidade trata sim, com extremo rigor, das características que parecem fundamentais para que a cidade justa possa ser pensada como um *modelo* - para aquele que quer pautar sua vida pelas virtudes. Nos detemos também na relação estreita entre cidadão e cidade, afinal, o que Sócrates pretende é que a cidade, como um todo, possa ser feliz e, neste caso, isto somente seria possível se cidade e cidadãos forem justos igualmente. Para tanto, cada indivíduo envidaria todos os seus esforços para que a cidade pudesse ser o espaço onde a bem-aventurança gerenciasse a vida de todos, indistintamente. Em síntese, a *República* conjuga, harmoniosamente, alguns elementos da história e da teoria políticas da Grécia com a estrutura da filosofia de Sócrates.

INTRODUÇÃO

É através do relato detalhado de Platão, no diálogo *A República*, (ΠΟΛΙΤΕΙΑ), que vemos surgir a polêmica cidade “ideal”, construída em *lógos* por Sócrates. Neste diálogo, Sócrates, juntamente com seus contendores, principalmente os jovens irmãos Glauco e Adimanto¹, mostra-se preocupado com a decadência moral que assistia à sua volta.² Neste caso, a *República* também pode ser vista como obra de um pensador preocupado com o seu mundo, e é através da análise de sua época, que o filósofo quer pensar um “novo mundo”, imaginar uma cidade perfeita, que pudesse ser melhor que o mundo vivido. Sócrates, assim como Platão, é testemunha crítica de sua época, como atesta Châtelet.³ Sócrates é um *homem de seu tempo*, e, com certeza, estava atento àquilo que acontecia às cidades gregas e seus habitantes; o que o preocupava era a decadência dos costumes de sua época, contudo, ainda assim, apostava na possibilidade de o homem encontrar um meio de desenvolver mecanismos para

¹ Os protagonistas do diálogo são: Céfalos, um rico estrangeiro estabelecido em Atenas; o seu filho e herdeiro Polemarco; o amigo deste, o sofista Trasímaco; e os dois irmãos de Platão, Glauco e Adimanto.

² Cf. comentário de CAMBIANO, Giuseppe: “Na *República*, as cidades historicamente existentes, e sobretudo Atenas, eram mesmo apresentadas como corruptoras das naturezas dotadas de tendências filosóficas. Segundo Platão, uma verdadeira cidade deveria ocupar-se da filosofia, contrariamente ao que acontecia na realidade. (...) Efetivamente, para o Platão da *República*, a escola filosófica também era um lugar onde qualquer um se podia refugiar da má educação ministrada pela cidade e pelos sofistas, que só repetiam os valores dominantes na cidade e que, portanto, perpetuavam a sua doença.” In: *O homem grego*. Tornar-se homem. Lisboa: Editorial Presença, 1994, p. 96/97.

³ Cf. CHÂTELET, François: “Platão é, antes do mais, uma *testemunha*, a testemunha genial e crítica de um período que aconteceu desempenhar, na história seqüente, um papel capital – realmente ou imaginariamente. Viveu na época da decadência política da Cidade: a Grécia – partilhada em várias centenas de Estados rivais (...) Dividida, enfraquecida, ela é uma presa tentadora e fácil para os reis, tiranos ou chefes militares, bárbaros ou semi-bárbaros, da Ásia ou da Europa.” É esta ruptura no movimento até então ascendente da Grécia que tem o privilégio de fazer o filósofo inclinar o pensamento e fazer testemunho, a lançar um olhar retrospectivo e crítico sobre as grandezas e as fraquezas do passado e a descobrir as razões tanto de umas quanto de outras. In: *Platão*. Porto: Rés Editora Limitada, 1977, p. 33.

vencer as adversidades e manter-se na trilha que indica o melhor modo de viver a vida.⁴

Em *A República*, Sócrates está à procura da justiça e, para saber o que é um indivíduo justo, ele constitui racionalmente, portanto, filosoficamente, uma *cidade justa*, que será aquela cuja unidade se deve ao fato de que cada um cumpre a tarefa que lhe é própria, com a virtude conveniente, sem usurpar as funções dos outros. Esta é uma cidade onde os governantes governam e o povo produz, dando com sua obediência o testemunho da temperança, comum a todos os estamentos que compõem a cidade. O que o diálogo nos oferece é uma obra de filosofia que analisa o *que* é uma cidade justa, teoricamente, situando seu assunto no plano dos princípios. Na *República*, não há uma indiferença ao exame do que torna possível o que é desejável, como podemos constatar analisando a preocupação do filósofo com a possibilidade de realizar este modelo e o meio de fazê-lo.⁵

Para dirigir esta cidade é fundamental que seus governantes sejam filósofos, pois são os verdadeiros filósofos, aqueles que amam a verdade, que contemplam o Ser que dá luz a todas as coisas e que, depois de terem visto o *bem em si*, poderão utilizá-lo como paradigma para ordenar a cidade.⁶ Se uma cidade justa é aquela em que os encarregados dos negócios públicos agem de

⁴ Cf. FERGUSON, John: "A *República* é um livro de filosofia moral; nisso é enganador o seu título habitual, porquanto esperamos encontrar uma obra de filosofia política e ficamos desconcertados pela grande amplitude do seu tema, que inclui problemas de política, educação, estética, sexo, filosofia social, psicologia, ética, metafísica e religião. Isto compreende-se prontamente se nos dermos conta de que Homem, para os Gregos, significa Homem na Sociedade." In: *Plato: Republic Book X*. Editado por John Ferguson, Londres, Methuen, 1957, p. 29.

⁵ *República*, 471 c-473 b e 540 d.

⁶ *República*, 540 a-c.

olhos fixos no “modelo”, paradigma da justiça⁷, isto supõe a ciência do Bem, pela qual garante-se no absoluto a realidade contemplada.⁸ Kant, contudo, na sua *Crítica da Razão Pura*, refuta ser a *República* um “exemplo flagrante de uma perfeição sonhada, que precisamente só pode residir no cérebro de um pensador ocioso”. Claro, o mundo não é segundo as Idéias. Mas deveria ser. Neste sentido, Kant observa que é totalmente legítimo tomar as Idéias como “arquétipos” e se guiar por elas, pois “é totalmente justa a idéia que apresenta este *maximum* como um arquétipo para, em vista dele, a constituição legal dos homens se aproximar cada vez mais da maior perfeição possível.”⁹ Se a *República* estuda as condições de realização da cidade justa, não se ocupa, por outro lado, de sua “existência”. Mas, como diz Sócrates, “talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ele pautará o seu comportamento.”¹⁰

Não se pode esperar que o filósofo-governante possa jamais trazer à existência, de maneira perfeita, a cidade ideal. Trata-se, no máximo, como diz Sócrates, de “encontrar uma maneira de fundar uma cidade o mais aproximado que é possível da nossa descrição”.¹¹ O que temos na *República* é um lugar teórico constituído a partir da Atenas mítica; a *pólis* que Sócrates está a construir na *República* estaria mais próxima (uma vez tão ordenada e perfeita), da mítica

⁷ *República*, 484-506.

⁸ Vide comentário de LACROIX, Jean-Yves. *A utopia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996, p. 48/57.

⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, p. 309/311.

¹⁰ *República*, 592 b.

¹¹ *República*, 473 a.

Atlândida, civilização que teria desaparecido, vitimada por um cataclisma, como diz Benoit¹², do que das *póleis* existentes à época do filósofo. Porém, muitos críticos insistem que os subsídios para a fundação desta *pólis* nós podemos encontrar na mesma Grécia e em rincões distantes, visitados pelo filósofo.

Sócrates faz propostas muito radicais de “reformas”, tanto para a cidade, quanto para aqueles que viessem a habitá-la. No entanto, podemos dizer que a reforma tão desejada seria a do homem individual, pois o filósofo descreve um ambicioso projeto educacional para os cidadãos desta cidade.¹³ Platão elabora o modelo do filósofo educador, através da figura de Sócrates, contra os demais pretensos sábios e educadores e este processo culmina com a *República*, com o desenho do modelo perfeito do filósofo.¹⁴

Sobre a pedagogia da *República*, Jean-Jacques Rousseau disse nas primeiras páginas de sua obra *Emílio*, que a *República*, muito mais que um livro de política, é o melhor tratado de educação que jamais se havia escrito. Diferentemente, porém, da antigüidade clássica, quando a vida humana, em todos e quaisquer aspectos era incompreensível fora da comunidade política, hoje, política e educação não são totalmente coincidentes. Robledo salienta que a

¹² Cf. comentário de BENOIT, Alcides Hector: “Parece evidente aqui a recordação mítica da sociedade creto-micênica hierarquizada e centralizada em torno do palácio. Mas, de qualquer forma, esta identificação do projeto da *República* com um passado mítico-asiático, o passado creto-micênico, apenas reafirma o caráter a-histórico e utópico da *República* e, particularmente, dos seus projetos para reconstruir a *polis*. Por isso mesmo, não é irrelevante lembrar o catastrófico governo dos trinta tiranos, em 404-403, governo comandado por Critias, com a participação também de Cármides, parentes próximos de Platão. Provavelmente inspirados nas utopias da *República* Socrática e no suposto passado maravilhoso de Atenas contemporânea de Atlântida, Critias e Cármides exerceram uma tirania que quase condenou à morte o próprio Sócrates. Seja como for, o *Timeu* e o *Critias* são diálogos que procuram já uma teoria da gênese, mas esta aparece de forma mítica, de forma a-histórica”. In: *Boletim do CPA*. Notas sobre as temporalidades nos Diálogos de Platão. IFCH/UNICAMP. Nr. 8/9, julho de 1999/junho de 2000, p. 102-103.

¹³ STRAUSS, Leo. *Historia de la filosofía política*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 43/44.

¹⁴ TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus - Editora da UESC, 2003, p. 16.

República é, fundamentalmente, um discurso sobre a vida humana e por isto tem tanto de psicologia, quanto de educação e de política e se seu título destaca, sobretudo este aspecto, é porque a organização política é um marco em que se dão todas as expressões possíveis da vida humana. Neste diálogo, no que se refere à educação, encontramos tanto orientações gerais, quanto um plano educativo propriamente dito.

A concepção que o filósofo tem da educação pode ser clarificada quando nos deparamos com a *alegoria da caverna*¹⁵, quando o filósofo compara o processo educativo à passagem dos prisioneiros das trevas para a luz e, mais concretamente, ao gradual acomodamento da visão, primeiro às sombras e reflexos dos objetos, para depois se acomodar aos objetos mesmos e, finalmente, à luz mesma e sua fonte solar, neste caso, a educação seria como um adestramento ou fortalecimento do “olho da alma”, a fim de que este possa perceber *por si mesmo* os objetos que lhe são adequados. É a alma que imprime a orientação devida para se obter a formação integral, tanto do caráter, quanto da inteligência do indivíduo. O educando não se limita, contudo, a receber passivamente, conhecimentos pré-fabricados, ele tem que produzir por si mesmo o saber e a virtude, como um verdadeiro fruto vital, mediante os estímulos apropriados que em cada idade de sua vida hão de ir dispondo as técnicas educativas. A raiz desta concepção está na *maiêutica* socrática,¹⁶ que nos remete à teoria da reminiscência, que é tematizada segundo um tratamento dialogado, que é confessadamente uma aplicação da *maiêutica* socrática à composição

¹⁵ *República*, 518 c.

¹⁶ ROBLEDO, Antonio Gómez. *Platón – los seis grandes temas de su filosofía*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica; Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, p. 512/514.

escrita.¹⁷ É nos diálogos de Platão que vemos esta prática da *maiêutica* ser exercida por Sócrates, a maior parte do tempo.

No *Menão*, Sócrates, citando o poeta Píndaro, revela que a alma é imortal, ora completando uma vida, o que os homens chamam de morte, ora iniciando outra, o que se denomina nascimento. Como ela é imortal é muitas vezes nascida, então, viu todas as coisas neste mundo e no Hades, portanto, não há nada que não tenha aprendido. Neste caso, de tudo ela pode se lembrar, quer dizer, de tudo que já viu antes. Pela interrogação pode-se recuperar de si própria a ciência que estava adormecida.¹⁸

Na *República*, o conhecimento é a norma suprema, que o filósofo traz na alma, como paradigma, a pedra de toque do verdadeiro governante para a cidade virtuosa. O ideal de vida humana pessoal e cidadã só se atingirá por obra da sabedoria, portanto, o projeto educativo que encontramos na *República* é que deve traçar o caminho para a formação do homem equilibrado, maduro, sábio, feliz. Cidadão e cidade estão numa relação dialética de causa e efeito mútuos, um e outra se refletem e se geram. Por conseguinte, não há como pensar reforma social ou política, senão através de uma ação educativa pessoal. O homem está como mediador, a meio caminho entre os dois mundos: *mundo empírico*, mundo espaço-temporal, mundo do devir, que corresponde ao conhecimento sensível, e *mundo das idéias*, a mundo imaterial, mundo das essências ou formas eternas,

¹⁷ Cf. comentário de SOUZA, José Cavalcante de: "A maiêutica consiste, conforme esclarece o *Teeteto*, em assistir o interlocutor na parturização de suas idéias. E as idéias do interlocutor são a matéria viva dos diálogos, modelada por uma arte de assistência que preserva sua espontaneidade nativa, sua procedência original. Que procedência? No horizonte dessa questão, que fundamenta os diálogos, projeta-se a teoria para além de uma simples presença temática em tal ou qual estrutura." In: *Discurso. A reminiscência em Platão*. Revista semestral do Departamento de Filosofia da F.F.L.C.H. da USP. Ano 1 – n.º. 2. p. 51.

¹⁸ IDEM. *Ibidem*, p. 53.

que corresponde ao conhecimento inteligível. A alma do homem participa do mundo ideal, enquanto criada pelo demiurgo, aí preexistiu antes de unir-se ao corpo, que os deuses lhe teceram. Contudo, a alma, no contato com a matéria, degrada-se, esquece todo o conhecimento obtido na contemplação das idéias e recordá-las é que vai constituir o longo e difícil processo de aprendizagem.¹⁹

Quando Sócrates afirma “sei que nada sei”, não nega a existência da verdade, antes incita à procura dessa verdade. Sócrates, no processo de atingir a verdade serve-se da *ironia*, que é uma palavra que deriva do grego e quer dizer “interrogar dissimulando” e nessa arte Sócrates não tem concorrente à altura. Manifestando a mais absoluta ignorância e ingenuidade, finge sempre que quer aprender com o seu interlocutor, pedindo-lhe explicações constantes; por fim, coloca-o perante as suas próprias contradições. Para exercer a *maiêutica*, Sócrates necessita do diálogo ou de improvisar o seu discurso de acordo com os estímulos que o seu interlocutor lhe oferece.²⁰ Ele desconfia da escrita²¹, pois privilegia a memória. Para ele nenhum texto poderia ter a mesma eficácia, até porque se não sabe nada, o que poderia escrever?²²

¹⁹ Segue-se comentário de LARA, Tiago Adão. *A filosofia nas suas origens gregas*. Petrópolis: Editora Vozes, 1989, p.114/115.

²⁰ CRESCENSO, Luciano de. *História da filosofia grega – A partir de Sócrates*. Lisboa: Editorial Presença, Lda, 1988, p.38/39.

²¹ *Fedro*, 274-275.

²² Mas quem fala pressupõe um ouvinte. Quem escreve, o seu leitor. As palavras estão - já mesmo quando pensadas - a pressupor esse outro que elas querem atingir-envolver. Ao serem proferidas, quem o faz projeta-se na direção desse outro. O salto, no entanto, pode cair no vazio. Para que não o faça é preciso que as palavras sejam ouvidas ou lidas por alguém. Se ouvidas-lidas, ligam-se as pessoas, completando-se a projeção de quem as proferiu. O dizer e o ouvir, e também o escrever e o ler, são relações onde o ouvinte e o leitor são ativos: são propriamente agentes, não se restringindo à passividade. A presença das palavras é algo que depende assim das determinações de quem as ouve ou lê. O que dizem as palavras elas só o dizem enquanto também dizem quem é o seu ouvinte e o seu leitor.

Em nosso caso, a leitura do texto escrito há séculos estaria realizando-se agora, o sentido do que há séculos foi escrito estaria a realizar-se agora. Isto na medida em que o texto estaria presente nesse modo específico de presença das palavras escritas, modo no qual, o leitor, ainda que tão distanciado do autor, determina em parte o que elas estão a dizer. E, nessa sua maneira de apresentar-se, o que diz o texto, ele o diz na medida mesmo em que o leitor está também a dizer quem é. O que o texto original de Platão estaria agora a dizer seria, pois, aquilo e somente aquilo, que seu leitor vivificasse pela leitura, onde ele, leitor, estaria também, em parte ao menos, a dizer quem é. Na leitura do texto o leitor faz-se presente juntamente com o texto que leu. A presença do texto só é mesmo possível com a presença do leitor e este, se “depois” de ler, transcrever ou traduzir, fixará em seu trabalho parte de si mesmo. Quando temos em mãos o texto de Platão, o que temos é antes uma cultura a referenciar-se em Platão. Platão é um laço de união entre homens e épocas, é uma relação sempre a refazer-se ao fazer-se a escrita de sua obra.

Encontramos na *República* uma gama de assuntos variados, mas há um que perpassa todo o texto, que é o estudo da justiça. Já no livro I, propõe-se uma definição de uma virtude, que vai sendo substituída por outras, à medida que Sócrates, personagem central do diálogo, demonstra a sua insuficiência. Quando, mais tarde, é fundada a cidade, Sócrates se dispõe a procurar “onde poderia estar a justiça e onde a injustiça.”²³ A cidade, se perfeita, possuirá as quatro virtudes cardeais: *sabedoria* (*sophia*), *coragem* (*andréia*), *temperança* (*sophrosyne*) e *justiça* (*dikaiosyne*), seria a justiça a maior dentre elas e é esta virtude que o

²³ *República*, 472 d.

filósofo perseguirá o diálogo inteiro, buscando tanto as suas aplicações no mundo dos homens, quanto as relações que o cidadão justo estabelece com seus concidadãos e com sua cidade, também justa. Podemos dizer que o que preocupa o filósofo é o homem, o homem justo, assim como a cidade justa, na qual um cidadão justo possa viver, sem medo de ser condenado ao exílio ou à morte. Os personagens ali descritos falam sobre a justiça. Um dirá que ela é isto e outro que é aquilo. Apesar da diversidade de suas falas, é no que dizem que o texto encontrará uma primeira cidade: um modo de relacionamento entre todos. No que dizem, entendem eles, que os homens seriam sempre dotados de um certo caráter e pressupõe-se também que se relacionariam de um certo modo. Esse caráter dos homens, ou a sua natureza, e o modo em que se relacionariam, percebe o texto como um dado comum à diversidade do pensamento. Na diversidade de seus entendimentos encontrar-se-ia algo de comum a todos. É o que, de início, procuraremos aprender, ou seja, o que o texto diz do modo de pensar de cada um de seus personagens e também no que pretende que seu entendimento se faça comum por meio de uma mesma imagem do seja a cidade. Em nosso entender, pois, no texto, diferentes categorias sociais mostrar-se-iam no seu particular modo de entender as relações que constituiriam a comunidade política que seria a cidade.

A primeira cidade que se desenha na *República* seria um conjunto de relações mais ou menos necessárias para um certo número de indivíduos. Todos estariam entendendo ou se encontrariam em uma mesma matriz de relacionamento: a cidade em que viveriam. Nesta cidade da *República* o trabalho será a função a desempenhar no interior da cidade, que dará a medida para a vida

de todos os seus habitantes. Cada um deveria, então, ter sua vida medida pelo exercício de uma função específica. Tendo cada um a medida para sua própria vida, a cidade também teria a sua, como a soma do que se medisse para cada um. Este trabalho daria a medida da vida à cidade, cada um representaria a tarefa que lhe caberia, exercendo-a da melhor forma possível para que a cidade pudesse crescer em todos os sentidos.

Se na *República* estuda-se o que é a justiça e o que é ser justo, cabe frisar que a perfeição, no caso dos homens, seria a própria justiça e, portanto, fazer-lhes o mal seria torná-los injustos, como aparece claramente na provocação: “Mas a justiça não é a virtude dos homens?” (Ἀλλ’ ἡ δικαιοσύνη οὐκ ἀνθρωπεΐα ἀρετή).²⁴ A idéia de que a justiça seria a perfeição humana era corrente. Aristóteles afirma dizer-se proverbialmente que “na justiça estão compreendidas todas as virtudes”, no que cita Téognis. E é ainda Aristóteles quem diz que a justiça é a virtude completa no pleno sentido do termo, por ser o exercício atual da virtude completa. Ele justifica que ela é completa porque aquele que a possui pode exercer sua virtude não só sobre si mesmo, mas também sobre o próximo. O que Aristóteles está a comentar é que muitos são capazes de exercer a virtude quando tratam de assuntos privados, porém, não em suas relações com os outros homens. Seguindo seu comentário, “o pior dos homens é aquele que exerce a sua maldade tanto consigo mesmo como para com os seus amigos, e o melhor não é o que exerce a sua virtude para consigo mesmo, mas para com o outro.” Neste

²⁴ *República*, 335 c.

sentido, a justiça não é uma parte da virtude, mas a virtude inteira; nem é o seu contrário, a injustiça, uma parte do vício, mas o vício inteiro.”²⁵

Viver ao amparo da justiça e envidar todos os esforços, a vida inteira, para perseguí-la e assim pautar a sua vida, parece uma tarefa extremamente difícil para o homem, qualquer homem. Porém, Kant diz que não há nada de quimérico nessa proposição, pois, “com efeito, todo o juízo acerca do valor ou desvalor moral só é possível mediante esta idéia, por conseguinte, ela serve de fundamento, necessariamente, a qualquer aproximação à perfeição moral, por muito que nos mantenham afastados impedimentos da natureza humana, cujo grau nos é indeterminável.”²⁶

Esta cidade da *República* pode ser vista como uma contribuição do filósofo para um debate sobre o futuro da sociedade grega. A última obra de Platão: *As Leis*, também tem como alvo uma cidade, mas esta visa modificações para as cidades que então existiam na Grécia. Na cidade da *República*, Sócrates busca uma sociedade perfeita, onde um cidadão justo possa viver. A forma utilizada para “construir” esta cidade ideal seria como um “exercício de imaginação”, capaz de trazer para ele mesmo e para os seus interlocutores, a imagem de um espaço específico onde os indivíduos pudessem estar protegidos e, assim associados, satisfazer as suas necessidades particulares, tendo como objetivo primeiro o bem

²⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Coleção: Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1979, 1130a. Quanto à citação de Téognis: *Elegia*, verso 147.

²⁶ KANT, Immanuel. *Op. cit*, p.310.

viver. Para Sócrates, o fato de os homens necessitarem de muitas coisas e não serem auto-suficientes faz com que se juntem, originando, fundando a cidade.²⁷

Segundo a máxima de que “o homem não se basta a si mesmo”, ele, o homem, acompanhado juntamente de outros homens, cada qual exercendo uma específica função, um trabalho, fundam este espaço específico: a cidade, onde possam, todos eles, ter suas necessidades satisfeitas, desde as básicas às mais sofisticadas.²⁸ As diferenças particulares seriam sobrepujadas por um “bem maior” e coletivo, que abrangeria todos os assim chamados cidadãos, suas qualidades, potencialidades e individualidades; dividindo entre si o trabalho e as outras ocupações (funções), garantiriam a sobrevivência, individual e coletiva. O que é essencial para os homens poderem instituir uma sociedade política é unirem-se através dos laços da *philía*. Como diz Vernant: “para que exista cidade, é preciso que seus membros estejam unidos entre si pelos laços da *philía*, de uma amizade que os torna, entre si, semelhantes e iguais. No espaço que desenham os amigos, tudo é repartido entre iguais, tudo é comum, como no espaço público da cidadania.”²⁹

Segundo Aristóteles, a *pólis* era a comunidade de cidadãos, *Koinonía Politiké*, em que todos os homens se uniam visando algum bem.³⁰ A *pólis* deu condições de uma vida nova aos seus membros. Ela era uma criação “natural”

²⁷ VERNANT, Jean-Pierre: “Para o grego, a cidade não é uma entidade abstrata. A cidade são os cidadãos unidos por laços pessoais de amizade e que exercem suas atividades por essa *koinonía* (...) De um certo modo, aquilo a que chamamos de divisão do trabalho, aparece como fundamento da “politeia”. Se os homens se unem, é porque têm necessidade uns dos outros em virtude de uma complementaridade recíproca. A cidade constitui-se em oposição consciente ao ideal de uma auto-suficiência individual ou familiar.” In: *Trabalho e Escravidão na Grécia Antiga*. Trabalho e natureza na Grécia antiga. Campinas: Papirus, 1989, p. 22/23.

²⁸ *República*, 369 b.

²⁹ VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito & Política*. São Paulo: EDUSP, 2001, p. 27.

³⁰ ARISTÓTELES. *Política*. I. 1252 a. 1-10.

(*phýsis*), porque o homem era por “natureza” um ser social. Na ordem da *phýsis*, a *pólis* tinha preferência sobre a família, *oikía*, e sobre cada uma das partes, pois o todo devia necessariamente ter precedência sobre as partes.³¹ Koyré salienta que a cidade, porém, não é apenas uma reunião de indivíduos, mas sim, uma unidade real, um organismo *espirtual* e, por isso, estabelece-se entre a sua constituição, a sua estrutura, e a do homem. Há uma dependência mútua, é, portanto, impossível estudar o homem, sem estudar, ao mesmo tempo a cidade de que ele faz parte.³²

A história antiga e a trajetória percorrida pelos primeiros filósofos, na busca pela compreensão de seu mundo, de tudo que nele há, inclusive eles mesmos, ainda nos auxilia quando queremos repensar o “papel do homem”, neste sentido, a interpretação por Platão, da máxima “conhece-te a ti mesmo”, trouxe um sentido inteiramente novo, foi um ponto de viragem na cultura e no pensamento gregos e, para obedecer à exigência do deus de Delfos, para se desempenhar do dever de auto-exame e auto-conhecimento, Sócrates aborda o homem individual. Porém, os fenômenos que encontramos na nossa experiência individual são tão vários, complicados e contraditórios que dificilmente os podemos desenredar, diz Cassirer, para ele, deve-se estudar o homem, não na sua vida individual, mas na sua vida política e social. Então, a filosofia não nos pode dar uma teoria satisfatória do homem antes de desenvolver uma teoria do Estado. No entanto, a vida política não é a única forma de uma existência humana em comum, posto

³¹ Cf. comentário de THEML, Neyde: “Por outro lado a *pólis* era o Estado de direito, *dike*. Através da *dike* e de sua aplicação ficava assegurada a boa ordem (*eunomia*) na *Koinonía Politiké*, por ser o direito o meio de determinar a justiça (*dikaíosyne*), e o bem (*agathón*).” *Público e privado na Grécia do VIIIº ao IVº séc. a.C.: O Modelo Ateniense*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1988, 32/33.

³² Cf. comentário de KOYRÉ, Alexandre: “Se ousássemos fazer neologismos em grego antigo, poderíamos dizer que a cidade é um *macranthropos* e o homem uma *micro-politéia*.” *Introdução à leitura de Platão*. Lisboa: Editorial Presença, Lda, 1984, p. 88.

que, muito antes de o homem ter descoberto esta forma de organização social, fizera outras tentativas para organizar os seus sentimentos, desejos e pensamentos, o que podemos verificar na linguagem, no mito, na religião e na arte. Cassirer acredita que o Estado, por mais importante que seja, não é tudo, ele não pode exprimir ou absorver todas as atividades do homem, mesmo reconhecendo que estas atividades estejam estreitamente ligadas ao desenvolvimento do Estado e dependem, em muitos aspectos, das formas de vida política, contudo, elas possuem uma existência histórica separada e têm um alcance e valores próprios.³³

Sócrates, ele mesmo, é exemplo vivo da relação nem sempre justa entre cidade e cidadão, ele é vitimado em sua própria cidade, por acusações de impiedade e de corrupção dos jovens que sempre o acompanhavam³⁴, justamente ele que vivia a dizer de sua “missão” junto aos seus concidadãos, provocando-os a re-pensarem as questões de ordem moral, embasadas na ética e na política, além de refletirem sobre eles mesmos, acompanhando a famosa exortação: “*conhece-te a ti mesmo*”. Na *Apologia* Sócrates diz que, incansavelmente, como um inseto, nunca pararia de despertar, de aconselhar, de repreender os seus próximos.³⁵

³³ CASSIRER, Ernest. *Ensaio sobre o homem*. Lisboa: Guimarães Editores, 1995, p. 64/65.

³⁴ Cf. Comentário de CAMBIANO, Giuseppe: “Na *Apologia*, a atividade de Sócrates é uma espécie de *paidéia* permanente para todas as idades e para todos os cidadãos, destinada a um melhoramento contínuo dos seus espíritos. Os acusadores de Sócrates, Meleto na *Apologia* e Ânito no *Ménon*, consideravam que os verdadeiros educadores dos jovens eram os cidadãos atenienses que tinham assento na assembléia, no conselho, nos tribunais. Por outro lado, no *Protágoras*, o sofista elogiava o aparelho educativo ateniense. A uma Atenas, escola de democracia e de justiça, Platão opunha a tese radical segundo a qual os próprios cidadãos atenienses, que estavam longe de ser educadores, deviam ser educados.” In: *O homem Grego*. Tornar-se homem. Direção de Jean Pierre Vernant. Lisboa: Editorial Presença, 1994. p. 96.

³⁵ *Apologia*, 30 e-31 a.

Para Robledo, os problemas que encontramos na *República* são os problemas mais prementes dos homens e da sociedade; do homem que não tem só história, mas uma natureza, uma estrutura ontológica. É bem possível que Platão, em outras culturas, não seja senão um documento histórico, mas não certamente dentro da cultura a que pertencemos, e em torno da qual nos expressamos em *idéias*, interpretando o mundo em função das essências e dos valores, em uma atitude especulativa, assim como das leis utilizadas na atitude prática.³⁶

A cidade platônica, ao longo do tempo, sempre motivou críticas apaixonadas, principalmente no que concerne à problemática efetivação da mesma no mundo dos homens. Aristóteles, por exemplo, tece comentários sobre esta cidade na sua *Política*, ao tratar das repúblicas ideais. Cremos que a relevância do estudo da *República* de Platão é de largo alcance, sendo ela uma obra de cunho “doutrinário” (como muitos designam), acerca das teses mais queridas a Sócrates. É uma obra de fácil aceitação e leitura até mesmo entre os não iniciados na filosofia, porém, enquanto totalidade, agrada menos a uma leitura literária que outros diálogos, tanto assim que se torna fácil cair numa apreciação de Platão, como o filósofo arquetípico de ideais ultramundanos; na política, portanto, um utópico, em ética, um propagandista de uma espécie de “justiça” que nada tem a ver com a sua forma vulgar. Neste sentido, a obra por nós escolhida para este trabalho trata-se, senão da mais conhecida obra de Platão, ao menos a que todos se referem, costumeiramente, quando querem tratar da possibilidade de se construir um mundo melhor para se viver.

³⁶ Cf. ROBLEDO, Antonio Gómez. *Op. cit.*, p. 9/10.

O adágio antigo que diz que o “o belo é difícil” (*kalepá ta kalá estín*)³⁷, também se aplica à filosofia³⁸, mas, acompanhados de Sócrates, este trabalho fica, sem sombra de dúvida, muito mais fácil. Parece mesmo que os diálogos de Platão, dado o caráter didático e ilustrativo que eles carregam, como se fossem uma pintura que passasse frente aos nossos olhos, mostram costumeiramente o seu mestre Sócrates, ladeado de amigos, ouvintes e contendores. Posto isto, Platão, ao expor maravilhosamente em seus diálogos as conversas de seu mestre Sócrates, pode ser visto por alguns como filósofo e artista.³⁹ Nós, não raro, nos sentimos partícipes e, quando não, defensores desta ou aquela idéia que eles estão a discutir, como se estivéssemos todos juntos, agora, inclusive quando ele está a fundar a sua cidade, buscando os elementos que possam dela participar. Aubenque vem ao encontro destas nossas afirmações, comentando que algumas doutrinas filosóficas não envelhecem, assim como a de Platão. Ele afirma que o fato de uma doutrina ser historicamente recuada no tempo não implica que ela deixe de ser atual.

“Existem doutrinas filosóficas que, embora reivindicuem o privilégio da novidade, envelhecem antes mesmo de surgirem: são justificações *a posteriori*, celebrações *post festum* ou, ao contrário, projeções inversas de alguma insatisfação localizada num passado mítico ou num futuro

³⁷ “O belo é difícil”, trata-se de expressão proverbial, do agrado de Sócrates-Platão, vide *República* 435c, 497d, *Crátilo*, 384a, e cf. *Protágoras* 339b, onde se inicia uma especiosa discussão sobre o sentido de “difícil”, relativamente ao bem e à virtude, a partir de um passo de Simônides: “tornar-se verdadeiramente um homem de bem é difícil” *Hípias Maior*. Cf. comentário da tradutora, Maria Tereza Schiappa Azevedo. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1985, nota nr.94, p. 132.

³⁸ Cf. *Hípias Maior*: Quanto ao belo não é admissível que não seja bom ou que o bom não seja belo (297c), e que tudo é belo na medida em que for proveitoso (296c).

³⁹ SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Introdução aos diálogos de Platão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 41.

ilusório. Mas existem outras – ousamos dizer, as grandes – que, embora a apologia e o ressentimento não estejam inteiramente ausentes de suas motivações, transcendem os momentos históricos e seu advento. Tais filosofias não são somente produtos da história, mas também criadoras de filosofia. A filosofia de Platão pertence sem dúvida, a essa espécie. Que ela seja criadora de história não significa somente que tenha exercido, como se afirma, grande influência na história das idéias, mas que tenha cunhado novas maneiras de pensar – não somente filosóficas, mas igualmente científicas – e novos modos de ação moral, política e técnica que, ainda hoje, queiramos ou não, continuam a nos governar.”⁴⁰

Sempre o mesmo acerca do mesmo, teria sido, segundo Platão, o que Sócrates respondeu, um dia, a quem lhe perguntou de que falava ele, tanto e tantas vezes, com seus mais assíduos interlocutores. Na verdade, Sócrates expressou, por genial antecipação, o que se dá na grande maioria dos casos, não só quanto ao acontecido antes dele (pelo que não seria antecipação), mas também quanto ao que viria a acontecer depois. Sempre houve, há e haverá quem pense “*sempre o mesmo acerca do mesmo*”, desde que realmente tenha passado por algum dos angustiosos momentos em que, *por si*, repensou o já pensado, ou pensou ou julgou pensar o que no pensado ainda não fora pensado, conforme comenta Eudoro de Sousa.⁴¹ Neste caso, todos nós podemos nos colocar nesta situação e pensar que o já pensado pode nos fazer, ao menos, mais capazes de encararmos o futuro e quiçá, como Sócrates, acreditar na possibilidade de que a justiça (a maior virtude), venha, afinal, governar a alma dos homens e, a partir daí,

⁴⁰ AUBENQUE, Pierre. (Prefácio). In: *Platão, a República: livro VII*. Apresentação e comentários de Bernard Pietre. Brasília: Universidade de Brasília; São Paulo: Ática, 1989, p. 2.

⁴¹ SOUSA, Eudoro de. *Sempre o mesmo acerca do mesmo*. Brasília: Universidade de Brasília, 1978, p. 5.

a alma das cidades. O projeto para um “estatuto do bom cidadão” que encontramos na *República* pode muito bem, assim esperamos, nos auxiliar a repensarmos o nosso papel na sociedade, uma vez que estamos sempre às voltas com questionamentos muito próximos com os ali apresentados.

Por último, salientamos que o projeto que vemos traçado na *República* difere do projeto que o filósofo lançou nas *Leis*, bem posterior àquele outro. As *Leis* retratam com muitos detalhes minuciosos um projeto para a efetivação, um projeto que seria exeqüível, neste caso o filósofo lança seus olhos sobre praticamente tudo que seja necessário para que esta cidade venha de fato existir. Segundo Benoit, As *Leis* se propõe como um “projeto de transição”, do presente existente para uma sociedade futura possível e esta sociedade irá se aperfeiçoando para a forma melhor.⁴²

⁴² Cf. BENOIT, Alcides Hector: “Chegamos assim, nas *Leis*, à identificação de “gênese histórica”, “os fatos ocorridos”, (...) O devir ocorrido, inserido no sensível, possui agora participação em *alêtheia*. Ao contrário, na *República*, a verdade era encontrada somente no estável, naquilo que permanecia separado ou abstraído do movimento e devir sensíveis. O novo projeto político que surge assim nas *Leis*, embasado numa teoria da gênese realmente histórica, desta forma, precisamente, é um projeto que procura também ser viável *historicamente*, isto é, que procura ser realizável. Assim, enquanto, na *República*, Sócrates dizia ser indiferente se a cidade se realizaria historicamente ou apenas na alma do sábio, agora, nas *Leis*, trata-se de um projeto de real *práxis* histórica. É uma tentativa de reconstruir a própria *pólis* existente, a partir das suas contradições internas efetivamente existentes. Não se trata mais de um salto mortal para um passado mítico como a *República* ou a Atenas da época de Atlântida narrada no *Timeu* e no *Critias*.” *Op. cit.*, p. 104-105.

CAPÍTULO I

A NOÇÃO DE *PÓLIS* NA ANTIGÜIDADE.

Precisamos não fazer das cidades antigas, diz Coulanges, a mesma idéia que nos dão essas outras que nós vemos crescer nos nossos dias. Constituem-se algumas casas, nasce a aldeia; imperceptivelmente o número de casas aumenta, temos a urbe; a urbe, segundo ele, não se formava no decorrer do tempo pelo lento desenvolvimento do número de homens e das construções, ela fundava-se de uma só vez, inteiramente, em um só dia. Quando as famílias, as tribos convencionaram unir-se e terem o mesmo culto comum, era fundada a urbe, para representar o santuário desse culto.⁴³ Aliás, para os gregos, a localização da urbe deveria ser escolhida e revelada pela divindade. Este seria o espaço que os deuses iriam habitar e o povo nunca poderia abandonar este sítio onde os seus deuses haviam se fixado. O abandono deste espaço seria o mesmo que abandonar os seus deuses, desrespeitando aqueles que lhes serviram e protegeram. Portanto, todas as urbes se construíram para serem eternas. O homem que realizava o ato fundador, ali assentava o seu lar, onde sempre deveria brilhar o fogo sagrado. Tornava-se, este homem, um homem sagrado e todos respeitavam-no e viam neste seu fundador um antepassado comum para todas as gerações que se sucedessem, como sendo o pai da cidade.⁴⁴

Ainda, segundo Coulanges, a pátria era tudo para os antigos, davam suas vidas por ela, o amor à pátria seria a piedade dos antigos. A posse da pátria devia

⁴³ Cf. COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1987, p. 138 – 139.

⁴⁴ IDEM, *ibidem*, p. 143 – 147.

ser mesmo muito preciosa porque os antigos não imaginavam castigo maior que privar um homem dela. Um exemplo bastante conhecido por todos, podemos acompanhar de perto quando conhecemos a famosa tragédia de *Édipo*, quando ele mesmo se auto-pune, exilando-se de sua cidade.

Para os gregos da época clássica qual era, afinal, a significação de cidade, *pólis* ou “comunidade de cidadãos”? Segundo Glotz, a cidade é a característica mais notável da Grécia antiga, a razão profunda de todas as suas grandezas assim como de todas as suas fraquezas, uma vez que estava repartida em uma infinidade de cidades que correspondiam a um número de Estados.⁴⁵

É fundamental ressaltar as diferenças históricas que nos separam dos gregos quanto à compreensão da relação entre o indivíduo e o que modernamente chamamos de “Estado”. Lembremos da descrição que Castoriadis faz da comunidade de cidadãos na *pólis*:

“A comunidade cidadãos – o *demos* – proclama que é absolutamente soberana (*autônomos, autodikos, autolélés*, autolegislativa, autojudiciária, autogovernante, nos termos de Tucídides). Também afirma a igualdade

⁴⁵ Segundo GLOTZ, Gustave: Não se podia imaginar outro agrupamento para os homens verdadeiramente dignos desse nome. O próprio Aristóteles chega a tomar o efeito pela causa e a definir – não o heleno, mas o homem – como “um animal político”. Na verdade, as condições geográficas da Grécia contribuíram fortemente para dar-lhe a sua feição histórica. Recortada pelo contínuo embate entre o mar e a montanha, a Grécia apresenta em cada palmo do seu território estreitas depressões cercadas de montanhas cujo acesso só é possível pelo litoral. Formam-se assim inúmeros cantões, cada um dos quais é o receptáculo natural de uma pequena sociedade. A fragmentação física determina, ou pelo menos facilita, a fragmentação política. Para cada compartimento existe uma nacionalidade distinta. Imaginem-se, num vale fechado, pastagens banhadas por riachos, bosques sobre as colinas, pradarias, vinhedos e olivais que dêem para alimentar algumas dezenas de milhares de habitantes, raramente mais de cem mil, e, mais adiante, um outeiro que pode servir de refúgio em caso de ataque e um porto para o contato com o exterior, e ter-se-á uma idéia do que é para um grego um Estado autônomo e soberano. Mas nem por isso pode dizer que a criação da cidade se tenha devido unicamente a uma fatalidade inevitável, a todo-poderosa influência da terra sobre o homem. Prova-o não ter Aristóteles sequer pensado nessa causa quando fez do homem um ser “político”. In: *A cidade grega*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S. A. 1988, p. 1-2.

política (repartição igualitária e do poder) de todos os homens livres. (...)A *pólis* grega não é um "Estado" no sentido moderno. O próprio termo "Estado" não existe na Grécia antiga (caracteristicamente, os gregos modernos tiveram que inventar uma palavra, e eles utilizaram o antigo *kratos*, que significa pura força). *Politeia* (por exemplo, no título do livro de Platão)" "(...)Significa tanto a instituição/constituição política, quanto o modo como as pessoas se ocupam dos negócios comuns. (...)A idéia de um "Estado", como uma instituição distinta e separada do corpo dos cidadãos, teria sido ininteligível para um grego."⁴⁶

Para Castoriadis, a comunidade política existe num nível que não é idêntico à realidade concreta, "empírica", de milhares de pessoas reunidas num determinado lugar e num determinado dia, então, a comunidade política dos atenienses, *pólis*, tem uma existência própria; onde, por exemplo, os tratados são honrados, independentemente de sua idade, aceita-se a responsabilidade por atos passados etc. Contudo, a distinção não é entre um "Estado" e uma "população": é entre o contínuo corpo coletivo dos perenes e impessoais atenienses, e aqueles que vivem e respiram.⁴⁷

Continuando com nossa investigação, agora sobre a etimologia da palavra *pólis*, encontramos em Benveniste a definição: "Em grego, *pólis* mostra ainda em data histórica o sentido de "fortaleza, cidadela", como nota Tucídides: "a *akrópolis* (cidadela) ainda é chamada até agora de *pólis* pelos atenienses" (II, 15). Tal era o sentido pré-histórico da palavra segundo seus correspondentes véd. pur "cidadela"

⁴⁶ Cf. comentário de CASTORIADIS, Cornelius. "A *pólis* grega e a criação da democracia". *Filosofia Política* 3. Porto Alegre: UFRGS; Campinas: UNICAMP, 1986, p. 70, 73 e 74.

⁴⁷ IDEM, *ibidem*, p. 74.

e lit. *pilis*: “burgo, castelo forte”. Trata-se, pois, de um velho termo indo-europeu, que adquiriu em grego – e somente em grego – o sentido de “cidade enquanto conjunto de cidadãos” e depois “Estado”.⁴⁸ Mas, surge a questão: quem regularia as normas e verificaria a sua aplicabilidade? Seria apenas um cidadão, um único homem ou um grupo deles? Dentre os iguais, que aplicariam as normas e fariam o controle destas sobre os cidadãos, seriam eles também iguais entre si? Novamente recorremos à descrição de Castoriadis:

“Para os gregos, este “*quem*” é: o corpo dos cidadãos livres, adultos e masculinos (significando em princípio, nascidos de cidadãos, apesar da naturalização ser conhecida e praticada). Obviamente, a exclusão das mulheres, estrangeiros e escravos da cidadania é uma limitação que nós não aceitamos. Esta limitação nunca foi, na prática, levantada na Grécia antiga.

Igualdade dos cidadãos é obviamente igualdade em respeito à lei (*isonomia*), porém essencialmente muito mais do que isso. Não é a concessão de “direitos” passivos de igualdade – mas *participação* ativa e geral nos negócios públicos. Esta participação não é deixada ao acaso, mas ativamente promovida, tanto através de regras formais, quanto por intermédio de um *ethos* geral da *pólis*. De acordo com a lei ateniense, um cidadão que não tomasse partido enquanto a cidade estivesse em luta civil tomava-se *átimos* – privado de direitos políticos.”⁴⁹

⁴⁸ BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-européias*. Vol. 3. Campinas: Editora Unicamp, 1995, p. 361.

⁴⁹ CASTORIADIS, Cornelius. *Op. cit.*, p. 70 e 71. Vale ressaltar quanto à lei ateniense, que Castoriadis segue o que diz Aristóteles na *Constituição dos atenienses*, VIII, 5.

A partir desta exposição de Castoriadis, parece próprio nos voltarmos para os indivíduos, no contexto da *República*. Eles devem ser considerados no interior dessa especificidade histórica da *pólis* grega. Se os indivíduos necessitam de muitas coisas particulares, como já foi dito anteriormente, necessitam também das relações que estabelecem na conformação de sua cidadania, na divisão dos afazeres, cada qual segundo sua natureza e aptidão, porém, o que todos têm em comum é a *phília* em torno da cidade. Quanto à *pólis* socrática, nela todos são importantes quando se trata do bem da cidade, ou melhor, da preservação do Bem Maior, do Bem desta cidade ideal, que propicia o bem viver para todos os cidadãos. Esta cidade então, deve ser preservada, defendida de qualquer ataque físico ou moral, por isso mesmo é a defesa da cidade um dos alvos preferidos para onde a atenção de Sócrates se volta com. É, porém, a partir da perspectiva histórica acima exposta que melhor se compreende todo o regime de vida proposto para os guardiões. Afinal, se os guardiões tiverem bens, a eles também não se haveria de vigiar?

A questão da liberdade no mundo antigo nos propicia trazer à discussão o regime proposto na *República*, considerado por muitos como sendo um regime totalitário⁵⁰ nos permite confrontar estes dois mundos. Se nos libertarmos dos

⁵⁰ Cf. comentário de FREIRE, António: No *Crítion*, anterior à *República* e ainda considerado diálogo socrático (segundo a classificação de Lutoslawski, são eles: *Apologia*, *Eutífron*, *Crítion*, *Cármides*, *Laques*, *Protágoras*, *Ménon*, *Eutídemo* e *Górgias*), o cidadão é tido como pertença do Estado e escravo das leis: “A pátria – escreve Platão – é mais digna de honra, mais sagrada e tida em mais alto apreço pelos deuses e pelos homens sensatos, do que o pai e a mãe e todos os antepassados” (*Crítion*, 50 e.) Ainda no *Crítion* lê-se: “O dever do cidadão é executar em toda a parte o que ordenar o Estado e a pátria. (51 b – c) Idênticas informações se repetem na *República*, (377 a, 391 e, 595 a, 608 b.) Nas *Leis*, a soberania do Estado sobre o indivíduo reafirma-se em termos análogos: “Eu sou o Legislador, determino que nem vós, nem vossas fortunas vos pertencem a vós mesmos, mas a toda a vossa raça passada e futura; e sobretudo ficai sabendo, que tanto vós como vossas fortunas e toda a vossa família pertencem, acima de tudo, ao Estado.” In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. A *Pólis* ideal segundo Platão. Tomo XXIV, Braga: Faculdade de Filosofia, 1968, p. 393.

padrões do individualismo moderno e pensarmos tudo isso a partir da cidade grega, compreenderemos um pouco a absoluta soberania da cidade sobre os cidadãos, como é recomendada na *República*. Nessa direção escreve Flacelière:

“A cidade antiga é um fim em si mesmo, um absoluto que não deixa a nenhum dos seus membros grande liberdade e que absorve as atividades de todos. Neste sentido é totalitária. Para Esparta é mais evidente. Para Atenas, os aspectos liberais do caráter ateniense podem dissimular esta realidade profunda, que apesar de tudo existe. A liberdade de pensamento e de expressão, nomeadamente no que diz respeito aos deuses, é nula: os processos de impiedade e a morte de Sócrates são provas disso, e foi precisamente a democracia em 403, após o regime oligárquico dos Trinta, que fez beber a cicuta a Sócrates.”⁵¹

Para Sócrates, a noção de liberdade mostra sua face muito mais pelo que não é. Na *República*, livro IX⁵², ele fala da escravidão do homem tirânico, uma escravidão que emerge dos seus desejos limitados, vistos em sua desmedida. Uma cidade governada por um tirano será a mais desgraçada das cidades, pois há a identificação da alma da cidade com a alma do governante. Para o filósofo, a não-liberdade está indicada na total escravidão aos desejos. A liberdade se expressa no bom uso do *lógos*, no afastamento daquilo que ameaça a reflexão, que harmoniza o homem, o cosmos e o político. Sabedoria e virtude são

⁵¹ FLACELIÈRE, Robert. *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*, citado por António Freire, *A Pólis ideal segundo Platão*, *Revista Portuguesa de Filosofia*. Tomo XXIV, Faculdade de Filosofia de Braga, Portugal, 1968, p. 392.

⁵² *República*, 572-578.

inseparáveis da *eleuthería*. No caso do tirano, que se afasta de todos, escravizando-se aos seus próprios desejos, acaba destruindo-se na solidão do poder. Sócrates trata da liberdade, porém, na sua *pólis*, acomodada à *phýsis* de cada um, o que nos levaria à liberdade que pertenceria à alma do homem.

Cabe aqui salientar que o verbo *politeýesthai*, que significava “tomar parte nos negócios públicos”, também significava simplesmente “viver”. A nossa palavra *política* vem de *pólis*. No fundo, a *pólis* é uma idéia supratemporal, que não depende nem mesmo de um ponto geográfico. Pois a cidade grega é “transportável” e sua idéia de pátria não se identifica com o amor a um pedaço de terra, ao “torrão” romântico,” (ainda que se saiba que nem todos àquela época viviam em *póleis*).

Para elucidar melhor este ponto, também ficamos com a descrição minuciosa de Aristóteles, na sua *Política*:

“A comunidade constituída a partir de vários povoados é a cidade definitiva, após atingir o ponto de uma auto-suficiência praticamente completa; assim, ao mesmo tempo que já tem condições para assegurar a vida de seus membros, ela passa a existir também para lhes proporcionar uma vida melhor. Toda cidade, portanto, existe naturalmente, da mesma forma que as primeiras comunidades; aquela é o estágio final destas, pois a natureza de uma coisa é o seu estágio final, porquanto o que cada coisa é quando o seu crescimento se completa nós chamamos de natureza de cada coisa, quer falemos de um homem, de um cavalo ou de uma família. Mais ainda: o objetivo para o qual cada

coisa foi criada – sua finalidade – é o que há de melhor para ela, e a auto-suficiência é uma finalidade e o que há de melhor.”⁵³

Para Aristóteles, a cidade é uma criação natural e o homem é por natureza um animal social, gregário. Existem dois instintos primordiais que levam os seres humanos a associarem-se mutuamente: o instinto de reprodução, que une homem e mulher e o instinto de auto-preservação que une o senhor e o escravo – o espírito econômico e o corpo vigoroso em termos de uma ajuda mútua. Esta sociedade, ainda que mínima (três pessoas), seria a família, que representaria a associação para a satisfação de das necessidades cotidianas. Num momento seguinte, temos a aldeia, que é a união de várias famílias, que representa a associação para o fornecimento de algo mais, além das necessidades cotidianas, que até então, a família cumpria. O outro estágio seria a união de aldeias, agora sim, uma comunidade completa, extensa o suficiente para poder propiciar a auto-suficiência, ela é formada para propiciar a “boa vida”, que inclui a atividade moral e intelectual.⁵⁴

⁵³ ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985, p. 15.

⁵⁴ Cf. comentário de ROSS, David, que analisa a *Política, I*, de Aristóteles. *Aristóteles*, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987, p. 244.

CAPÍTULO II

A PÓLIS DE PLATÃO.

Falar da *pólis* platônica é falar daquilo que seu mestre Sócrates se impôs como um desafio e um projeto, ambicioso é claro, porém, ele esperava encontrar, através deste “exercício de imaginar”, um “ideal” adequado ao homem. O *lógos*⁵⁵ é fundante desta *pólis* de Sócrates, que encontramos na *República* de Platão. Ela, a *pólis*, deveria ser a causa dos maiores bens para os homens, pois, como aparece no *Crítion*, “O mal só gera o mal.” O homem justo não poderia estar ligado à origem de nenhum mal, uma vez que isto o tornaria injusto.⁵⁶

Sócrates funda sua cidade tendo em vista o maior bem. Nesta cidade tudo converge para este Bem, para o Uno. Até mesmo o governo desta cidade é uma alegoria do Uno: o rei-filósofo. Para definir de pronto esta cidade, podemos verificar a descrição que Jean Brun faz dela, partindo do princípio de que a cidade nasce da obrigação em que se encontram os homens de prover as suas necessidades vitais, esta necessidade os leva à divisão do trabalho para

⁵⁵ Cf. comentário de SOUZA, José Cavalcante de.: “A mesma palavra *lógos* significa discurso e conversa, e também razão.” Ele faz menção ao discurso de Sócrates aos atenienses, quando de seu julgamento por impiedade e corrupção de jovens, seria esta a sua fala maior, conversada com a própria cidade, e a que não falta o seu desfecho característico, a aporia do interlocutor, expressa na votação que o condenou. É este um *logos* que se defende, isto é a razão discursiva, impessoalizada na mínima condição subjetiva de um réu, que por definição está circunscrito à fala que o acusa. No caso específico da *República*, Cavalcante comenta que: “Se então (uma) cidade realizando-se contemplássemos em conversa, também a justiça nela veríamos realizando-se, assim como a injustiça”. Note-se o verbo contemplar tem a conotação técnica de teoria; o “em conversa” é acomodado para “em pensamento”, e até para “em imaginação” (na tradução de E. Chmbry, *La République*, Les Belles - Lettres); o inevitável “em” não traduz a função instrumental da conversa (*lógos*), pela qual é o contemplar teórico, cujo objeto – a cidade realizando-se – depende também da instrumentalidade da conversa. Uma recente tradução americana (*The Republic of Plato*, Allan Bloom, New York) torna exclusiva essa dependência – “se observássemos uma cidade realizando-se em conversa” – o que por sua vez desliga a teoria da instrumentalidade coloquial.” A cidade platônica. In: *Platão*, Caderno especial: Jornal Folha de S.Paulo, de 04/03/1988, p. 8-9.

⁵⁶ *Crítion*, 335 b e 336 a.

conseguir uma produção mais abundante e fácil, como está no Livro II da *República*.⁵⁷

“(...)Deste modo, a cidade, logo a partir da sua origem, é um ajuntamento de seres desiguais e dessemelhantes nas suas capacidades, nas suas aptidões e nas suas funções. À medida que a cidade cresce, as funções tomam-se mais numerosas e mais complicadas, pois as necessidades multiplicam-se. Mas à medida que a cidade cresce vai ter de se alargar aos territórios dos vizinhos ou então terá de ser capaz de proteger o seu. É por isso que os artesãos e mercadores que asseguram a alimentação, a habitação e a roupa, já não são suficientes, a cidade vai também precisar de soldados. Finalmente a cidade irá precisar de guardiães capazes de a dirigir. Essas três classes: a raça de bronze e ferro dos artesãos, a raça de prata dos soldados e a raça de ouro dos arcontes representam as três funções fundamentais de qualquer cidade: produção, defesa, administração. A cada uma delas corresponde uma das três partes da alma humana. A classe dos artesãos e dos mercadores corresponde à concupiscência cuja virtude é a temperança; à classe dos soldados corresponde o coração e a paixão da cólera cuja virtude é a coragem; à classe dos arcontes corresponde a inteligência e a reflexão cuja virtude é a prudência.”

Assim, há na alma cidade e na alma de cada indivíduo as mesmas partes e em número igual.⁵⁸ E assim como a justiça consiste, no indivíduo, numa estreita subordinação hierarquizada dessas diferentes partes da alma, “o homem justo o é

⁵⁷ BRUN, Jean. *Platão*. Porto: Publicações Dom Quixote, 1985, p. 152-153.

⁵⁸ *República*, 441 c.

da mesma maneira que a cidade é justa⁵⁹, assim, do mesmo modo uma cidade é justa se cada uma das três ordens que o compõem preenche a sua função⁶⁰; a injustiça surge na cidade quando uma dessas três classes quer abraçar uma função que não seja a sua.

Há na alma do cidadão as mesmas qualidades que há na alma de sua cidade, havendo uma correspondência entre a virtude do cidadão e a da sua cidade⁶¹, como diz Sócrates, neste caso então, a cidade é justa se cada um dos seus habitantes assim o for, isto corresponde dizer que as três partes (os três estamentos)⁶² que compõe a cidade, devem primar pela justiça, a estreita relação entre a justiça do cidadão e aquela da sua cidade faz com que a virtude do cidadão seja a virtude da cidade, ainda que guardadas as devidas proporções, ou seja, a cidade, por ser maior que um único cidadão, tem (proporcionalmente) uma maior virtude. Não podemos deixar de frisar que nesta cidade haveria justiça desde que cada um cumpra a função que lhe cabe, da melhor forma possível. Sócrates diz claramente que o homem justo o é da mesma maneira que a cidade justa é, e ainda que “a cidade era justa pelo fato de cada um executar nela a sua

⁵⁹ *República*, 441d.

⁶⁰ *República*, 441 d, 432b e ss.

⁶¹ *República*, 441 c.

⁶² Cf. comentário de JEANNIÈRE, Abel: Em termos de hoje, diríamos que a Cidade comporta três classes de homens: os filósofos, os soldados e os produtores-trabalhadores. Isso evoca imediatamente as três classes que G. Dumézil nos faz descobrir na base de todas as sociedades do mundo indo-europeu, todavia com uma diferença capital: os filósofos tomam, na Grécia, o lugar dos sacerdotes. Mas a Grécia conheceu uma longa fase de laicização antes de Platão; é a língua e não a religião que é o núcleo duro da cultura; o sacerdote é somente um funcionário, cujo papel social é menor. Mas ainda é preciso insistir de novo sobre o que é exatamente esse filósofo de que fala Platão: antes de tudo, um homem de espírito prático, um homem no qual domina a razão calculadora, um homem lúcido, capaz de analisar uma situação, e um estrategista excelente, que levará até o fim uma ação social cujas etapas ele previu e definiu. O filósofo é em primeiro lugar um técnico, mas ele é filósofo por sua preocupação obstinada com o universal. O problema social fundamental consiste em garantir da melhor maneira a concordância entre as aptidões individuais e as funções exercidas na Cidade. É preciso que os governantes sejam escolhidos entre os filósofos, que os soldados estejam apenas a serviço da República, e que os artesãos amem o seu ofício. In: *Platão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995, p. 120.

tarefa específica, em cada uma das suas três classes.” Correspondendo também que em “cada um de nós, no qual cada uma das suas partes desempenha a sua tarefa, se justo e executará o que lhe cabe.” (‘Ἄλλ’ οὗ πη μὴν τοῦτό γε ἐπιλελήσμεθα, ὅτι ἐκείνη γε τῷ τὸ ἑαυτοῦ ἕκαστον ἐν αὐτῇ πράττειν τριῶν ὄντων γενῶν δικαία ἦν.)⁶³

Esta cidade justa terá seu governo exercido pelo filósofo (o mais justo dentre os justos), uma vez que só ele pode contemplar o verdadeiro, o belo e o bom. O filósofo seria aquele sem qual a cidade não pode viver tendo em visto o grande bem. Sócrates faz uma detalhada comparação da profissão de governar com a da medicina, da pilotagem e adestramento de cavalos explicando a sua idéia da seguinte forma: o médico reina sobre o corpo humano, pois é o médico que determina o que o corpo deve comer e beber e de que tratamento clínico precisa. No caso do adestrador de cavalos, ele age para o bem dos cavalos que governa e os pilotos operam para benefício dos marinheiros.⁶⁴ A profissão de governar é uma profissão, segundo a qual uma pessoa governa outras, no entanto, como as outras profissões, não deve assemelhar-se às outras no sentido de *servir* aqueles que governa, posto que se a política serve os súditos que governa, então ela privilegiará politicamente o mais forte e é, neste sentido, que a profissão de governar diverge de outras profissões.⁶⁵ Sócrates quer o melhor

⁶³ *República*, 441 d.

⁶⁴ *República*, 341 c-342 e.

⁶⁵ Cf. PAPPAS, Nickolas: “Quanto a esta discussão de Sócrates com Trasímaco, a analogia da profissão de governar com a da medicina, da pilotagem e adestramento de cavalos, isto traria problemas, pois “uma dada profissão pressupõe uma determinada meta e recebe o mérito da sua eficácia em atingir esta meta. A meta pode ser um sapato, o estado de saúde corporal ou a música. Em cada um destes casos, a profissão ou a arte orienta-se para a consecução da própria meta e não para a determinação da meta que uma dada situação requer. Deve Atenas investir contra as muralhas de uma cidade mais forte ou contra uma força naval superior à sua armada? Da resposta depende que tenham de ser os construtores navais ou os pedreiros a acudir aa

governo para a sua cidade e, neste sentido, envidará todos os esforços para que o cidadão melhor talhado para exercer esta função venha, de fato, a ocupá-lo, no caso, o filósofo, que tem sua vida totalmente dedicada à filosofia e que, por isto mesmo, se possível, apenas da filosofia gostaria de ocupar-se. No entanto, o filósofo aceita esta incumbência, por saber que estará prestando um bom serviço à sua cidade e aos seus concidadãos. Sócrates vai estabelecer regras muito rígidas para a educação daqueles que um dia governarão a cidade. Estes, os melhores entre os melhores, serão preparados para virem a ser aqueles que melhor governarão a cidade. Para esta sua cidade o filósofo escolheu como forma de governo a monarquia (quando um só governa), em detrimento das outras formas de governo. Esta preferência pela monarquia e pelo filósofo (o um rei-filósofo), também acarretará a esta cidade muitas críticas, como sendo uma imposição do filósofo no governo da cidade.⁶⁶

Na *República*, era o poder absoluto de um ou mais de um “rei-filósofo”. No *Timeu* e no *Crítias*, sua continuação, Platão representa a Idade do Ouro do homem como a época em que os deuses cuidavam de seus rebanhos humanos do mesmo modo como os homens, mais tarde, passaram a cuidar de seu gado. A utopia “moderada” da velhice de Platão, *As Leis*, o corpo de cidadãos teria

cidade. Mas estes são exatamente os menos apropriados para perguntar qual seja a meta que a cidade deve perseguir; ora, *esta* é uma questão política. Assim também, bem podem os pastores estar idealmente talhados para cuidar da saúde do rebanho – a sua decisão sobre qual dos borregos é para abater, e quando, não decorre da sua profissão de pastor, mas dos seus propósitos pessoais. A analogia de Sócrates esquece este ponto, porque o seu apego às capacidades profissionais, enquanto modelo de conhecimento, o cega para a inadequação daquelas quanto à tarefa de descobrir os fins últimos do comportamento.” *A República de Platão*. Lisboa: Edições 70, p. 59, 60.

⁶⁶ Platão privilegia a monarquia, se opondo à tirania, diz ele que: “o rei dista dos tiranos quanto à autenticidade do prazer (o tirano é escravo dos prazeres servis, estando distanciado do verdadeiro prazer, fugindo à lei e à razão), descobrir-se-á, depois de efetuar a multiplicação, que o rei é setecentas e vinte e nove vezes mais feliz e que o tirano é o mais infeliz na mesma proporção.” *Vide República*, 587 c-e.

atuação sob a supervisão de um Conselho Noturno, um órgão inquisitorial com poderes de extirpar as dissidências.⁶⁷

A partir deste momento nos deteremos em algumas outras questões que julgamos merecer melhor detalhamento e aprofundamento e que compõe a primeira parte deste nosso trabalho. São elas:

- a) As denominações da *pólis* platônica: “ideal”, “irreal”, “utópica”.
- b) A escravidão nas cidades antigas e na *pólis* platônica.
- c) Liberdade e felicidade: se existem para todos os cidadãos.
- d) A fundação da *pólis* em *lógos*.

a) As denominações da *pólis* platônica: “ideal”, “irreal”, “utópica”.

Esta *pólis* recebeu muitas críticas, ao longo do tempo, por ser “ideal demais” e deslocada do mundo tangível dos homens, porém, para Sócrates, que via e assistia a decadência das cidades de seu tempo⁶⁸, fazia-se necessário buscar alternativas para trazer àqueles homens a felicidade perdida. Mas, depois da *República* fez-se necessário se deter e rever a forma de se viver nas cidades e buscar, enfim, um modelo melhor de cidade para que a existência humana pudesse ser aprimorada.

⁶⁷ STONE, I. F. *O julgamento de Sócrates*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988, p. 33.

⁶⁸ “A idéia de “Estado Perfeito” não era nova em si. O impulso congênito dos Gregos, que em todos os ramos das artes e das ciências os impelia à perfeição máxima, atuava também na vida política deste povo como um aguilhão de descontentamento pela imperfeição existente. E nem a severidade imponente da lei, que castigava com a pena de morte a subversão da constituição vigente, refreava a fantasia política, ansiosa de se erguer pelo pensamento acima das condições imperantes. Principalmente as condições sociais eram, há vários decênios, objeto de apaixonadas especulações.” Cf. comentário de JAEGER, Werner Willhelm. *Paidéia*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 320.

José Cavalcante de Souza comenta que esta cidade perfeita, ideal, irreal, é mais ou menos assim que ela se perfila no horizonte das noções comuns, como uma estrela longínqua, cuja cintilação é propriamente ativada pela seqüência contraditória dos qualificativos. Como o perfeito se perfaz no irreal? Como o ideal se mantém se é irreal? E como o irreal é perfeito e ideal? Essas questões latejam informulas no brilho cintilante da noção comum, sobranceira a quaisquer iluminações discursivas que sobre ela se projetam. A começar da que nos esclarece que a cidade platônica se lê de corpo inteiro nas páginas da *República*, a obra, se não a principal, sem dúvida a mais representativa do filósofo Platão.⁶⁹

Esta cidade “em nenhum lugar” está perfeitamente descrita por Sócrates que parece ser um lugar definido, parecendo próximo de ser atingido, ainda que se saiba da dificuldade em se realizar as rígidas normas que o filósofo prescreve e “exige” serem cumpridas por todos os cidadãos para se atingir esta melhor *pólis*, considerada como a “essência” da *pólis*, o que faz apenas que ela se distancie mais ainda de nós, porém, a sociedade política como está concebida na *República*, funda-se na natureza social do homem, ou, como hoje dizemos, no direito natural. Tanto na *República* (369 b, c), quanto no *Político* (272-275), o filósofo afirma claramente ser a carência de mil coisas necessária à vida que impele naturalmente os indivíduos a associarem-se e a constituírem-se em sociedades políticas.⁷⁰ Neste caso, esta *pólis* seria fundada tendo em vista a necessidade dos homens de se juntarem para poderem suprir as suas necessidades básicas, além da vontade hercúlea do filósofo, em “projetar” um

⁶⁹ SOUZA, José Cavalcante de. *Op. cit.*, p. 8.

⁷⁰ FREIRE, António. *Op. cit.*, p. 11-12.

lugar melhor para se viver, amparado pela maior virtude: a justiça (que seria a morada do homem justo), distante, é claro, daquilo mesmo que o filósofo via acontecer com as cidades de sua época, ainda que o filósofo não tivesse nenhuma estima nem pela história, nem pela ciência histórica (que não é ciência, mas mito).⁷¹

Sempre encontramos críticos que ligam esta *pólis* a uma “utopia,”⁷² como é o caso da conexão que Benedito Nunes usa para as utopias, como se as utopias fossem também *ucronias*, “que são aquilo que não se situa nem pode se situar em nenhum tempo e lugar”.⁷³ Porém, para ele, na *República*, o todo social reproduz, nas suas três camadas constitutivas, quais sejam: governantes, guardiões e trabalhadores, de forma hierarquicamente ordenadas, tendo no ápice a razão, no meio os sentimentos e embaixo os instintos, desta forma, a harmonia social, que

⁷¹ Cf. KOYRÉ, Alexandre: “Esta cidade não é uma reunião de indivíduos, mas sim uma unidade real, um organismo *espiritual* e, por isso, estabelece-se entre a sua constituição, a sua estrutura, e a do homem uma analogia que faz da primeira um verdadeiro *antropos* em (tamanho) grande e do segundo uma verdadeira *politeia* em miniatura, como se fosse a cidade um *macranthropos* e o homem uma *micropolitéia*. Sobre a gênese da cidade, Koyré, levanta a seguinte idéia: “Observemos o seu nascimento.” O que quer isto dizer? Vamos tentar encontrar, pela arqueologia e pela história, a origem real das cidades humanas? De maneira nenhuma.” (...) “A gênese da Cidade, tal como Platão no-la apresenta, é uma gênese ideal e, logo, irreal. Mais ou menos tão irreal, em suma, como a gênese de uma figura geométrica a partir de elementos simples (abstratos) que a compõem. Esta gênese ideal não nos conta como nasceram o triângulo e a esfera. E ninguém pensa, sem dúvida, que esta foi real e efetivamente engendrada por uma circunferência rodando em torno do seu eixo. Ao explicar-nos a gênese das duas figuras, o geômetra não nos conta a sua história. Faz outra coisa e, do seu ponto de vista, faz muito mais: permite-nos *compreender* a sua natureza, a sua essência, a sua estrutura. É exatamente a mesma coisa que Platão quer fazer: ao engendrar diante dos nossos olhos a Cidade, ao construí-la a partir de elementos simples, abstratos (o homem), quer fazer-nos perceber a sua natureza (Como Hobbes, Locke e Rousseau), e descobrir o lugar, o papel, da justiça no Estado”. In: *Introdução à leitura de Platão* Lisboa: Editorial Presença, 1984, p. 88-89.

⁷² A utilização da palavra utopia é de difícil aplicabilidade ao mundo antigo, por ser uma palavra nova, dada por Thomas Morus ao país imaginário que descreve na sua obra *A utopia*, do séc. XVI, na qual ele coloca um povo perfeitamente sábio, poderoso e feliz, graças às instituições ideais de que goza.

⁷³ Cf. NUNES, Benedito. Sobre este tema Benedito Nunes ainda salienta que o processo graças ao qual a sociedade utópica se instaura é, pois, um processo sem violências. Ela não nasce da luta. Os conflitos que a precedem, pertencem a um passado que ela rejeita, e do qual só conserva reduzida memória. O espaço social fechado bem como a parada do tempo histórico, que a imaginação utópica projeta, têm por pano de fundo, como determinação mais ampla, como verdadeira categoria, a *totalidade*, que abrange a comunhão dos bens, as relações recíprocas entre os indivíduos e a organização racional da conduta humana na cidade justa. O que difere de uma para outra utopia é o princípio segundo o qual a *totalidade* se opera. In: *O dorso do tigre*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976, p. 27-29.

depende da justiça coletiva, reflete a harmonia interna entre as partes da alma de cada indivíduo. Então, desta forma, esta não seria uma “utopia” como as outras? Parece que Nunes, ao reconhecer na *República* uma harmonia intrínseca a torna, se não passível de concretização, ao menos não tão anacrônica quanto aquelas em que a totalidade abrange todos os níveis que a constituem, sem provocar uma harmonia interna. Outrossim, Sócrates lembra que está a construir um *modelo*, a traçar a *planta* de uma cidade e sabia, de antemão, que seria difícil efetivá-la no mundo dos homens. Quanto à noção de utopia, nos remetemos àquilo que Antonio Medina Rodrigues comenta, dando um outro estatuto à *utopia* ao lembrar que *os gregos não construíram nenhuma civilização para o futuro, o que lhes preocupava era o presente*.⁷⁴

Sabemos que a idéia de uma *cidade perfeita* sempre perseguiu o homem, e muitos mitos contam histórias fantásticas acerca de um paraíso perdido a ser encontrado novamente. A cidade que encontramos na *República* nos remete a este mundo *ideal*, copiado de um mundo perfeito que o filósofo vislumbra. Mas só um filósofo plenamente proficiente na mais elevada das ciências, a dialética, será capaz de ver e copiar o Original celeste, pois os *filósofos amam ver a verdade* e como tal, é o filósofo que pode tornar-se o fundador de uma cidade virtuosa. O filósofo, que tem comunhão com o divino, é ele que pode esboçar a planta desta

⁷⁴ Cf. RODRIGES, Antonio Medina: Seria constrangedor falar de *utopia* na Grécia, pois uma utopia é um sistema de crenças cuja realização efetiva se coloca sempre para além do presente e a sua veracidade não pode ser imediatamente comprovada e talvez nem se comprove no futuro. A estrutura da utopia é idealismo puro, sua aceitação depende de uma credibilidade e de uma esperança muito fundas, porém, é certo que uma utopia tem sua racionalidade, sua lógica, sua probabilidade, e é por isso que seus seguidores realmente acreditam nela, porém, o valor de uma utopia não está na maior ou menor probabilidade de realização. Para os gregos, tudo se passava como se não houvesse um realismo nem utopia ou, noutros termos, a distância entre o primeiro e a segunda fosse possível. Então, pode-se dizer que existe uma relação entre a utopia e a religião, “digamos que as religiões apresentam formulações mais ou menos utópicas para aqueles indivíduos que não conseguem, em sã consciência, acreditar no que as religiões prometem.” *Op. cit.*, p. 18.

cidade, pois só os filósofos verdadeiros conseguem ver o original, e podem copiá-lo.⁷⁵

Mas, se acreditamos que o homem não dialoga apenas com o homem, mas, dialoga também com a linguagem que ele mesmo produz como, por exemplo, como os mitos. Podemos dizer que os gregos deram prova disto e que Sócrates foi um *expert* neste ponto, sua construção é uma *pintura* (Sócrates é o filósofo-pintor que vai pintando a sua cidade, indo do modelo para a pintura e da pintura para o modelo). É como uma pintura que esta cidade vai surgindo aos nossos olhos, tal a limpidez e riqueza de detalhes que sua descrição traz. Isto nós podemos observar mais atentamente quando ele lança mão de *mitos* (como linguagem, sem se preocupar com a gênese, apenas relatando-os e aplicando-os a serviço do discurso que está a entabular com seus companheiros e interlocutores), mesmo condenando-os como discurso falso (mentiras). Ainda que condene a mentira, o filósofo estipula que ao líder da cidade convém mentir quando for necessário para proteger a sua cidade e seus habitantes. Ao cidadão comum, contudo, esta alternativa é negada, uma vez que mentir aos líderes é, de fato, pior do que mentir ao médico, ao professor de ginástica, ao piloto da nau, ou seja, àqueles a quem confiamos o corpo e a vida. Poderíamos dizer que a mentira utilizada, tendo em vista um bem comum são os mitos (como são largamente

⁷⁵ Cf. POPPER, Karl R.: “A *Idéia do Bem* de Platão é a mais elevada na hierarquia da Formas. É ele o sol do mundo divino de Formas ou Idéias, que não só lança luz sobre todos os outros membros mas é a fonte de sua existência (*Rep.* 509 a e ss. Ver 509 b: “O sol induz as coisas sensíveis a gerar.”) É também a fonte ou causa de todo conhecimento e de toda verdade. (*Rep.* 508 b ss)” (...) “Sendo o sol e a fonte de luz do mundo das Formas, o Bem capacita o filósofo-pintor a discernir seus objetos. Tem, portanto, função da maior importância para o fundador da cidade.” In: *A sociedade aberta e seus inimigos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987, p. 160/161.

utilizados por Homero). Para Torrano⁷⁶, o mito, enquanto forma de linguagem, instaura o seu próprio sentido de verdade e o sentido das palavras com que falar a verdade e com que falar da verdade. Nos *Diálogos* de Platão, *mythos* e *mythologia* designam as narrativas míticas da tradição épica, definida como um amálgama de verdades e mentiras. O mito se torna o legado de outra época, resgatado de severa condenação a banimento, não só pelo reconhecimento da utilidade que as mentiras podem ter como *phármakon* (“droga”, “remédio” e “veneno”), mas também pelo reconhecimento do que há de “ilatência” nas narrativas míticas, como segue na *República* (382 c2-d5).

Porém, a filosofia, diz Politzer, se opõe, desde seu nascimento na Grécia antiga, à mitologia, e é a própria essência da filosofia que Platão exprimiu, preconizando na *República* que o poeta, coroado de flores, seja expulso da Cidade. Seria o símbolo do mito expulso pela ciência, a filosofia racional procurando libertar a consciência humana das imagens falsas dos tempos primitivos. É assim ainda que, a cada vez, nas grandes épocas da história, a filosofia se renova pelo progresso científico e se levanta então contra o que permaneceu da mitologia.⁷⁷ Não se pode diminuir, no entanto, o “poder” do mito, tanto que Nietzsche, vai dizer no: *Nascimento da Tragédia*, que “O próprio Estado não conhece leis não escritas mais poderosas do que o fundamento mítico.”

José Américo Motta Pessanha recomendava, em conferência proferida em 1991, na PUC-Rio, que ao lermos os diálogos de Platão não descartássemos a

⁷⁶ Cf. TORRANO, Jaa: O (conceito de) mito em Homero e Hesíodo. In: *Boletim do CPA*. Ano II, nº 4, Universidade Estadual de Campinas-UNICAMP/IFCH, julho/dezembro 1997, p. 30,34.

⁷⁷ POLITZER, Georges. *A filosofia e os mitos*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S. A., 1978, p. 110-111.

tentativa de compreender os seus sentidos dramáticos, o que traria maiores conquistas ao leitor do que as leituras convencionais além, é claro, de ser muito mais prazeroso.⁷⁸ Isto concorda com o que disse Koyré, de que todos, lendo um diálogo de Platão, sentem que se poderia representá-lo, levá-lo à cena.⁷⁹ Neste caso específico da *República* as personagens que dialogam com Sócrates, a rica descrição da cidade e de seus habitantes, bem como os mitos utilizados pelo filósofo, notadamente, a *alegoria da caverna*, nos remetem, constantemente a esta possibilidade de uma criação de cena teatral, sendo que, comumente, nos sentimos partícipes dela. Depois da sua *República*, muitos outros também quiseram e ousaram “construir” a sua *cidade ideal*, a literatura está recheada destas incursões em busca de um lugar ideal onde os seres humanos possam desfrutar da bem-aventurança.⁸⁰

Corroborando com o que já foi dito aqui, Jaeger afirma que Sócrates assemelha-se a um pintor que acaba de pintar um quadro maravilhoso: a imagem ideal do homem perfeitamente justo, imagem da sua essência e da sua

⁷⁸ PESSANHA, José Américo Motta. *O que nos faz pensar*. Platão – o teatro das idéias, Rio de Janeiro: Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, nº 11, V. 1, 1997, p. 9.

⁷⁹ Cf. KOYRÉ, Alexandre: “(...)em qualquer diálogo, há ao lado das duas personagens patentes – os dois interlocutores que discutem – uma terceira, invisível mas presente e de igual importância: o leitor-ouvinte. Ora, o leitor-ouvinte de Platão, o público para o qual a sua obra foi escrita, era uma personagem singularmente avisada, avisada de muitas coisas que, infelizmente, nós ignoramos, e que, sem dúvida, ignoraremos sempre, e singularmente inteligente e penetrante. Por isso, compreendia muito melhor do que nós o podemos fazer as alusões disseminadas nos diálogos, e não se enganava acerca do valor de elementos que a nós nos parecem muitas vezes acessórios. Assim, sabia a importância das *dramatis personae*, dos atores protagonistas da obra dialogada. Sabia também, por si próprio, descobrir a solução socrática – ou platônica – dos problemas que o diálogo, aparentemente, deixava irresolvidos. Aparentemente... porque das considerações muito simples e, no fim de contas, banais, sobre a estrutura e o sentido do diálogo, que expusemos, resulta, parece-nos, que qualquer diálogo comporta uma conclusão. Conclusão não formulada, sem dúvida, por Sócrates, mas que o leitor-ouvinte tem o dever e a capacidade de formular.” *Op. cit.*, 1984, p. 13/14.

⁸⁰ Hoje, inclusive, isto é excessivamente comum, através das obras literárias chamadas de *ficção*, ficando mais fácil ainda no campo de construções altamente técnicas, nos nichos visuais, onde o “realismo fantástico” (antes relegado apenas à pintura) agora reina senhor absoluto em nossas próprias casas, através, por exemplo, da televisão.

felicidade.⁸¹ O tema da *República*, diz ele, não é, em primeiro lugar, o Estado, mas sim o homem e a sua capacidade para criá-lo. E mesmo que Platão nos fale ainda de paradigma do Estado, é evidente que este não se pode comparar à imagem do mais belo ser humano.⁸² O que corresponde a esta imagem é antes o tipo ideal do homem verdadeiramente justo, que o próprio Platão afirma constituir o objetivo do seu quadro. O Estado ideal é apenas o espaço adequado que ele necessita para a edificação da sua forma. A *República* platônica é, antes de tudo, uma obra de formação humana.⁸³

Antonio Medina Rodrigues trata da questão do “ideal”, dizendo que: O ideal não é uma imagem que nós projetamos no futuro, mas o próprio projetar-se dessa imagem. Aliás, se não for isso, se for o contrário, se o ideal for um objeto que uma vez conseguido sacia completamente nossa busca de outras coisas, o destino estará comprometido com a estagnação e com o viver daquele homem banal. Os gregos não construíram nenhuma civilização para o futuro. Preocupavam-se com a vida, com o presente. Os *ideais* gregos se preocupavam com a manutenção e melhoria desse modo de ser.”⁸⁴

Popper, por sua vez, ao tratar da “utopia” (platônica), diz que são os fins determinam os meios, e isto é agir racionalmente, escolher um fim seria agir racionalmente, o contrário (não escolher um fim), seria não agir racionalmente.

⁸¹ *República*, 472 c-d.

⁸² *República*, 472 d.

⁸³ JAEGER, Werner Wilhelm. *Op. cit.*, p. 574.

⁸⁴ Cf. RODRIGUES, Antonio Medina: “Gostaríamos de frisar que a palavra *ideal* é da mesma raiz gramatical que a palavra *idéia*. A palavra *ideal* e, ao que tudo indica, sua raiz indo-europeu possuía uma semi-vogal *u*, pronunciado como *w*: *widea*. Significava “imagem” e tinha, portanto, relação direta com a *idéia* de *ver* alguma coisa. Aliás, esse nosso verbo veio de *videre*, do latim, que tem a mesma raiz de *idéia*. Para os gregos, ver e saber estavam muito próximo. (...)o *ideal* não é, como se pensa, *aquilo* que nós queremos, mas *aquilo* que nos faz querer alguma coisa. O ideal não é uma imagem que nós projetamos no futuro, mas o próprio projetar-se dessa imagem.” *Op. cit.*, p. 16/17.

Logo, seria necessário ser cuidadoso na determinação de nossos fins reais ou definitivos, caso contrário teríamos apenas fins intermediários, que seriam simplesmente meios ou passos de encontro ao caminho definitivo (o que seria não agir racionalmente), agir racionalmente, por sua vez, sempre tem algum alvo.⁸⁵ Para ele, se estes princípios forem aplicados ao reino da atividade política, exigem que determinemos nosso alvo político definitivo, ou o Estado Ideal, antes de empreender qualquer ação prática e o político que adotar este método pode ter ou não, um projeto de sociedade em mente, pode esperar ou não, que a humanidade realize um dia um estado ideal e alcance a felicidade e a perfeição sobre a terra, mesmo tendo ciência de que esta perfeição, se for possível ser atingida, estará muito distante, também porque a cada geração os homens (contemporâneos) têm suas reivindicações.⁸⁶

Fato importante é que é à *pólis* que os cidadãos devem a sua existência, sua sobrevivência, o seu bem viver, é nela que seus pais se uniram e constituíram laços com os demais habitantes e com estes instituíram normas e leis e prescreveram a educação de seus filhos.

Para Sócrates, a *pólis* tem sua origem, a sua gênese, ditada por algo de inerente ao homem: *ele mesmo*, que não é auto-suficiente, e sim, necessitado de muitas coisas, junta-se a outros homens para poderem, juntos, suprirem estas

⁸⁵ "Qualquer ação racional deve ter certo alvo. É racional no mesmo grau em que visa a seu alvo consciente e consistentemente, e em que determina seus meios de acordo com esse fim. Escolher tal fim é, portanto, a primeira coisa que deveremos fazer se quisermos agir racionalmente; e devemos ser cuidadosos na determinação de nossos fins reais ou definitivos, dos quais devemos distinguir claramente aqueles fins intermédios ou parciais, que realmente são apenas meios, ou passos, no caminho definitivo e, portanto, deixamos de agir racionalmente." POPPER, Karl R., *op.cit.*, p. 173.

⁸⁶ Havelock reconhece que as reformas propostas na *República* são consideradas urgentes ainda no nosso presente, ele afirma que elas não são utópicas quanto ao projeto educacional ali estabelecido, o que encontramos na *República* é um ataque à estrutura educacional existente na Grécia. (Cf. HAVELOCK, Eric. *Prefácio a Platão*. Campinas: Papirus Editora, 1996, p. 19-30).

necessidades. Nesta cidade, contudo, cada qual cuidará de executar o seu trabalho próprio, é esta uma cidade de trabalho, do esforço. Diz ele que “cada um de nós não nasceu igual a outro, mas com naturezas diferentes, cada um para a execução de uma tarefa.”⁸⁷ E isto, já adiantamos, seria a “justa medida”, tão cara ao filósofo, vide *Protágoras*, quando ele tem uma acalorada discussão sobre a virtude com o sofista, que dá o nome ao diálogo.

Cada qual cuidando apenas do exercício das suas funções determinadas pela própria natureza, estará voltando a produção para o comum a todos. O homem, sozinho, deve produzir não somente para si mesmo, mas para suprir também as necessidades de outros, exemplo: o lavrador deverá empenhar-se mais, tendo maior esforço para produzir trigo, para, além de atender às suas necessidade particulares, atender também aquelas dos outros homens que, por sua vez, estarão ocupados no exercício das funções que lhes são próprias, fornecendo também, produtos necessários ao lavrador. É um círculo que se “ajuda”, que coletiviza o trabalho e o produto deste esforço. Cada um volta-se para o todo, para o coletivo.

Fazer o que a natureza de cada um determina é o que a *República* prescreve ao homem, quer dizer, que deve agir segundo a justiça (espinha dorsal deste diálogo e grande preocupação do filósofo o tempo todo, inclusive durante a sua vida). Disto decorre não poder a *pólis* limitar-se a uns poucos, ela deve multiplicar-se tanto no que diz respeito aos bens a serem produzidos, quanto no que diz respeito aos meios necessários à produção destes mesmos bens. Seria então, até mesmo necessário estabelecer/constituir um espaço específico nesta

⁸⁷ *República*, 370 b.

pólis, um mercado – para que o comércio possa existir e com ele, a circulação dos bens acontecer da melhor maneira, a fim de atender a toda a população.

Nesta *pólis* ainda haveria aqueles, os “assalariados”, capazes apenas de vender o seu vigor corporal para outrem em troca de um pagamento justo. Estas pessoas, simplesmente obedeceriam aqueles que delas se dispusessem. Não podemos esquecer de que o *homem perfeito*, o cidadão perfeito só na *pólis perfeita* pode se formar e vice versa.⁸⁸

b) A escravidão nas cidades antigas e na *pólis* platônica.

Podemos dizer ainda que a *unidade* da *pólis* é decomposta sob as formas de sua carência. Isto, porém, acaba por constituir aquilo que provocaria uma grande polêmica: a igualdade de desiguais. Mas há que se entender que nesta construção, para o filósofo, cada qual aceitaria de bom grado, aquilo que a sua *pólis* lhe determina e a categoria que esta lhe confere. Outra grave crítica se poderia fazer aí, se olharmos com os nossos “olhos modernos”, entre receosos e críticos quanto à perda da tão propalada individualidade e liberdade que tanto desejamos. Quando, porém, volvemos o olhar para o passado, privilegiando o mundo antigo, especialmente a Grécia, nós nos sentimos nostálgicos de uma vida

⁸⁸ Cf comentário de JAEGER, W. Wilhelm. É nisto que se baseia o fundamento da correlação absoluta que existe entre a estrutura interna do Homem e a do Estado. E isto explica igualmente a contínua tendência de Platão a sublinhar a atmosfera pública e a sua importância para a formação do Homem. *Op. cit.*, p. 575.

que não vivemos.⁸⁹ Assim como Platão, ao descrever a sua cidade ideal na *República*, quando ele se utiliza de um tom meditativo pelo futuro que a sua mente imaginou.⁹⁰

Na *pólis da República* cada qual aceita as funções que estão determinadas (a partir de suas aptidões), fica claro que os escravos continuam como sempre estiveram, mas, observe-se, no entanto, que na obra platônica, muitas vezes o escravo – como no *Mênão* –, assume uma função privilegiada.⁹¹ O conceito de “liberdade” não é menos complexo do que o de “escravidão” e, a despeito de que quando pensamos em uma cidade associada com a palavra “liberdade”. A cidade de Atenas, contudo, era a cidade grega que mais tinha escravos na condição de bens móveis. No ponto de vista de Finley, em todas as civilizações, tanto quanto é possível alcançar, havia uma confiança bem estabelecida no trabalho servil e todas essas sociedades já eram complexas, articuladas, hierárquicas, com uma considerável diferenciação de funções e divisão de trabalho.⁹²

A escravidão, contudo, remonta à antigüidade mais remota, ainda assim, ela não pode ser defendida, porém, pode-se constatar que ela participa de um

⁸⁹ Cf. STONE, I. F.: “Nós ansiamos pela beleza plástica de uma Atenas, cuja beleza era tamanha que até hoje suas ruínas nos impressionam, os poetas trágicos e cômicos de Atenas ainda nos fascinam. Os maiores oradores políticos da cidade ainda nos inspiram. Ainda aprendemos com eles lições válidas para nosso tempo, tal como homens de tantos séculos passados.” *Op.cit.*, 1988, p. 111.

⁹⁰ Cf. KOYRÉ, Alexandre: “É inútil, parece-nos, insistir na extraordinária modernidade, poder-se-ia mesmo dizer atualidade, do pensamento político de Platão. Sem dúvida, nada se assemelha menos a um Estado moderno que a *pólis* antiga, onde toda a gente mutuamente se conhecia e à qual se podia dar a volta, a pé, num dia.” Mas, ambas as cidades, são *cidades humanas*. “E a natureza humana, diga-se o que se disser, mudou pouco no decurso dos séculos que nos separam de Platão. São sempre os mesmos móveis, a atração das “boas coisas” desta vida, a riqueza, o prazer, a ambição, *honores, divitiae, voluptates*, que guiam e determinam as suas paixões; são sempre os mesmos motivos, honra, fidelidade, amor da verdade e devoção ao bem, que guiam e esclarecem a sua ação.” *Op. cit.*, p. 131.

⁹¹ Sobre a escravidão na Grécia antiga, Claude Mossé salienta que era difícil distinguir os homens livres dos escravos, porque, como observa o autor anônimo da *República dos Atenienses*, andavam vestidos do mesmo modo. Os que eram cidadãos teriam tempo para, citando Xenofonte, “se dedicarem à cidade e aos amigos.” (Cf. comentário de MOSSÉ, Claude. In: *O homem grego. O homem e a economia. Op.cit.*, p. 35).

⁹² Cf. comentário de FINLEY, M. I.: In: *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 127-136.

processo de desenvolvimento histórico. E, como Rousseau comenta em seu célebre *Discurso sobre a desigualdade dos homens*, esta prática apenas evidencia a ambição desmedida dos homens, além da necessidade que eles têm de dependência mútua.⁹³

Assim também, o mundo grego estava sustentado economicamente pelo sistema escravista, condenado por nós (até hoje), ainda que se tente olhar esta situação como se fôssemos também daquela época, quando esta prática estava totalmente arraigada aos costumes e hábitos. Voltaire comenta esta prática na antigüidade em seu *Dicionário filosófico*, dizendo que a escravidão é tão antiga quanto a guerra, e a guerra, por sua vez, tão antiga quanto a natureza humana. Os homens estavam acostumados a essa degradação da espécie e nenhum legislador da Antigüidade tentou anular a servidão, pelo contrário, os povos mais entusiastas da liberdade, como os atenienses, os lacedemônios, os romanos, os

⁹³ Cf. comentário de ROUSSEAU, Jean-Jacques: "Sem prolongar inutilmente esses detalhes, cada qual deve ver como, por serem os laços da servidão unicamente de dependência mútua dos homens e pelas necessidades recíprocas que os unem, é impossível subjugar um homem sem antes tê-lo colocado na situação de não viver sem o outro, (...)O povo subjugado acaba se acostumando com a dependência, com a calma e as comodidades da vida, e já incapaz de quebrar os grilhões, consentiu em deixar aumentar a sua servidão. Assim, tendo se tornado hereditários, os chefes acostumaram-se a considerar a magistratura um bem de família e a si próprios proprietários do Estado, do qual a princípio não seriam senão funcionários; a chamar seus concidadãos de escravos, a inclui-los, como o gado, entre as coisas que lhes pertenciam e chamar a si mesmos de iguais aos deuses e de reis dos reis. (...)Aliás, os cidadãos só se deixam oprimir quando, levados por uma ambição cega e olhando mais abaixo do que acima de si mesmos, a dominação torna-se-lhes mais cara do que a independência e quando consentem em carregar grilhões para por sua vez poder aplicá-los. É muito difícil reduzir à obediência aquele não procura comandar e o político mais esperto não conseguiria submeter homens que só desejassem ser livres. A desigualdade se expande, sem dificuldade, entre almas ambiciosas e covardes, sempre prontas a correr os riscos da fortuna e a quase indiferentemente dominar ou servir, conforme lhes seja a fortuna favorável ou contrária." Rousseau vê o homem escravo como um animal domesticado, que tornou-se fraco, com medo e que acaba aceitando a relação de subserviência. E é assim, que, acostumando-se à vida calma, torna-se incapaz de lutar pela liberdade. Isto só fez então, aumentar a servidão. A relação *senhor-escravo* seria o último grau de desigualdade entre os homens. Para Rousseau, esta relação vem depois daquela entre o poderoso e o fraco, e ainda depois daquela outra, entre o rico e o pobre." In: *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999, p. 83, 105-109.

cartagineses, foram os que tiveram as leis mais duras contra os servos. O direito de vida e de morte sobre os escravos era um dos princípios da sociedade.⁹⁴

O escravo poderia estar “confortável” em sua situação de escravo, principalmente o escravo *natural*,⁹⁵ vivendo para o senhor e mantendo com este uma boa relação, como a tese de Aristóteles, da *escravidão natural*, bastante controversa, que aparece já no começo da sua *Política*, quando diz que um ser humano, pertencente por natureza não a si mesmo, mas a outra pessoa, é por natureza um escravo; uma pessoa é um ser humano pertencente a outro se, sendo um ser humano, ele é um bem, e um bem é um instrumento de ação separável de seu dono. Segundo ele, alguns seres, desde o seu nascimento são marcados para ser mandados ou para mandar, e há muitas espécies de mandantes e mandados, contudo, a autoridade é melhor quando é exercida sobre súditos melhores, exemplificando, mandar num ser humano é melhor do mandar num animal selvagem, assim como auxiliares melhores desempenham melhor suas ações. Aristóteles diz que sempre se verá alguém que manda e alguém que obedece. Para ele, a utilidade dos escravos pouco difere da dos animais e escravo é aquele que é susceptível de pertencer a outrem:

⁹⁴ VOLTAIRE. Dicionário Filosófico. Coleção – *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 165.

⁹⁵ ROSS, David, observa que a escravatura encontra-se em face de dois pontos de vista, um para o qual a autoridade exercida sobre os escravos é idêntica em espécie à autoridade política, e constitui uma instância normal de superiores sobre inferiores; e o outro, para o qual a natureza não reconhece nenhuma distinção entre senhor e escravo, ou seja, que a escravatura, repousando numa convenção contrária à natureza, é por isso injusta. Primeiro, Aristóteles preocupa-se em mostrar a essência de um escravo. Por essência, um escravo é “um instrumento para assegurar a vida”, por outras palavras, “uma possessão animada”. Se a lançadeira de tear pudesse tecer sem ter uma mão para guiá-la, acrescenta Aristóteles numa antecipação inconsciente à época das máquinas, os senhores não necessitariam de escravos. Mas o escravo é um instrumento, não de produção, mas de ação – não para produzir um qualquer artigo particular, mas para ajudar a vida em geral. Quer dizer, é o escravo doméstico mais que o agrícola ou industrial que está aqui em questão. *Op. cit.*, p. 246.

“Na verdade, a utilidade dos escravos pouco difere da dos animais; serviços corporais para atender às necessidades da vida são prestados por ambos, tanto pelos escravos quanto pelos animais domésticos. A intenção da natureza é fazer também os corpos dos homens livres e dos escravos diferentes – os últimos fortes para as atividades servis, os primeiros erectos, incapazes para tais trabalhos mas aptos para a vida de cidadãos (esta se divide em ocupações militares e em ocupações pacíficas); embora aconteça freqüentemente o oposto – escravos tendo corpos de homens livres e estes apenas a alma que lhes é própria, é evidente que se os homens livres nascessem tão diferentes de corpo quanto as estátuas dos deuses, todos diriam que os inferiores mereceriam ser escravos de tais homens; se isto é verdade em relação ao corpo, há razões ainda mais justas para a aplicação desta regra no caso da alma, mas não se vê a beleza da alma tão facilmente quanto a do corpo. É claro, portanto, que há casos de pessoas livres e escravas por natureza, e para estas últimas a escravidão é uma instituição conveniente e justa.”⁹⁶

Ross, comentando esta questão em Aristóteles, diz que isto assinala que a antítese do superior e do inferior se encontra por todo o lado na natureza – entre alma e corpo, entre intelecto e apetite, entre homem e animais, entre macho e fêmea, e que, por todo o lado em que existe uma tal diferença entre duas coisas, é vantajoso para ambas que uma legisle sobre a outra. A natureza tende a produzir uma distinção entre os homens – a fazer uns robustos para o trabalho e outros

⁹⁶ ARISTÓTELES. *Política*. 1254 a – b, 1255 a. Notamos ainda que Aristóteles estava a rebater, digamos assim, alguns outros estudiosos que pensam diferente, em 1253 b, ele dizia: “Outros afirmam que a autoridade do senhor sobre os escravos é contrária à natureza, e que a distinção entre escravo e pessoa livre é feita somente pelas leis, e não pela natureza, e que por ser baseada na força tal distinção é injusta.”

aptos para vida política. Assim, certos homens são por natureza livres e outros escravos.⁹⁷

Segundo Nicholas D. Smith, Aristóteles desenvolveu esta teoria de escravidão natural com a intenção de servir a dois propósitos: 1 – o de assegurar a moralidade de escravizar certos seres humanos; 2 – prover fundamentos para o uso de escravos, que ele defende em seus livros posteriores. Smith salienta, porém, que muitos críticos de Aristóteles concordam que a sua teoria de escravidão natural é incoerente em si mesma e que muitos dos argumentos para justificar esta tese, na *Política*, são injustificados ou até proscritos com o que ele mesmo propõe no Livro I.⁹⁸ Tipicamente, estes críticos argumentam que a teoria de escravidão no Livro I, freqüentemente entra em conflito com as propostas práticas encontradas nos outros livros da *Política*. Exemplo disto ocorre quando Aristóteles compara o escravo como ferramenta de ação e não de produção⁹⁹ e em outro lugar ele advoga, porém, o uso de escravos para a agricultura.¹⁰⁰ Com relação ao poder justificador das teorias apresentadas elas apenas evidenciam quanto é controverso e difícil mesmo de se chegar a um consenso (ou uma aprovação), à tese de escravidão.¹⁰¹

Podemos dizer que as cidades antigas, porém, praticamente, mantinham-se com o trabalho dos escravos. António Freire diz que a *República* de Platão, não

⁹⁷ ROSS, David, *op. cit.*, p. 246.

⁹⁸ SMITH, Nicholas D. Aristotle's Theory of Natural Slavery. In: *A companion to Aristotle's politics*. British Library Cataloguing in Publication Data, 1990,. 142-155.

⁹⁹ ARISTÓTELES. *Op. cit.*, I, 4.

¹⁰⁰ IDEM. *Ibidem*, VII, 10.1330 a 25-6.

¹⁰¹ SMITH, Nicholas D. *Op. cit.*, p. 142-155.

foge a esta regra.¹⁰² Ao contrário de Aristóteles, que se posiciona sobre este tema com riqueza de detalhes, aprofundando-se e trazendo à luz posições que foram por demais comentadas, na *República*, Sócrates em pouquíssimas passagens aborda este assunto, não nos possibilitando, praticamente, tecer grandes comentários sobre a escravidão.¹⁰³ Para Bruno Snell, o senso de solidariedade humana surgira originalmente da convicção de que todos nós somos fracos mortais, destinados a desaparecer como as folhas do bosque, mas só no séc. IV começa-se a ver, no homem, o próximo. Certamente, diz ele, mesmo antes os homens haviam sentido o dever de ajudarem-se uns aos outros e de tratarem-se amigavelmente, mas isso não porque o homem possuísse valor e dignidade como tal.¹⁰⁴

Contudo, a vida entre-muros (muros comuns), levou os homens a uma natural intimidade. Se o prestígio da riqueza, do nascimento aristocrático e da cultura não foi abolido, no entanto, estabeleceu-se uma tradição de fácil intercâmbio entre todas as classes. Tanto é que a mansão do nobre não estava fisicamente segregada da casinha do trabalhador. As pessoas se reuniam, iam ao mercado para comerciar e para falar, exercitavam-se juntas sob as colunatas e as

¹⁰² Cf. FREIRE, António: "Os escravos enxameavam Atenas. No século V, havia nela uns 300.000 aproximadamente. Cada ateniense abastado, no dizer de Platão, possuía 50 escravos; o ateniense médio, à volta de uns 10: porteiro, cozinheiro, pedagogo, etc." *Op. cit.*, p. 407.

¹⁰³ "Platão irá contentar-se em falar metaforicamente da escravidão definindo as três classes da pessoa humana, a razão, a coragem e desejos baixos, dizendo que nesse tipo de sociedade, a primeira e a segunda são escravos da terceira; e, quando definir o *dêmos*, irá defini-lo como composto de camponeses proprietários (*autourgoi*), de ociosos (*apragmones*) e de possuidores. Platão admite que o tirano rouba os escravos de seu senhor, liberta-os para torná-los seus iguais, os iguais dos cidadãos, os quais, diz Platão, também assumem as insígnias da escravidão (*Rep.* 569 a-c.). A descrição de Platão é plenamente confirmada pelo que sabemos da história de Atenas, talvez exceto bem no início da democracia no século VI, na época em que a distinção entre os homens livres e os escravos ainda não estava tão marcada quanto, digamos, a partir do final do século VI." (Cf. VIDAL NAQUET, Pierre, *Trabalho e escravidão na Grécia antiga*. Campinas: Papirus, 1989, p. 92).

¹⁰⁴ SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 260.

calçadas cobertas, comuns na maioria das cidades.¹⁰⁵ Neste sentido nós podemos inserir a prática de Sócrates, de reunir-se com amigos e curiosos, que se juntavam para ouvir as “conversas”, a prática dos diálogos que ele provocava, tendo em vista discutir sobre todos os assuntos, com todas as pessoas, como todas as pessoas eram conhecidas, sabia-se, de antemão, se o interlocutor era nobre, operário ou escravo.

Para Sócrates, conforme comentário de Francesco Adorno, começa a haver “o homem”, não quando há individualidade, multiplicidade em liberdade, ou seja, pura animalidade, mas quando há “relação”, isto é, quando há *lei*, quando se constitua vida política, numa articulação de instituições, pelo que cada homem é homem enquanto “filho” das leis (*Crítion*, 50 a e ss.) Por outro lado, não existe homem em abstrato, assim como também não existe a “relação”, a lei em abstrato, uma justiça puramente formal. O homem é sempre um homem em concreto, num certo momento histórico, assim como também a lei é sempre lei em concreto, num conjunto de instituições, nesta ou naquela época.¹⁰⁶

Solange Vergnières¹⁰⁷ comenta que: “a cidadania é, primeiro, a condição concreta da prática filosófica. Sócrates concede, muitas vezes, que seu estatuto de cidadão permite-lhe entregar-se livremente à filosofia, porque o protege das pressões dos homens do poder e da opinião pública. Com efeito, se a vida política e a vida filosófica requerem, ambas, tempo livre, uma só se desenvolve às expensas de outra”. É o escravo que torna possível o estatuto claro e definido do

¹⁰⁵ Cf. comentário de BARKER, Ernest. *Teoria política grega*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Coleção Pensamento Político 2, 1978, p. 28, 29.

¹⁰⁶ ADORNO, Francesco. *Sócrates*. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 118.

¹⁰⁷ VERGNIÈRES, Solange. *Ética e Política em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 52,53.

cidadão, ele torna possível o jogo social, não porque garanta a totalidade do trabalho material (isso jamais será verdade), mas porque permite seu estatuto de *antecedência*, de estrangeiro absoluto, é ele que permite que o que o estatuto do cidadão se desenvolva; porque o comércio de escravos e o comércio simplesmente, a economia monetária permite que um número bem excepcional de atenienses sejam cidadãos.¹⁰⁸

O que preocupava Sócrates, porém, era a felicidade do homem e ele estava convencido que ela só poderia advir da eterna busca da justiça, no homem e na cidade. Sócrates perseguia a imagem da justiça, no homem e entre os homens. O cidadão justo está para a cidade justa, sendo assim, só podemos pensar em um quando em relação com o outro. Por conseguinte, o homem justo da *República* não é o cidadão ideal do Estado efetivo, como diz Jaeger, seja qual for a constituição deste. Um tal homem é, por força, como Platão compreendeu perfeitamente, um intruso dentro deste Estado. Sempre disposto a dedicar-se plenamente à causa do Estado ideal, no qual tem os olhos postos e que corresponde aos seus princípios morais, vive constrangido no Estado real. O cidadão justo só é cidadão, no pleno sentido da palavra, dentro do Estado que na sua alma carrega.¹⁰⁹

Realmente, pouco material encontramos na *República*, para uma discussão mais aprofundada sobre a escravidão. A preocupação do filósofo desloca-se deste tema e se lança (sempre) na busca de formar o homem, o bom cidadão, o cidadão justo, para habitar a cidade justa.

¹⁰⁸ VIDAL-NAQUET, Pierre, *op. cit.*, p. 93.

¹⁰⁹ JAEGER, Werner Wilhelm, *op. cit.*, p. 667, cf. ref. *República*, 592 b.

c) Liberdade e felicidade: se existem para todos os cidadãos.

Mas aqui cabe perguntar: como o “homem individual” faria para adequar-se à cidade justa, construída na *República*? Como ele faria para ter conhecimento de si mesmo e de suas qualidades? Como poderia desenvolver-se no interior de tal *pólis*? Segundo Vernant, os primeiros germes de individualismo surgem quando em oposição com a sociedade e sob a forma do indivíduo fora do mundo.¹¹⁰ Conforme a idéia do filósofo, tratava-se de agir segundo a *phýsis* de cada um. O indivíduo estaria tão envolvido com sua *pólis*, tão preocupado em que ela fosse a melhor cidade, que buscaria ocupar o lugar que lhe cabe nesta *pólis*, segundo a sua natureza e suas aptidões, mantendo a sua individualidade, quer dizer, as diferenças pertinentes a cada um.

Finley diz que “a norma (em Atenas) era a desigualdade e não a igualdade, diante da lei”, e a liberdade que os gregos desfrutavam era uma liberdade restrita, em termos gerais, um grego tinha a sua liberdade severamente restringida pela lei

¹¹⁰ Cf. VERNANT, Jean-Pierre: Para se localizar a presença do indivíduo na Grécia, Vernant lança mão de três vias de acesso: 1) o indivíduo valorizado como tal, na sua singularidade - neste caso, o indivíduo “fora do comum”, exemplos: o herói guerreiro ou o homem divino; 2) o indivíduo e a sua esfera pessoal: o domínio do privado - surgindo desde as formas mais arcaicas das cidades, como aparece já em Homero e no fim do séc. VIII, esboçando-se correlativamente, um dependendo do outro e articulando-se com ele, os domínios do que pertence ao comum, ao público, e do que pertence ao particular, ao próprio: *to koinón* e *to ídion*. O comum abarca todas as atividades, todas as práticas que devem ser partilhadas, ou seja, que não devem ser o privilégio exclusivo de ninguém, nem indivíduo, nem grupo nobiliário, e nas quais é preciso participar para ser um cidadão; o privado é o que não tem que ser partilhado e não diz respeito a ninguém; 3) a emergência do indivíduo nas instituições sociais que, pelo seu próprio funcionamento, acabaram por lhe destinar, na época clássica, um lugar central - aqui nós nos deparamos com uma série de instituições que permitiram que o indivíduo emergisse nalguns dos seus aspectos, exemplo: instituições religiosas e direito. É através do desenvolvimento do direito, porém, que vemos surgir o indivíduo no âmbito das instituições públicas, exemplos: o direito criminal e o testamento. Quanto ao *eu* Vernant salienta que os gregos arcaicos e clássicos têm uma experiência do seu eu, da sua pessoa, assim como do seu corpo, mas essa experiência é organizada de forma diferente da nossa. O eu não é nem delimitado, nem unificado: é um campo aberto de forças múltiplas e esta experiência é orientada para o exterior e não para o interior. O indivíduo procura-se a si próprio e encontra-se nos outros, nesses espelhos que refletem a sua imagem e que são para ele outros tantos *alter ego*, parentes, filhos, amigos. A consciência de si é a apreensão de um *ele*, não ainda de um *eu*. In: *O indivíduo na cidade. O indivíduo e poder*. Lisboa: Edições 70, LDA, 1988, p. 27-39.

em qualquer atividade que implicasse a introdução de novos de novos membros dentro do fechado círculo do corpo de cidadãos, o que significava então, uma rígida restrição no campo das leis, que regiam desde o casamento às relações de família e as limitações de liberdade eram aceitas sem reclamações.¹¹¹

Mas, na *pólis* platônica, teria que haver uma união de todos os indivíduos, que de tal forma eles estariam entrelaçados¹¹², a despeito de cada um ser um, a soma de todos, assim unidos, na sua multiplicidade, todos juntos, seriam *um*, em vistas ao bem coletivo. Isto seria a "*justa medida*", em nome da qual é necessário que realmente o cidadão se perceba fazendo parte integrante de sua *pólis*, colaborando com os objetivos primeiros, principalmente com o bem comum, o bem de sua cidade, fazendo aquilo que a sua natureza específica lhe permite. O cidadão procuraria então, ser justo para que a sua *pólis* fosse justa também. Mas, qual a vantagem de ser justo? Quais as vantagens da justiça? Esta é a preocupação de Glauco, questionando Sócrates:

- Ó Sócrates, queres aparentar que nos persuadiste ou persuadir-nos, de verdade, de que de toda maneira é melhor ser justo do que injusto?

- Queria persuadir-vos de verdade – respondi – se estivesse ao meu alcance.¹¹³

¹¹¹ FINLEY, M. I. *Op. cit.*, 1969, p. 90 e 92.

¹¹² Para VERNANT, Jean-Pierre, a *philia* é um sentimento que liga os cidadãos e é, por excelência um sentimento "político", os sentimentos "profissionais", são, ao contrário, da ordem da inveja, a concorrência. In: *Tráballo e escravidão na Grécia antiga*. *Op. cit.*, nota nr. 59, p. 24.

¹¹³ *República*, 357 b.

Segue-se a discussão para se saber sobre o “bem que gostaríamos de possuir, não por desejarmos as suas conseqüências, mas por o estimarmos por si mesmo,”¹¹⁴ ao contrário de outros “que se pratica por causa da aparência, em vista do salário e da reputação”. Glauco retoma o argumento de Trasímaco:

- “(...)retomarei o argumento de Trasímaco, e, em primeiro lugar, direi o que se afirma ser a justiça, e qual a sua origem; seguidamente, que todos os que a praticam, o fazem contra vontade, como coisa necessária, mas não boa; em terceiro lugar, que é natural que procedam assim, porquanto, afinal de contas, a vida do injusto é muito melhor do que a do justo, no dizer deles. Porque a mim, ó Sócrates, não me parece que seja desse modo. Contudo, sinto-me perturbado, com os ouvidos azorados de ouvir Trasímaco e milhares de outros; ao passo que falar a favor da justiça, como sendo superior à injustiça, ainda não o ouvi a ninguém, como é meu desejo – pois desejava ouvir elogiá-la em si e por si.”¹¹⁵

Glauco não está errado, pois, segundo era a opinião corrente, o homem somente seria justo, somente agiria segundo a lei, quando o medo de punição o incomodasse. Ora, então, é o medo da punição que faz o homem praticar atos justos? Então, a questão que se propõe é: qual a vantagem de se praticar atos justos? Glauco diz: “Não é fácil passar despercebido quem é mau.”¹¹⁶ Isto quer dizer que o mal se sobressai em relação ao bem? Como um indivíduo poderia agir desta maneira e ainda procurar o Bem? Sócrates atende o pedido do amigo e a

¹¹⁴ *República*, 357b.

¹¹⁵ *República*, 358c-d.

¹¹⁶ *República*, 365c.

discussão envereda, afinal, para se procurar qual a essência e a origem da justiça. Sócrates provoca a discussão, perguntando: “Diremos que a justiça é de um só indivíduo ou que é também de toda a cidade?”¹¹⁷ Para responder a esta questão seria preciso tratar da *pólis* justa e de seus habitantes. E é neste momento que Sócrates convida: “Fundemos em *lógos* uma *pólis*.” (Ἰθι δὲ, ἦν δ’ ἐγώ, τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν· ποιήσῃ δὲ αὐτήν, ὥς ἔοικεν, ἡ ἡμετέρα χρεία.).¹¹⁸ A partir daí o diálogo se encaminha para a construção desta *pólis*, em *lógos*, para que assim se possa ver a geração da justiça e da injustiça, tanto na *pólis* como no indivíduo.

A *pólis* construída por ele surge das necessidades humanas, uma vez que o *homem não basta a si mesmo*. Diz Sócrates que a *pólis* tem sua origem na associação dos homens que, por necessitarem de muitas coisas e, portanto, do auxílio de muitos para poder satisfazer estas necessidades, desde as básicas até as mais elaboradas, acaba, junto com os outros homens, fundando a *pólis*.¹¹⁹ A *pólis* é assim, resultado da união de indivíduos que carecem uns dos outros para, juntos, formarem um grupo maior e mais forte, atendendo às suas necessidades individuais. Para Sócrates, diz Adorno, “o homem é tal na medida em que é “relação”. Cada homem, no entanto, é aquilo que é não enquanto é algo de único, de compacto uma vez por todas, entidade, átomo ao lado de átomo, mas enquanto uma é uma pluralidade: que tal pluralidade tem de constituir-se numa

¹¹⁷ *República*, 368e.

¹¹⁸ *República*, 369c.

¹¹⁹ *República*, 369b e c.

relação harmônica, de cada vez numa calculada medida, em que consiste a razão, e, caso a caso, o bem".¹²⁰

Na *República*, a *pólis* é apenas um dever ser, indiferente de o filósofo a estar construindo como um "modelo". Ele sabe da dificuldade de sua realização, mesmo assim, não se detém e, a partir daqui, a sua *pólis* passará a ser desenhada. Segundo Magalhães-Vilhena, Sócrates pensava que só quando os homens souberem o que significam as palavras simples e familiares como justiça e injustiça, temperança, coragem, piedade, virtude, lei, democracia, autoridade, poderão ter a pretensão de agir com justiça e alcançar a felicidade, que é o objetivo supremo para o qual cada um tende.¹²¹

No livro IV da *República* Sócrates diz que os indivíduos que tiverem em sua alma as mesmas qualidades da cidade (ser justa, temperante, corajosa e sábia), serão homens justos¹²², semelhantes à sua *pólis*. Aliás, o homem é justo da mesma forma que a cidade é justa, ambos, homem e *pólis*, estão ligados indissociavelmente. Sócrates diz: "o homem é justo da mesma maneira que a cidade é justa."¹²³

A *justiça social* que vemos na *República*, se dá quando cada um exerce sua função na *pólis*, de acordo com o conjunto de suas qualidades físicas, morais e intelectuais. Sócrates afirma: "não existe entre nós homem duplo nem múltiplo uma vez que cada um executa uma só tarefa."¹²⁴ O homem que fosse capaz de "imitar todas as coisas", seria um ser superior a todos os outros, por isso mesmo

¹²⁰ ADORNO, Francesco, *op. cit.*, p. 117.

¹²¹ MAGALHÃES-VILHENA, Vasco. *O problema de Sócrates*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, p. 195.

¹²² *República*, 435 b-c.

¹²³ *República*, 441d.

¹²⁴ *República*, 397 e.

ele teria que ser mandado embora da cidade, para não quebrar a harmonia da *pólis*. Mas, há uma “seleção” dos indivíduos, vamos dizer assim, nesta *pólis* e ela e nos parece ser uma seleção excessivamente cruel, pois Sócrates recomenda que se deixe morrer “os que não forem bem constituídos de corpo e de alma, conduzindo-os à morte.”¹²⁵ Não precisamos lembrar que isto provocou muitas críticas ao filósofo e que ainda fazem eco em nossos dias. Porém, ainda que não se possa aceitar esta norma, é sabido que também, na Grécia, isto era também praticado. Nas *Leis* Platão, novamente tratará de evidenciar esta preferência por aqueles que fossem sem máculas, afastando do arcontado todo o homem doente ou disforme. O defeito corporal representava o indício da má vontade dos deuses, o que tornava o homem indigno para o exercício, por exemplo, do sacerdócio e, por consequência da magistratura. Isto nos remete novamente ao sentido de “belo”, tão caro aos gregos e a Platão.

A *pólis* de Platão deveria ser pequena para não pôr a perder a tão objetivada união de seus membros. Ela deveria ser afastada do mar, para poder escapar das influências estrangeiras, influências que já eram percebidas na Grécia de Platão, o que fazia com que os costumes e tradições de qualquer ordem sofressem a influência de outros povos, e assim, consequentemente, de suas culturas, descaracterizando o mundo grego, conhecido e reverenciado pelos mais antigos. Porém, se lembrarmos que Marx disse que *a história antiga clássica é a história das cidades*, seria impossível estudar este período sem nos determos mais sobre estas cidades e o seu legado, que ainda nos fascinam da mesma

¹²⁵*República*, 410 a.

maneira que provocam questões sobre o nosso próprio mundo atual.¹²⁶ Eram as cidades que mobilizavam os homens, não pertencer a uma cidade era a derrota do homem. As cidades criavam tentáculos, além fronteiras, e traziam aos seus habitantes o butim das guerras de conquista, bem como as novidades de além fronteiras. O cidadão *era* a *sua* cidade, entre cidade e cidadão a relação era fortalecida da mesma forma que a relação entre os cidadãos, todos se conheciam, dado o tamanho das cidades, os cidadãos poderiam, desta forma estabelecerem relações com alto grau de intimidades. Sobre esta situação, da natural união dos cidadãos entre-muros, Francesco Adorno lembra que: “toda a relação deste ou daquele grupo, nesta ou naquela “cultura”, constitui-se numa precisa trama, dialeticamente. E então, as próprias leis, modos como se estabelecem instituindo-se, aquelas relações só poderão modificar-se através da modificação conjunta do grupo, da cidade.”¹²⁷

À cidade platônica questiona-se sobre a felicidade de seus habitantes, quando mesmo, se chega a duvidar desta possibilidade, quando nos deparamos com o que o filósofo prescreve (duramente) a cada cidadão, inclusive ao próprio filósofo, que seria impelido ao governo, mesmo preferindo se dedicar à filosofia.¹²⁸

¹²⁶ Cf. comentário de MARX, Karl: “A história antiga clássica é a história das cidades, porém de cidades baseadas na propriedade da terra e na agricultura. (...) A concentração na cidade proporciona à comunidade como tal a existência econômica; (...)”, *Formações Econômicas Pré-Capitalistas*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1975, p. 74.

¹²⁷ ADORNO, Francesco, *op. cit.*, p. 118.

¹²⁸ As palavras “felicidade” e “virtude” não têm, na nossa língua, o sentido exato dos termos gregos. Será que podemos traduzir a *eudemonia* por “felicidade”? Ela não se trata nem da beatitude dos deuses, tampouco da plenitude do bem estar material. É a “nossa sorte”, tal como foi atribuída por uma graça divina. Na noção primitiva de “boa hora” ou do seu oposto, se é verdade que *augurium* está na sua origem - existe uma relação análoga: o dom que uma fada benemérita deposita no berço duma criança, iluminando a sua existência. Os gregos também tinham uma antiga tradição, segundo a qual um Gênio - este demônio, que na *eu-demonia* é benfeitor, mas que pode não sê-lo, porque há uma *caco-demonia* - que é a nossa sorte, que nos acompanha na vida, como se fora um guardião desta sorte, seguindo-nos mesmo até o lugar do Juízo. Qualquer que seja a sua concepção que um grego tenha sobre a essência da moralidade, ele não vê outro fim para a atividade,

Quanto aos guardiões, em especial, se destinava um maior rigor, uma vida sem família, sem saber quem eram seus filhos (a não ser por deduções), sem sua própria casa. Para o filósofo, no entanto, os cidadãos seriam felizes, da mesma forma como sua cidade também seria e mesmo os guardiões (que parecem ficar com a pior parte: as regras mais duras), seriam os mais felizes exatamente porque estariam a cuidar do seu maior bem: a cidade, ela mesma, que os abriga, protege e supre as suas necessidades básicas. Podemos verificar a esse respeito a argumentação de Adimanto:

- “Que dirás então em tua defesa, ó Sócrates, se alguém afirmar que não tornarás estes homens nada felizes, precisamente por culpa deles, uma vez que a cidade lhes pertence de fato, mas sem que eles usufruam qualquer bem da sua parte, como os outros, que possuem campos e constroem casas bonitas e grandes, para as quais adquirem mobiliário à altura, que fazem os seus sacrifícios aos deuses, recebem hóspedes e que têm, em especial, aquilo que há momentos referias, o ouro e a prata e quanto se julgue que constitui a felicidade? Pura e simplesmente, dir-se-á que parecem uma espécie de guardiões assalariados instalados na cidade, sem fazerem mais nada senão estar de vigia.

- Sim – confirmei eu -, e ainda por cima ganham o seu sustento, mas não recebem salário nenhum além da alimentação, como os restantes, de tal modo que não lhes será lícito viajar por conta própria, se quiserem, nem dar dinheiro a cortesãs, nem efetuar, em qualquer outro

senão a obtenção e a conservação da felicidade. Porém, à medida que se desenvolve a noção de uma responsabilidade moral da pessoa, a felicidade de que se trata é menos uma felicidade dada do que uma felicidade merecida. (Cf. comentário de ROBIN, Leon. *A Moral antiga*. Op. cit., p. 63/64).

lada que lhes apeteça, aquelas despesas que fazem os homens que são considerados felizes. Estas e outras queixas em grande número, deixaste-as ficar de fora da sua acusação".¹²⁹

Ao que parece, Sócrates reconhece a vida dura dos guardiões¹³⁰, mas crê que estes serão felizes por estarem a guardar o bem mais precioso, a sua cidade. Esta cidade, no entanto, estaria condenada à imutabilidade, nada poderia ser alterado, exatamente, para sempre ser a mesma, ou seja, a cidade perfeita.¹³¹ Seria a "ditadura" da perfeição e ainda que isto não parece difícil de ser aceito (a perfeição), não se sabe qual seria o seu efeito junto às cidades efetivas e para um cidadão que nela habitasse. Todas as prescrições do filósofo para os cidadãos ficam ainda mais complicadas quando se sabe das (tantas) desigualdades que existem entre membros de uma mesma comunidade. Não seria esta a primeira idéia que surge ao analisarmos friamente a cidade que Sócrates está a construir. As restrições e limitações impostas ao homem, referente à sua vida política e social corresponde, na ordem econômica, à apropriação privada de toda espécie de bens, havendo aí a possibilidade da corrupção existir e segundo o próprio filósofo, o homem, como ser ambíguo que é, está sujeito à corrupção.

¹²⁹ *República*, 419 a, 420 a.

¹³⁰ Diz Sócrates: "Deve, portanto, observar-se, se estabelecemos os guardas tendo em vista proporcionar-lhes o máximo de felicidade, ou se se deve ter em consideração a cidade inteira, para que ela a alcance, e forçar os auxiliares e os guardiões a proceder assim e persuadi-los, a fim de que sejam os melhores artistas no seu mister, e assim em todas as profissões; e deste modo, quando toda a cidade tiver aumentado e for bem administrada, consentir a cada classe que participe da felicidade conforme a sua natureza." *Rep.*, 421 b, c.

¹³¹ Cf. comentário de JAEGER, Werner Wilhelm: Platão parte das exigências que o mais elevado tipo moral e espiritual do Homem deve fazer ao Estado para poder entregar-se a ele com toda a alma. E é em nome do que há de mais elevado no Homem que ele exige que reinado do filósofo. As características do seu Estado que mais saltam aos olhos, a estruturação orgânica em escalões e o caráter pedagógico autoritário do seu Governo, dependem unicamente daquela exigência fundamental de ser o conhecimento da verdade absoluta a imperar no Estado. Nenhuma pedra se pode tirar nem substituir por outra, neste edifício tão simples e de lógica tão perfeita. *Op. cit.*, p. 379.

O objetivo de Sócrates era fundar uma cidade justa, habitada por cidadãos justos e, por isto mesmo, por requerer cidadãos justos para habitá-la, um problema central a ser considerado é o da educação. Robledo nos lembra que a *República* é um discurso sobre a vida humana, por isto tem tanto de psicologia como de educação e de política e se o seu título destaca, sobretudo, este último aspecto, é porque a organização política é o marco dentro do qual se dão todas as expressões possíveis da vida humana. A comparação que o filósofo faz do processo educativo com o trânsito dos prisioneiros (*alegoria da caverna* - Livro VII) das trevas para a luz e mais concretamente, ao gradual acomodamento da visão, primeiro às sombras e reflexos dos objetos, depois aos objetos mesmos e finalmente à luz mesma e à sua fonte solar. Isto seria um adestramento ou fortalecimento do "olho da alma", a fim de que este possa perceber *por si mesmo* os objetos que lhe são adequados. à alma, com efeito, que tem que se imprimir a orientação devida, se se quer obter a formação integral, do caráter tanto mais que da inteligência, que supõe toda educação digna deste nome.¹³² Vejamos a passagem onde o próprio Sócrates esclarece sobre este fato, discutindo com Glauco:

- "A presente discussão indica a existência dessa faculdade na alma e de um órgão pelo qual aprende; como um olho que não fosse possível voltar das trevas para a luz, senão juntamente com todo o corpo, do mesmo modo esse órgão deve ser desviado, juntamente com a alma toda, das coisas que se alteram, até ser capaz de suportar a

¹³² ROBLEDOS, Antonio Gómez. *Op. cit.*, p. 512/513.

contemplação do Ser e da parte mais brilhante do Ser. A isto chamamos o bem. Ou não?

- Chamamos.

- A educação seria, por conseguinte, a arte desse desejo, a maneira mais fácil e mais eficaz de fazer dar a volta a esse órgão, não a de o fazer obter a visão, pois já a tem, mas, uma vez que ele não está na posição correta e não olha para onde deve, dar-lhe os meios para isso.”¹³³

A alma humana deve ser tratada para todos os efeitos e propósitos, tendo em vista a justiça desta *pólis*, que depende daquela de cada cidadão, individualmente, isto coincide com o fato de cada um desempenhar “a sua tarefa” adequadamente. Isto seria agir com justiça, aceitar aquilo que lhe determina as sua natureza, cumprindo as suas tarefas da melhor forma possível e se todos agem assim, não haveria problema para a felicidade se instalar na cidade. São as coisas justas que produzem a justiça. Os homens justos constroem a *pólis* justa. Há uma correspondência entre a alma do cidadão e alma de sua *pólis*, tanto que o cidadão será justo se a sua cidade assim o for. A *pólis*, porém, vem em primeiro lugar, se ela for feliz, os cidadãos também serão, cada qual participando da felicidade da *pólis*, que possui, esta sim, a *maior* felicidade. Para Sócrates o bem, ligado à virtude, é a felicidade. Sócrates expõe a Trasímaco o seu argumento de que os justos têm uma vida melhor e são mais felizes:

¹³³ *República*, 518 c, d.

- "(...)Se os justos têm uma vida melhor e são mais felizes do que os injustos, como precisamente nos propusemos examinar depois, é o que vamos analisar. É, portanto, desde já evidente que o são, em meu entender, em consequência do que nós dissemos. Seja como for, é melhor examinar a questão, porquanto a discussão não é à deriva, mas sobre a regra de vida que devemos adotar."¹³⁴

Este argumento, logo mais adiante, ainda na exposição de que a felicidade está ligada à justiça e que o homem justo é feliz:

- "Então, ó Trasímaco, a alma algum dia desempenhará bem as suas funções, se for privada da sua virtude própria, ou é impossível?
- É impossível.
- Logo, é forçoso que quem tem uma alma má governe e dirija mal, e, quem tem uma boa, faça tudo isso bem.
- É forçoso.
- Não concordamos que a justiça é uma virtude da alma, e a injustiça um defeito?
- Concordamos, efetivamente.
- Logo, a alma justa e o homem justo viverão bem, e o injusto mal.
- Assim parece, segundo o teu raciocínio.
- Mas sem dúvida o que vive bem é feliz e venturoso, e o que não vive bem, inversamente.
- Como não?
- Logo, o homem justo é feliz, e o injusto é desgraçado.

¹³⁴ *República*, 352 d.

- Contudo, não há vantagem em se ser desgraçado, mas sim em ser feliz.¹³⁵

Deste modo, apenas os justos são felizes, assim como são os justos que vivem bem, eles trazem a virtude na alma (e a função da alma é viver), logo, é a virtude da alma que faz com que vivam bem. Contudo, como lembra Sócrates, a cidade que ele está a modelar é a *cidade feliz*, não tomando à parte um pequeno número de habitantes, para os elevar a este estado, mas a cidade inteira,¹³⁶ então, *todos*, sendo justos, serão felizes.

Porém, a mistura ou a confusão entre os níveis aos quais se agrupam os cidadãos, ou mesmo a passagem de um cidadão, de um nível para outro, como por exemplo, de artífice para chefe, mais ainda, o exercício de todas as funções ao mesmo tempo: artífice, agricultor, negociante, guerreiro e chefe, trariam à *pólis* apenas a ruína, o que seria a injustiça. Seria bom salientar que a fórmula “divisão do trabalho”, só deve ser aplicada ao mundo antigo com uma certa reserva diz Vernant, pois o grego não vê o ofício sob essa perspectiva. A divisão de tarefas é uma necessidade inscrita na natureza do homem que faz ainda melhor uma coisa porque faz exclusivamente aquilo e essas capacidades técnicas que a divisão de tarefas devem levar à perfeição, apresentam-se como qualidades naturais. O que concorda com o que encontramos na *República*, onde a tarefa dos homens de ofício é, para cada um, segundo o que predestinou sua natureza individual.¹³⁷

¹³⁵ *República*, 353 e, 354 a.

¹³⁶ *República*, 420 b, c.

¹³⁷ VERNANT, Jean-Pierre. *Trabalho e escravidão na Grécia antiga*. Op.cit. p., 25/27.

Solange Vergnières comenta o propalado *legalismo de Sócrates*, dizendo que os indivíduos que nela se situam estabelecem com ela uma forte relação e esta relação se exprime, politicamente, pela preeminência das leis, pois como está no *Críton*, 51 a, que a cidade é definida como uma pátria, em relação de filiação e subordinação do indivíduo. O comentário que ela faz parece ser bastante explicativo e neste caso resolvemos destacá-lo aqui:

“A *homologia* não é uma aliança entre iguais, é uma relação assimétrica entre um cidadão e sua cidade. (...)A cidade, o “nous” que se dirige a Sócrates, não são os cidadãos, são as leis (personificadas, aqui), e é porque cada um é-lhes igualmente submetido que todos podem estar unidos. A cidade precede, pois, cronológica e axiologicamente o indivíduo; não há igualdade entre a cidade e o cidadão; à medida que este é gerado por ela, contrai quanto a ela uma dívida infinita; a cidade pode, pois, exigir tudo dele e as leis podem afirmar, quanto a ele: “Você é nosso escravo (*Críton*, 50 e)”¹³⁸

Segundo Vergnières, a linguagem utilizada por Sócrates pode fazer crer que ele descreve uma cidade despótica. Mas duas observações permitem corrigir esta impressão. Primeiramente, se os cidadãos pertencem à cidade (“você é nosso”), não o é no sentido estrito da propriedade, o indivíduo tem toda a liberdade de se exilar. No entanto, aquele que aceita a cidadania consente, pois, tacitamente em cumprir as obrigações que as leis lhe impõem, a fazer o que a cidade ordena e esse consentimento basta para fazer dele algo diverso do

¹³⁸ VERGNIÈRES, Solange. *Ética e Política em Aristóteles*. São Paulo: Editora Paulus, 1998, p. 51-52.

escravo. O escravo é obrigado a ficar perto de seu senhor: e é por isso que, logo que pode fugir, ele o faz. Se Sócrates recusasse sua condenação à morte, isso significaria, de modo retrospectivo, que foi como “vil escravo” (*Crítion*, 52 d) e não como homem livre, que ele obedeceu às leis até então. A segunda observação repousa sobre um traço específico do regime ateniense. O cidadão de Atenas não é impotente em face à legislação: pode mudar as leis com a ajuda de seus concidadãos, se chega a persuadi-los que elas são insuficientes. Tem, pois, a escolha entre persuadir (*peithein*) e ser persuadido (*peithesthai*) (*Crítion*, 51 e); esta obediência não tem nada de submissão servil, posto que ela é o avesso de ação possível. Aqui, como na discussão filosófica, o que não objeta nada consente naquilo que lhe é proposto, então o fundamento desta *homologia* é descrito no *Crítion* 46 b: Não se deixe persudir por nada, senão pelo *logos* que parece o melhor após exame (*logizomeno*).

Para Sócrates, a cidadania é, primeiro, a condição concreta da prática filosófica. Sócrates concede, muitas vezes, que seu estatuto de cidadão permite-lhe entregar-se livremente à filosofia, porque o protege das pressões dos homens do poder e da opinião pública. Neste caso, podemos concordar com Vergnières, que a vida política e a vida filosófica requerem, ambas, tempo livre, sendo que uma só se desenvolve às expensas de outra. É a cidade democrática, então, que torna possível a filosofia e então, o filósofo acaba contraindo uma dívida com sua cidade, que pagaria com o serviço cívico.

d) A fundação da pólis em *lógos*.

Já a partir do livro II, encontramos o objetivo de se construir uma *pólis* em *logos*, destacamos, aqui, a passagem para melhor verificação:

- “Assim, portanto, um homem toma outro para uma necessidade, e outro ainda para outra, e, como precisam de muita coisa, reúnem numa só habitação companheiros e ajudantes. A essa associação pusemos o nome de cidade. Não é assim?

- Absolutamente.

- Mas se uma pessoa participa numa sociedade com outra, se dá ou recebe algo, é na convicção de que isso é melhor para ela?

- Certamente.

- Ora vamos lá! – disse eu - . Fundemos em *lógos* uma cidade.

Serão, ao que parece, as nossas necessidades que hão-de fundá-la.”¹³⁹

Este *lógos*, segundo Derrida, seria filho (caso tivesse um pai) do bem, que é sua fonte oculta, iluminante e cegante. Neste sentido, o *lógos* seria uma forma de nos conduzirmos ao pai.¹⁴⁰ A proposta de Sócrates é a de fundar a sua *pólis* para que se possa ver surgir nela a justiça, assim como a injustiça, aliás, este é o

¹³⁹ *República*, 369 c. (Observamos que o que a tradutora Maria Helena da Rocha Pereira, traduz *lógos* como *imaginação*, preferimos permanecer com a maioria dos comentadores, com o próprio *lógos*).

¹⁴⁰ Cf. comentário de DERRIDA, Jacques: “Se o *lógos* tem um pai, se ele só é um *lógos* assistido por um pai, isto se deve ao fato de ele ser sempre um ente (*ón*) e mesmo um gênero de ente (*Sofista* 260 a), e, mais precisamente, um ente vivo. O *lógos* é um *zôon*. Este animal nasce, cresce, pertence à *phúsis*. Linguística, lógica e zoologia têm parte ligada. Descrevendo o *lógos* como um *zôon*, Platão segue alguns retóricos e sofistas que, antes dele, opuseram à rigidez cadavérica da escritura a fala viva,(...) O *lógos*, ser vivo e animado, é também um organismo engendrado. Um organismo: um corpo *próprio* diferenciado, com um centro e extremidades, articulações, uma cabeça e pés. Para ser “conveniente”, um discurso escrito *deveria* submeter-se como o próprio discurso vivo às leis da vida.” In: *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras – Projetos e Produções Editoriais Ltda, 1991, p. 24 e ss.

método utilizado largamente por Sócrates para chegar ao conhecimento de algo: examinando aquilo mesmo que este não é, vejamos então a fala do próprio Sócrates:

- "Temos, portanto, a tua cidade já fundada, ó filho de Ariston. E agora, depois disto, repara bem nela. Arranja em qualquer parte a luz suficiente, chama o teu irmão, Polemarco e os outros, a ver se conseguimos descortinar onde poderá estar a justiça, e onde a injustiça, e em que diferem uma da outra, e qual das duas deve possuir quem quiser ser feliz, quer passe ou não despercebido a todos os deuses e homens."¹⁴¹

Sócrates elabora seus argumentos com a ajuda de Glauco, e agora, a cidade já fundada, tem suas características, é evidente que ela é sábia, corajosa, temperante e justa. Ela foi bem fundada, é totalmente boa.¹⁴² Sócrates busca descobrir então, o que de fato é a justiça.¹⁴³ Porém, como o indivíduo é sede da justiça, ainda que em pequena proporção (menos que a *pólis*), ele investiga também, com afinco, o que seria o *homem justo*. Koyré¹⁴⁴ diz que Platão está

¹⁴¹ *República*, 427 d.

¹⁴² *República*, 427 e.

¹⁴³ Cf. PETERS. F. E.: "Tal como se passa com a maioria dos termos éticos gregos, a *diké* teve uma história bastante complexa antes de ser incorporada na problemática da filosofia. Desde o tempo de Homero, a *diké* tinha incorporado nela a transgressão de certos limites, provavelmente os que eram ditados, em primeira instância, pela estrutura de classes da sociedade, e o pagamento de uma compensação por esta transgressão. Com o declínio de uma consciência de classe aristocrática a *diké* começou a ser considerada como algo universal na sociedade, aplicável a todos os cidadãos de igual modo, e garantida pelo próprio Zeus. Os limites dentro dos quais a nova *diké* era operante eram agora definidos pela lei escrita (nomos, q.v.), e um novo termo abstracto *dikaïosyne*, "retidão", "justiça", passou a ser usado para descrever a qualidade moral de um homem que observava os limites das lei e por isso era "justo" (*dikaïos*)." *Termos Filosóficos Gregos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1976, p. 53-54.

¹⁴⁴ KOYRÉ, Alexandre, *op.cit.*, p. 88.

preocupado sim, com o homem justo e a cidade justa, o lugar ideal para este homem viver.

A explicação que Sócrates dá a Adimanto, sobre a origem da cidade é que: “uma cidade tem sua origem, no fato de cada um de nós não ser auto-suficiente, mas sim necessitado de muita coisa.”¹⁴⁵ É a necessidade do homem, portanto, que o faz juntar-se a outros homens e com eles estabelecer relações e, a partir daí, viver em sociedade. Desta forma assim constituída, todos os indivíduos (juntos) praticam o que é melhor para todos eles, ou seja, cada qual, buscando suprir as suas necessidades, estará assim, suprimo as dos outros. Diz ainda o filósofo que “o trabalho é mais rico e mais belo e mais fácil, quando cada pessoa fizer uma só coisa, de acordo com sua natureza e na ocasião própria.” (Ἐκ δὲ τούτων πλείω τε ἕκαστα γίγνεται καὶ κάλλιον καὶ ῥᾶον, ὅταν εἷς ἕν κατὰ φύσιν καὶ ἐν καιρῷ, σχολὴν τῶν ἄλλων ἄγων, πράττη.)¹⁴⁶

Porém, quando a cidade cresce e se alargam suas fronteiras, crescem também as necessidades de seus habitantes, surgindo as mais variadas profissões, sendo que cada uma delas exige uma aptidão específica; os indivíduos, no entanto, estes não são aptos para exercer todas elas, e como há desigualdade de aptidões, os indivíduos seriam então, encaminhados, cada qual segundo sua natureza (*phýsis*), para o exercício da função específica, aquela a que eles se adequarem, sempre segundo a natureza de cada um.

Sócrates, que é um homem de seu tempo, vê a decadência à sua volta, principalmente de Atenas. É uma decadência tanto política quanto moral,¹⁴⁷ assim como quanto à educação (especialmente a ação dos sofistas), e quanto a preservação dos costumes tradicionais (por exemplo as histórias fantásticas dos mitos), que ele critica veementemente sua época. E o que ele critica na *República*, ele já estava acompanhando e vendo acontecer à sua volta, com as cidades que conhecia. Não é à toa que na *Carta VII*, após ter constatado que em toda parte as leis e os costumes são corrompidos, ele diz que todos os governos existentes têm um mau regime.¹⁴⁸ Para o filósofo, apenas os verdadeiros e autênticos filósofos praticariam e trariam para a *pólis* a política verdadeira, juntamente com a justiça (aquela possível entre os homens). O governo da cidade age, governa de acordo com o que dita a sua alma, diz Sócrates, na *República*:

- "Porém o juiz, meu amigo, governa a alma por meio da alma, à qual não convém desde nova ser criada no convívio com as almas perversas nem ter percorrido todas as injustiças, cometendo-as ela mesma, de modo a poder conjecturar com precisão, pelo seu próprio exemplo, os crimes dos outros, tal como avaliava das doenças pelo seu corpo."¹⁴⁹

¹⁴⁷ "Platão não limita a dar conselhos ao Estado a partir da premissa de uma determinada forma de Governo ou, como os sofistas, a estabelecer polêmica sobre o valor das diferentes formas de Estado, mas aborda o assunto de modo radical, tomando como ponto de partida o problema genérico da justiça. (...)Aparentemente, Sócrates parte novamente do exame de uma virtude concreta, mas esta tem um fundo histórico importante, o qual está presente, ainda que não se veja. Para compreendermos o ponto de partida da obra platônica temos de ter presentes no espírito as lutas travadas, nos séculos anteriores a Platão, em torno do ideal da justiça." (Cf. JAEGER, Werner Wilhelm, *op. cit.*, p. 521.

¹⁴⁸ *Carta VII*, 326 a, b.

¹⁴⁹ *República*, 409 a.

Nesta *pólis* os grupos de cidadãos, em seus respectivos níveis são estanques; esta sua *pólis* tem uma estrutura rígida, não há mobilidade entre os níveis, sua prescrição é que: “se alguém tentar passar de um estamento para outro, por exemplo, de artífice ou negociante para guerreiro, isto será a ruína da *pólis* – isto seria, a injustiça.”¹⁵⁰ Agir com justiça, ser justo é agir segundo a sua natureza, assim como o sapateiro (exemplo que ele cita), será sempre sapateiro, e isto se aplica a todos os outros ofícios.¹⁵¹ Esta sua *pólis* rejeitaria, assim sendo, um homem que tivesse a capacidade de praticar muitas imitações.¹⁵² Isto decorreria do fato de o homem não poder ser nem duplo, nem múltiplo, uma vez que cada um executaria (bem) uma só tarefa, bem entendido, tarefa esta que corresponde exatamente à natureza deste indivíduo, as tarefas de cada um devem estar acondicionadas à *phýsis*, agir segundo a natureza (*phýsis*), é agir com justiça.

O habitante da cidade justa deve perseverar quanto à justiça de sua cidade, para tal, deve manter a justiça dentro de si. Na *República*, o indivíduo determina a justiça da *pólis*, assim como esta determina a do indivíduo. O indivíduo se amolda a ela e ela o protege e dá condições para viver a melhor das vidas, bem entendido, aquela fundada na justiça. Cada um agindo segundo o que determina a sua natureza, fazendo o melhor possível, estará participando ativamente da construção desta vida que tem em vista a sua felicidade.

Conforme Adorno, o realizar plenamente aquilo que lhe cabe, seria tomar consciência dos seus próprios limites e das suas possibilidades concretas, ao

¹⁵⁰ *República*, 434 b-c.

¹⁵¹ *República*, 374 d.

¹⁵² *República*, 397 c e ss.

mesmo tempo realizar-se a si como homem, em relação com os outros homens, porque cada um é ele próprio na medida em que é mais que um, é ele próprio enquanto é relação com os outros, num fazer-se com os outros.¹⁵³

O indivíduo, que é apenas um, dentro de uma multiplicidade, de outros uns, converge para o todo, o coletivo, que é o *um*, maior que todos aqueles indivíduos, separadamente, é necessário, portanto, que esta unidade seja mantida em toda sua plenitude. A felicidade do indivíduo é menor que aquela da cidade porque esta é maior que ele, o indivíduo. Neste caso a busca pela unidade é a busca pela satisfação do indivíduo, enquanto tal, e da coletividade. É deste modo que a *pólis* deverá crescer em unidade, e não em multiplicidade, como quer o filósofo.¹⁵⁴

O processo de relacionar interpondo o homem à sua *pólis*, é prática constante que encontramos na *República*, para Sócrates, não podemos deixar de mencionar, a verdadeira *pólis* é aquela *interior*, que não está fora, mas *dentro* do homem. Se indagarmos sobre a existência de tal *pólis* a resposta é que não importa que ela venha a existir, talvez ela não exista em parte alguma da terra, talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e fundar uma para si mesmo. (Ἀλλ', ἦν δ' ἐγώ, ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὄρᾱν καὶ ὄρῶντι ἑαυτὸν κατοικίζειν. διαφέρει δὲ οὐδὲν εἴτε που ἔστιν εἴτε ἔσται· τὰ γὰρ ταύτης μόνης ἂν πράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδεμιᾶς.)¹⁵⁵

Jaeger diz que ao acompanharmos o filósofo, na fundação de sua *pólis*, nós descobrimos o Homem. Quer o Estado ideal seja *realizável* no futuro, quer seja *irrealizável*, podemos e devemos construir sem cessar o "Estado em nós", por

¹⁵³ ADORNO, Francesco. *Op. cit.*, p. 81.

¹⁵⁴ *República*, 422 b-d.

¹⁵⁵ *República*, 592 b.

consequente, diz ele, o homem justo do Estado platônico não é o cidadão ideal do Estado efetivo, seja qual for a constituição deste. Um tal homem é, por força, como Platão compreendeu perfeitamente, um intruso dentro deste Estado, pois ele sempre estará disposto a devotar-se plenamente à causa do Estado ideal, ao qual objetiva alcançar. Mesmo não fugindo às suas obrigações, ao cumprimento dos seus deveres no seio de sua comunidade, ele se esforçará por cumprir com seus deveres, da melhor forma possível, buscando realizar “a sua própria obra”, no pleno sentido da palavra. Para o filósofo, só é cidadão, no pleno sentido da palavra, dentro do Estado que na sua alma carrega. É indiferente saber se o Estado perfeito existiu ou virá a existir em qualquer parte, pois o justo só aplica nos seus atos a lei deste verdadeiro Estado, e nenhuma outra.¹⁵⁶

Sócrates quer que o homem se preocupe com a alma e não com os ganhos e prazeres da vida mundana, que é finita. A virtude e a felicidade do homem deslocam-se para o interior deste homem. Bastaria, portanto, o cidadão ser justo, utilizando a *justa medida*, trazendo a *pólis*, como modelo e objetivo, dentro dele mesmo. Isto nos remete exatamente à dificuldade que os homens têm em se adequar à justiça como prescreve o filósofo, que é o que veremos logo a seguir.

¹⁵⁶ JAEGER, Werner Wilhelm. *Op. cit.*, p. 666/667.

CAPÍTULO III

A JUSTIÇA NA *PÓLIS* E NO INDIVÍDUO.

O projeto que surge na *República* é um projeto especial que tem como objetivo a construção de uma *pólis* justa, habitada por cidadãos justos.¹⁵⁷ Há uma estreita relação entre o cidadão e sua *pólis*, podemos dizer mesmo, que ambos se confundem quanto à justiça, havendo uma “co-relação”, uma “inter-dependência” entre eles. Exemplo melhor desta assertiva é que o cidadão é justo exatamente por que sua *pólis* é justa e ela é justa porque seus cidadãos também são. Acompanhemos a discussão de Sócrates com Glauco, de onde se insere a relação estreita de correspondência das qualidades do homem com as de sua cidade:

- “Logo, não será desde já necessário que o indivíduo seja sábio naquilo mesmo que o é a cidade?
- Sem dúvida.
- E que naquilo em que o indivíduo é corajoso, e da mesma maneira, assim o seja também a cidade, e que em tudo o mais que à virtude respeita, ambos se comportem do mesmo modo?
- É forçoso.
- Logo, segundo julgo, Glauco, diremos que o homem justo o é da mesma maneira que a cidade é justa.
- Também isso é forçoso.

¹⁵⁷ No entender do filósofo, toda ação tem uma finalidade e é esta que dá valor e sentido à ação humana. A ação não vale por si mesma, mas pelo seu próprio fim, fazer o bem não é fazer o que apetece, mas aquilo que a razão dita como justo. Somente aquele que tem no bem a finalidade de todo o seu agir pode ser feliz. O conceito de bem é indissociável do conceito de felicidade, por isso, quem pratica a injustiça nunca poderá ser um homem feliz.

- Mas decerto não esquecemos que a cidade era justa pelo fato de cada um executar nela a sua tarefa específica,(...)»¹⁵⁸

O filósofo ainda lembra ao seu interlocutor que todos, indistintamente, no tocante às atividades que desempenham, serão justos e executarão o que lhes compete fazer, não se deixando dominar pelo elemento concupiscível, que em cada pessoa constitui a maior parte da alma, havendo de vigiar este elemento, com receio de que ele, enchendo-se dos chamados prazeres físicos, se torne grande e forte, e não execute a sua tarefa, mas tente escravizar e dominar uma parte que não compete ao seu estamento e subverta toda a vida do conjunto.¹⁵⁹ Esta é uma *pólis* “do esforço”, pois é um esforço individual e coletivo, cada qual deve se esforçar para dar o melhor de si, devendo o indivíduo estar sempre voltado para o todo.

Na *pólis* platônica, ser justo, em primeiro lugar, corresponde que um cumpra o papel que lhe foi determinado, e esta é uma exortação que encontramos inúmeras vezes na *República*. O cidadão, qualquer seja ele e que exerça qualquer função (todas são importantes nesta organização, desde o artífice até o guardião-filósofo), seja, pois, qual for o seu grau na hierarquia da *pólis*, deve agir com justiça e dela nunca se separar. A justiça deve ser cultivada indistintamente por todos, e mesmo o justo não pode responder injustamente àquele que injustamente o tratou. Seria impensável que o justo não agisse “justamente”. Sócrates insiste ainda na busca de um entendimento maior sobre a justiça, comparando-a com a “injustiça”, especialmente esta que era comum à sua época (tanto quanto na

¹⁵⁸ *República*, 441 c, d.

¹⁵⁹ *República*, 441 d – 442 b.

nossa). Sobre o que seria agir justamente ou injustamente, temos o argumento do próprio Sócrates:

- “Logo – continuei eu – já é perfeitamente claro para nós o que seja cometer injustiças, ser injusto e praticar a justiça, uma vez que o é o que seja a injustiça e a justiça?
- Como assim?
- É que realmente não divergem nada das coisas saudáveis e doentias: o que aquelas são no corpo, são-no elas para a alma.
- De que maneira?
- As coisas sãs produzem a saúde, as doentias, a doença.
- Produzem.
- E as coisas justas não produzem a justiça, e as injustas a injustiça?
- É forçoso que sim.
- Ora, produzir a saúde consiste em dispor, de acordo com a natureza, os elementos da alma, para dominarem ou serem dominados uns pelos outros; a doença, em, contra a natureza, governar ou se governado um por outro.
- Portanto, inversamente – produzir a justiça consiste em dispor, de acordo com a natureza, os elementos da alma, para dominarem ou serem dominados uns pelos outros; a injustiça, em, contra a natureza, governar ou governado um pelo outro.
- Exatamente. Logo, a virtude, será, ao que parece, uma espécie de saúde, beleza e bem-estar da alma; a doença, uma enfermidade, fealdade e debilidade.”¹⁶⁰

¹⁶⁰ *República*, 444 b-e.

Sócrates gosta de fazer analogia entre aquilo que é *belo* e o seu contrário. A discussão, bastante acalorada, segue ao tratar exatamente de saber se é proveitoso exercitar a justiça, praticar belas ações e ser justo, quer este procedimento passe despercebido ou não e ainda que não se tenha que sofrer o castigo pela infração. (Τὸ δὲ λοιπὸν ἤδη, ὡς ἔοικεν, ἡμῖν ἐστὶ σκέψασθαι πότερον αὖ λυσιτελεῖ δίκαιά τε πράττειν καὶ καλὰ ἐπιτηδεύειν καὶ εἶναι δίκαιον, ἅντε λανθάνη ἅντε μὴ τοιοῦτος ὢν, ἢ ἀδικεῖν τε καὶ ἄδικον εἶναι, ἅνπερ μὴ διδῶ δίκην μηδὲ βελτίων γίγνηται κολαζόμενος.)¹⁶¹

Aqueles que têm alma justa, ao comportarem-se de acordo com as normas convencionais da justiça, fazem-no não por adesão cega às normas, mas porque este comportamento ajuda a preservar a ordem na alma. Neste caso, ao agir assim estão agindo bem consigo mesmo. Desta forma, as ações justas são sintomas da justiça na alma e suas causas convergentes, enquanto as ações injustas são sintomas e causas da injustiça. Uma pessoa que tenha uma constituição interior dissoluta, própria do injusto, cederá a todos os impulsos e cometerá toda a sorte de delitos vergonhosos.¹⁶² Sócrates, ao provocar estas discussões mostra estar preocupado com a prática vigente à sua época, já tão inculcada junto às pessoas, que muitos julgam que agir injustamente é mais vantajoso que agir justamente, como podemos acompanhar ainda no Livro II, quando ele diz que “efetivamente, todos os homens acreditam que lhes é muito mais vantajosa (individualmente), a injustiça do que a justiça.”¹⁶³ Não é porém, sem motivo que neste diálogo o tema da justiça impere de tal forma que se

¹⁶¹ *República*, 445 a.

¹⁶² Cf. comentário de PAPPAS, Nickolas. *Op. cit.*, p. 109.

¹⁶³ *República*, 360 c-d.

construa uma cidade para ver surgir a justiça e se buscar vê-la nascer e desabrochar na alma do homem e na alma de sua cidade. Esta virtude, a justiça, a maior virtude da pólis, tal qual aparece na *República*, tem descrição rigorosa e o filósofo faz longas digressões sobre ela. Mas, o objetivo do homem deve ser alcançar a justiça como condição de felicidade. Um homem escravo de suas paixões não pode ser amado pelos outros nem pelos deuses. É necessário harmonia interior para que cada um seja um microcosmos, espelho da ordem e harmonia universal.¹⁶⁴

A justiça, esta da *República*, seria impensável no nosso mundo moderno e mesmo aqueles mais esforçados sabem da dificuldade de, atualmente, agir justamente, assim como também era difícil agir justamente à época de Sócrates, aliás, ele mesmo é que seria aquele para viver o ideal da justiça. A atualização de uma discussão sobre a justiça faz vibrar este (ainda) maior clamor do homem, que, costumeiramente, vê-se acuado e, entre desesperançado e sem coragem, acaba aceitando as injustiças do “dia-a-dia”. É tal a dificuldade de se agir justamente e praticar a justiça, como Sócrates determina para os cidadãos de sua pólis, que não são poucos os que dizem que ele é que deveria ser o cidadão ideal para habitá-la. Por isso, talvez se pense neste contra-senso que é a condenação de Sócrates por seus concidadãos, justamente ele que reunia as condições para poder habitar a sua pólis.

Construir uma cidade justa, uma cidade da “justa medida”, é o desafio que o filósofo se impõe. Diz ele que pretende fundar a sua pólis justa, exatamente para poder ver, juntamente como o nascimento dela, a geração da justiça. Mas a

¹⁶⁴ Vide *Górgias*, 507 b.

fundação desta *pólis* deve ser, de fato, na interioridade do homem, que deve almejar e perseguir a todo custo a elevação de sua alma.

Tentaremos então, sistematizar e distribuir, quiçá da melhor forma possível, algumas questões que este tema nos suscita. Elas vêm logo a seguir e estão distribuídas/apresentadas nos seguintes tópicos:

- a) Algumas considerações sobre a justiça.
- b) A justiça deve habitar e comandar a alma da *pólis* e dos cidadãos.

a) Algumas considerações sobre a justiça

Trasímaco, no livro I da *República*, por exemplo, diz que a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte.¹⁶⁵ O belicoso sofista Trasímaco já estava a instigar Sócrates e este, tanto insistiu e provocou Trasímaco que ele acabou por proferindo esta frase, que voltará sempre a perseguir o filósofo no caminho de descobrir o que de fato a justiça é. Mas, o que seria este “mais forte”? Acaso seria o mais poderoso? Uma só pessoa? Ou seria um organismo tentacular, como um governo? Isto se contrapõe à proposição de que é justo restituir a cada um o que se lhe deve.

Em Platão nós temos a defesa apaixonada da justiça,¹⁶⁶ assim como da lei, como podemos observar no *Críton*, assim como na *República*, há uma verdadeira

¹⁶⁵ IDEM, *ibidem*, 338 c.

¹⁶⁶ Cf. BENVENISTE, Émile: “O latim *dico* e o grego *diké*, impõem a representação de um direito formular, determinando para cada situação particular o que se deve fazer. O juiz - hom *dikas-pólos* - é aquele que tem a guarda do conjunto de fórmulas e pronuncia com autoridade, *dicít*, a sentença apropriada.” Benveniste alega

investigação acerca desta “maior” virtude, tal como ela aparece entre os homens, na *pólis*.¹⁶⁷ Há ainda, na *República*, a argumentação de Cálicles, de que os injustos parecem sempre tirar o melhor partido, pois os maus de fato prosperam. Para o filósofo, no entanto, não há grandes garantias acerca do destino dos justos (nesta vida), embora ele diga que destes os deuses não se esquecerão (das ações praticadas pelos homens). Os deuses nunca descutam quem quiser empenhar-se em ser justo.¹⁶⁸ É na vida futura que a justiça recebe a recompensa suprema, tal como é descrito no mito de Er,¹⁶⁹ no final da *República*. Neste mito, o filósofo trata da escolha dos gêneros de vida, discutindo o problema da liberdade, pois após o julgamento, as almas devem escolher entre as vidas que poderão ter, mas a escolha, esta carrega consigo a responsabilidade da própria escolha. Cada

que o “sentido assumido do *diké*, em grego se desenvolve diversamente em suas formas verbais e em suas formas nominais. Contudo, a raiz *deik-* corresponde a raízes outras em outras culturas, mas mesmo assim *diké*, pode representar, através de sentido imperativo, significados diferentes, porém, o sentido primeiro de “mostrar” que chama o verbo “dizer”, foi o próprio verbo “mostrar” que deslizou para o sentido de “dizer”. Ministar a justiça não é uma operação intelectual que exija meditação ou discussão. Transmitem-se fórmulas que convêm a casos determinados, e o papel do juiz é detê-las e aplica-las. Assim se explica um dos antigos e raros nomes do “juiz”, o homérico *dikas-pólos*. Que vem a ser “aquele que vela pelos *dikai*”. As *dikai* são de fato as fórmulas de direito que se transmitem e que o juiz deve conservar e aplicar. Esta representação corresponde aos códigos de justiça entre os povos de civilização tradicional. O sentido comumente atribuído a *diké*: “costume, maneira de ser”. Na *Odisséia*, por exemplo, há a *diké* dos mortais que não é “maneira de ser”, e sim, “regra imperativa”, a “fórmula que rege a sorte”, chegando a *dikén*: “à maneira de”, isto é, “segundo a norma de tal categoria de seres”. A partir disso, essa fórmula que estabelece a sorte e a atribuição tornou-se em grego, a própria “justiça”. Mas a noção ética de *justiça*, tal como a entendemos, não está presente em *diké*. Ela foi se separando aos poucos das circunstâncias em que se invoca a *diké* para acabar com abusos. Essa fórmula de justiça se torna a expressão da própria justiça, quando a *diké* intervém para pôr fim ao poder de *bía*, da força. A *diké* se identifica então com a virtude da justiça – e quem a *diké* a seu lado é *dikaios* “justo”. *Op. cit.*, p. 109 – 112.

¹⁶⁷ *República*, 369 a.

¹⁶⁸ *República*, 613 a-b.

¹⁶⁹ O mito de Er, descrito na *República* (descrito no Livro X, 614 b e ss), relata a história de Armênio, que, morto em combate, foi recolhido juntamente com outros corpos já putrefatos (após 10 dias!), e, quando seu o seu corpo já estava jazendo sobre a pira, junto à sua família, Er voltou à vida e narrou a todos o que vira além. Disse que havia presenciado um lugar específico, onde juizes sentenciavam as almas e davam a elas os seus destinos. As almas dos justos mandavam os juizes para o caminho à direita, subindo para o céu, os injustos seguiam à esquerda, cada qual carregando a descrição de tudo que haviam feito. Os injustos pagavam a pena daquilo que cometeram, sendo dez vezes por cada injustiça – cumprindo cada pena em cada cem anos (a duração da vida humana) – pagavam o justo salário por aquilo que haviam cometido em vida.

um escolhe livremente, a vida que quer levar, o importante é pensar, ponderar bem, antes da escolha e não depois.¹⁷⁰ Como diz o filósofo:

- “Serão assim os prêmios, recompensas e dádivas que o justo recebe, em vida, dos deuses e dos homens, além daqueles bens que a própria justiça lhe proporciona.

- É, são bens formosos e sólidos.

- Ora esses nada são, em número nem em grandeza, em comparação com os que aguardam cada um deles depois da morte. É isso que é preciso escutar, para que cada um receba exatamente aquilo que, por força da argumentação, lhe é devido.”¹⁷¹

O homem justo (aquele que vive bem), é feliz e venturoso assim como é infeliz aquele que não é justo (que não vive bem). A vantagem, então, aquela que o homem busca, é ser feliz e não desgraçado.¹⁷² Logo, a injustiça, portanto, não é vantajosa. A justiça deveria ser praticada por ser a melhor coisa para a alma, quer se tivesse as vantagens do *anel de Giges*, que tornaria invisível aquele que dele

¹⁷⁰ Cf. comentário de DROZ, Geneviève: A questão é de importância capital: trata-se de saber quem preside o destino de cada um. Sabe-se que, até a época clássica, os gregos – sem terem criado a noção – tinham imposto a imagem majestosa de uma lei suprema que governava os deuses e os homens. Platão não faz mais que beber na fonte de longa tradição. Porém, ele dá-lhe uma outra significação e tenta, por certo timidamente, abrir espaço para a liberdade humana, pelo menos sob a forma de uma escolha consciente e racional. Os homens pagarão caro por terem refletido tão pouco, tão depressa e tão mal. Escolher bem é o que está em jogo. Podemos sentir o mal-estar de Platão, dividido entre destino e liberdade, entre uma tradição fatalista do “tudo já está escrito” e uma nova aspiração para fazer do homem um ser que responde por sua vida, isto é, no sentido próprio, um ser responsável: o que parece implicar, pelo menos, duas consequências: o destino não é mais, de maneira alguma, essa esmagadora força transcendente que decide *sobre nós e por nós*. Mas, por outro lado, se praticarmos o mal, somos os únicos culpados; os deuses “isentam-se da questão”. O mal é assunto nosso, os deuses são inocentes. (Vide *Timeu*: 42 d: “Pois da eventual malícia dos homens, Deus entendia ser inocente”). *Os mitos platônicos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1977, p. 116-118.

¹⁷¹ *República*, 613 e, 614 a.

¹⁷² *República*, 354 a.

fizesse uso, ou do elmo de *Hades*.¹⁷³ Quer dizer, a justiça deve ser praticada em qualquer circunstância, ainda que ela não seja visível, não apareça aos olhos dos outros.¹⁷⁴

No *Protágoras*, num embate de Sócrates com o renomado sofista, Sócrates objeta que, segundo a opinião corrente, não poucas vezes o homem mesmo conhecendo o bem e não o pratica, embora pudesse fazê-lo, quando perguntado por age assim, ele responde que o faz arrastado pelo prazer ou pela dor.¹⁷⁵ O homem, em busca de um prazer momentâneo se deixa levar e, mesmo sabendo que isto possa, mais tarde, lhe causar algum mal, ele não pratica o bem. Neste caso o homem deve lançar mão da arte da *justa medida*.¹⁷⁶ O homem necessita pesar bem as suas ações, que devem ser pautadas pela virtude, aplicando-a constantemente, ele deve "saber agir".¹⁷⁷

b) A justiça deve habitar e comandar a alma da pólis e dos cidadãos.

A justiça é a maior virtude e ela é que deve comandar esta que *pólis* que Sócrates está a fundar na *República*, mas será a virtude (*areté*), uma coisa que se

¹⁷³ Cf. *Iliada*, (quando Atena coloca o elmo de Hades na sua cabeça, para tornar-se invisível), 844, 845.

¹⁷⁴ *República*, 612 b-c, 614 b-615.

¹⁷⁵ *Protágoras*, 352 d, e.

¹⁷⁶ *República*, 353 c-356 c.

¹⁷⁷ Para Sócrates, a educação repousa no valor essencial que é a filosofia, que tem por objetivo alcançar a verdade e o bem. A filosofia é a própria condição da educação, é o que garante a prática da justiça, desta forma, a filosofia implica em compromisso de vida, não é apenas um saber que se situa no plano teórico, mas uma prática, um caminho, enfim, uma opção de vida e é ela que pode conduzir o homem ao bem e à justiça.

aprende? Esta discussão surge no diálogo *Mênão*,¹⁷⁸ quando, logo no seu início, o próprio Mênão expõe a Sócrates esta questão, a qual ele responde dizendo ser esta uma pergunta muito difícil e que nunca tinha encontrado uma pessoa que soubesse a resposta.¹⁷⁹ Ora, para que se possa ensinar a virtude é necessário que ela seja ciência, uma vez que ciência é a única coisa que se pode ensinar (*διδασκειν*).¹⁸⁰ Sequer existem mestres que ensinam a virtude. Isto não é uma opinião pessoal de Sócrates: é a dos atenienses em geral. Sócrates chega à conclusão mais à frente de que a virtude é “opinião justa”, ou seja, como se fosse uma crença ou uma convicção cega, porém justa, que se equivale a “saber”, se distinguindo, porém, do “saber”, pela instabilidade enquanto não for encadeada por um raciocínio, o que, certamente a transformaria em ciência. Porém, para Sócrates, a “opinião verdadeira” já seria suficiente (desde que a possuamos). Este diálogo termina com Sócrates lançando a idéia de que a virtude parece ser, naqueles em que se mostra, o resultado de um favor divino (sem intervenção da inteligência). Quando a discussão vai se dirigindo para, enfim, investigar o que seria a virtude em si, Sócrates vai-se embora, deixando os seus interlocutores surpresos, por não terem chegado ao fim da discussão/investigação.

O tema da virtude tem indubitável prioridade entre os grandes temas da filosofia platônica, aparecendo constantemente nos diálogos de Platão, trazendo

¹⁷⁸ “Podes dizer-me, Sócrates: a virtude é coisa que se ensina? Ou não é coisa que se ensina, mas que se adquire pelo exercício? Ou nem coisa que se adquire pelo exercício nem coisa que se aprende, mas algo que advém aos homens por natureza ou por alguma outra maneira.” *Mênão*, 70a.

¹⁷⁹ “Sofro com meus concidadãos da mesma carência no que se refere a esse assunto, e me censuro a mim mesmo por não saber absolutamente nada sobre a virtude.” (...) “Não somente isso, amigo, mas também que ainda não encontrei outra pessoa o soubesse, segundo me parece.” *Mênão*, 71, b, c.

¹⁸⁰ O termo “ensinar” - designa a ação do mestre que transmite ao aluno o saber que possui. O mestre age, o aluno sofre a ação. O mestre dá, o aluno recebe. O mestre ensina a poesia: o aluno aprende-a, imprime-a na sua memória. É de maneira completamente diferente que se ensina a ciência: o mestre explica, o aluno compreende. Cf. KOYRÉ, Alexandre, *op. cit.*, p. 20.

Sócrates, não só como personagem principal, como personagem histórico, que gostava de tratar deste tema. Pode-se ver isto mais de perto com a sua defesa perante os juízes, dizendo que sua ocupação havia sido, durante toda sua vida, de persuadir tanto os jovens, quanto os velhos, para que se preocupassem mais com a alma do que com o corpo, uma vez que as virtudes vêm da alma e não do corpo.¹⁸¹

Segundo Kitto, algumas das virtudes gregas parecem ser tanto intelectuais como morais – o que as tornam intraduzíveis, visto o nosso vocabulário ter de distinguir com outros sentidos que estes conceitos carregam. Observamos que *sophrosyne*, à letra, corresponde a “estado de espírito a que nada falta” ou “estado de espírito não diminuído”. De acordo com o contexto, pode querer dizer “sabedoria”, “prudência”, “temperança”, “castidade”, “sobriedade”, “modéstia” e “auto-domínio”, ou seja, algo inteiramente intelectual, inteiramente moral ou alguma coisa intermédia.” Para Kitto, *aretê*, palavra tipicamente grega, que traduzimos por “virtude”, é um termo usado indistintamente em todas as categorias e significa simplesmente “excelência”, que pode ser limitada pelo seu contexto, por exemplo, a *aretê* de um cavalo de corrida é a velocidade; de um carro de

¹⁸¹ Nos diálogos de Platão, em muitos deles, nós temos também, além do conteúdo filosófico e provocações polêmicas como os sofistas, uma concepção de ideal de vida, da vida que se impunha a si mesmo e desejava para os outros. Nestes diálogos Sócrates acaba rebatendo a crítica que recebe por se dedicar à filosofia, sem ter em vistas lucros e riquezas, como, por exemplo, aparece no diálogo *Hípias Maior*, ao refutar Hípias que dizia que o que é belo e digno de merecimento seria ser capaz de produzir um discurso bem feito e com beleza, para encantar o obter a adesão dos ouvintes em uma assembléia, convencendo a todos de seus argumentos podendo promover perante as autoridades, a salvação própria e dos amigos. Para Hípias é isto o que vale a pena. Esta idéia era corrente entre grande parte dos cidadãos que até chegavam a contratar estes “defensores” para ensiná-los a se defender perante as autoridades ou convencer as pessoas, tento em vistas alcançar algum bem. É um Sócrates irônico que responde a Hípias que este sim é que seria feliz, pois conhece as tarefas próprias de um homem ao contrário dele, Sócrates, que errava por aí, sem ter nunca um caminho certo, expondo suas incertezas e escutando dizerem que as questões das quais se ocupava eram tolas, insignificantes e sem interesse algum, porém, mesmo assim, ele acabava sempre tendo proveito com estas conversas. Ver *Hípias Maior*, 304 a-e.

cavalos, a sua resistência, porém, se atribuída, num contexto geral, a um homem, implicará excelência na medida em que um homem tem possibilidade de ser excelente, moral, intelectual e física, como no caso do herói da *Odisséia*, que é um grande combatente, um criador de engenhos astuciosos, bom orador, dotado de grande sensatez, que deve suportar o que os deuses mandam, sem se queixar, capaz de construir e manejar um barco, utilizar o arado como qualquer outra pessoa, ter capacidade física de um esportista, ser capaz de abater e preparar um animal e, ter sensibilidade de, ao ouvir uma canção, emocionar-se, isto evidenciaria sua *areté* superior.¹⁸²

No diálogo *Alcibíades (I)*, transparece o contraste entre a concepção de justiça de Sócrates e aquela que se tinha em sua época. Em princípio, o que importa saber seria qual a virtude que se pode aspirar e que permita ser um homem, superior. Alcibíades diz que esta virtude seria aquela que se pode dizer de um homem de valor (*ἀγαθός*).¹⁸³ Isto é o que evidenciaria, com certo ênfase, os adjetivos de mérito pessoal e cívico como se distinguiam aqueles dos tempos heróicos. Alcibíades confirma que este qualificativo merecem os homens que são capazes de mandar na *pólis*, desta forma acaba transformando *areté* em adjetivo de *dominação*. Mas há grande diferença entre administrar rebanhos e homens. Pastorear um rebanho de animais, por exemplo, é para a utilidade do dono, governar uma sociedade humana, por outro lado, tem em vistas o bem dos governados e não do governante, como aparece na *República*. O bom governo deveria estar de acordo com a justiça e o bom governo não é tão somente a

¹⁸² KITTO, H. D. *Os gregos*. Coimbra: Armênio Amado, Editor, Sucessor, 1980, p. 283-285.

¹⁸³ *Alcibíades*, 124 e.

administração da justiça mas deve se estender a fazer “melhores”, em todos os sentidos, os cidadãos (o que pressupõe uma reforma moral). O que o filósofo tem por meta cuidar dos homens, e o principal do homem não é o corpo e sim a alma. Nesta ordem, então, conclui-se: o bom governo será uma forma de cuidar da alma. Isto corrobora com a “missão” de Sócrates, como ele já havia anunciado na sua apologia.

Em outro diálogo, *Protágoras*, existem as mesmas perguntas – o que é virtude e se pode ser ensinada. Neste diálogo Sócrates vai dizer que a virtude é ciência, assim como a justiça, a temperança, a coragem. Protágoras, por sua vez, causa polêmica, ao acreditar que a virtude não é ciência, mas que pode ser ensinada, em contradição com a anterior afirmação de Sócrates.¹⁸⁴ Sendo isto verdade, que a virtude pode sim, ser ensinada, então, a pergunta que surge é: quem poderia ensiná-la? Claro está que não seria por Protágoras, pois o que ele ensina a seus alunos não é ciência.¹⁸⁵ Seria então, por Sócrates? Isto parece ser o mais acertado, pois para o filósofo, porque esta ciência da “medida” dos valores e das satisfações, já havia um prenúncio de que seria a filosofia.¹⁸⁶

Para a “reforma moral”¹⁸⁷ o filósofo invoca o preceito órfico – “*conhece-te a ti mesmo*”, como sendo o princípio e fundamento de toda reforma moral, que há de

¹⁸⁴ *Protágoras*, 360 e.

¹⁸⁵ A polêmica crítica de Sócrates aos sofistas é notória, mas não se pode deixar de observar que eles faziam o papel de professores naquela época, como nós hoje conhecemos.

¹⁸⁶ Ver KOYRÉ, Alexandre, *op. cit.*, p. 17-44.

¹⁸⁷ “A filosofia platônica submete o exercício do poder e toda a *praxis* política individual ao princípio de uma razão universal. A ação politicamente justa exige que a razão oriente a sua intenção e a sua finalidade e que o discurso que a fundamenta persiga a universalidade necessária de um fundamento objetivo. Nesta medida, os prazeres materiais, os desejos subjetivos, tudo o que pertence à esfera do sensível e do contingente deve ser posto de parte. Guiado pelo raciocínio, o homem deve dirigir o seu espírito para o inteligível, onde se encontra o conhecimento do bem e da felicidade. Aquele que pela via do conhecimento e da razão atinge a essência da virtude e conduz as suas ações, durante a vida, conforme esta razão, é homem de bem capaz de,

se iniciar pela alma do governante. Assim, Sócrates leva o jovem Alcibiades à reflexão interior sobre si mesmo e sobre sua alma, com o que se abre a visão de um mundo de valores que este não havia percebido. Sócrates chama o conhecimento de si mesmo, de *sophrosyne*.¹⁸⁸

Para Sócrates, como já vimos, na *República*, o cidadão será justo quanto sua *pólis* for justa, tão feliz ele será quanto sua *pólis* também for, será tão livre quanto sua *pólis* e assim sucessivamente, valendo para todas as outras qualidades. Pois ele *participa* daquilo que a sua *pólis* é. Cabendo a cada um aceitar as funções que lhes cabem, com o objetivo de manter o bem viver (dos cidadãos, obviamente).¹⁸⁹ De cada um depende o grau de participação do bem da cidade. A preocupação do filósofo é que cada qual, dando o melhor de si, agindo com justiça, voltando-se para a *pólis*, volta-se para si mesmo. E este “preocupar-se” com a *pólis*, nada mais é do que a expressão de seu amor a esta mesma *pólis* da qual depende a sua própria vida.

Todos, independentemente da função que exercem na *pólis*, devem apresentar a sua contribuição com a parte do esforço que lhe cabe (não podemos

em justiça, governar a cidade.” (Cf. *Górgias*, introdução e análise de Marcello Fernandes e Nazaré Barros, Lisboa: Lisboa Editora, 2002, p. 38).

¹⁸⁸ *Alcibiades*, 131 a. Destacamos o comentário de ROBLEDO, Antonio Gómez: “*Sophrosyne* refere-se tanto a perspicácia intelectual, quanto a saúde moral, dando-se ênfase em um ou outro, mas sem excluir de nenhum modo, o momento intelectual, pois de outro modo não chamaria Sócrates *sophrosyne* ao de si mesmo. Ela significa também, além do conhecimento, o domínio de si mesmo, sobretudo os apetites sensuais do amor e da gula, com o que passa a ser equivalente a virtude da temperança.” *Op.cit.*, p. 99.

¹⁸⁹ “O homem é homem na medida em que atua e a sua atividade é a atividade que desenvolve na sociedade através daquele que é o seu trabalho cotidiano, fazendo bem aquilo que faz. Por isso, é preciso que se faça (seja quem for, o sapateiro e o albardeiro, o professor e o advogado) é indispensável toda uma educação técnica. O pedreiro não pode fazer paredes se não souber como elas se fazem. Aqui está o apelo mais concreto de Sócrates, o seu discurso não voltado para a edificação ou para a retórica moral, mas pra despertar em cada um a consciência crítica de que é bem fazer bem o seu ofício, porque não existem homens em abstrato, mas homens que fazem algo, em algum país, nesta ou naquela cidade, entretidos de uma ou outra cultura. E para que cada ato seja bom, é preciso que ele resulte na sua inteireza. (...)isto é, que cada ato é válido na medida em que for útil.” (Cf. ADORNO, Francesco, *op. cit.*, p. 83).

esquecer de que esta *pólis* se caracteriza pelo esforço – de cada um), assim se dá com o governo, os artesãos e os guerreiros, afinal, o *cidadão é a pólis*. Ele, enquanto um elemento particular, tendo já supridas as suas necessidades básicas, fundando, com os outros homens, a *pólis* que os protege e nutre, agora deve velar e zelar para que ela possa se expandir e ser o melhor lugar para se viver. Quando o homem desvela-se por sua *pólis*, é por ele mesmo e por seus companheiros, que está a cuidar.

A unidade da *pólis* platônica, porém, é uma unidade excessiva, mas é isto mesmo que garante aos seus habitantes, a sua existência. Salientamos que a unidade desta *pólis* tem uma finalidade que é o bem-viver e a vida moral, pois esta *pólis* foi criada para se ver nascer/germinar, (nela) a justiça e que assim se possa também, buscar sua natureza e imaginar como seria uma *pólis* justa, é claro, com cidadãos justos, procurando agir com justiça – constantemente. É a *pólis* que tira o homem do isolamento e soma os seus esforços (de um com os outros), fazendo com que um dê ao outro o que produz e receba deste o que lhe falta. É ela constituída por este múltiplo todo especial que é um grupo humano. A *pólis* traz a satisfação do necessário. Sendo a primeira e maior de todas as necessidades humanas – a obtenção de alimentos, vindo a seguir a habitação, o vestuário etc. Mas, depois da cidade constituída é necessário que nela haja justiça, tanto quanto possível. O que o filósofo pretende, definitivamente, é que o homem participe em um grau máximo possível da justiça.

A *pólis* platônica talvez só exista como um “ideal”, como está posto no final do diálogo, porém, esta cidade construída em *lógos*, tem como ponto de partida uma discussão em torno da justiça e, nesta discussão, procura-se também

investigar a possibilidade de, efetivamente, esta *pólis* justa existir, bem como o cidadão justo. Porém, a *pólis*, existente então na Grécia, como é sabido, era constituída por uma multiplicidade de gêneros: o homem, a mulher, o escravo, o rico, o pobre etc., esta multiplicidade se contrapõe à *pólis* platônica, que é construída, voltada para a unidade. A idéia do Bem aparece aqui sintetizando esta finalidade una. O que conta na *pólis* da *República*, é o Bem supremo, que abrange todos os indivíduos, suas diferenças, suas atividades e suas necessidades. Portanto, sacrifica-se, então, o múltiplo em prol desta unidade. Para esta unidade convergem todos os esforços dos cidadãos. Contudo, percebemos que na *República* há uma preocupação constante com o homem individual e como ele se localiza no espaço geográfico, que é a sua *pólis*. Como observou Rachel Gazolla, este não é o indivíduo como nós conhecemos hoje, é um indivíduo indispensável para a *pólis* justa. Diz ela:

“A noção de indivíduo subjaz nessa reflexão, não o indivíduo com todos os atributos que lhe damos modernamente, mas como interioridade indivisível, unidade cuja existência é imprescindível para o fundamento da *politéia* justa, e todos os argumentos iniciais da *República* sobre a melhor forma de convivência humana, partem de uma visão mais ampla da formação de “raças” de alma e suas especificidades, para uma visão delas no todo, abordando, posteriormente, a determinação de cada um nesse todo, já então como cidadão, e suas atividades possíveis. O esclarecimento das atividades das *dynámeis* da alma do homem, o

conhecimento que cada um tem dessas potências e de seus modos de ação, permitem a definição da cidade justa.¹⁹⁰

Na *República* o indivíduo vive “de acordo” com a forma de governo, quer dizer, cada forma de governo implica a formação de tipo de homem definido.

- “Sabes então que é forçoso que haja tantas espécies de caracteres de homens como de formas de governo?”¹⁹¹

- Por conseguinte, o homem justo, no que respeita à noção de justiça, nada diferirá da cidade justa, mas será semelhante a ela.¹⁹²

Há, pois, uma “co-relação” entre o indivíduo e a totalidade, que é a cidade, no caso específico da *República*, tanto o indivíduo, quanto a cidade *participam* de uma mesma justiça, guardadas as proporções entre um e outro (indivíduo e cidade – coletivo).¹⁹³

Na *República*, a justiça da cidade é que ilumina a alma do indivíduo, a cidade fundada para encontrar mais facilmente a justiça, que depois foi “transferida” para o indivíduo, no sentido de que ambos sejam justos. No entanto, se se verificar que no indivíduo ela se manifesta de forma diferente, seria necessário voltar novamente à cidade para se investigar isso, uma vez que o

¹⁹⁰ ANDRADE, Rachel Gazolla de. *Platão: o cosmos, o homem e a cidade*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 92.

¹⁹¹ *República*, 544 d.

¹⁹² IDEM, *ibidem*, 435 b. (Καὶ δίκαιος ἄρα ἀνὴρ δικαίας πόλεως κατ’ αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος οὐδὲν διοίσει, ἀλλ’ ὅμοιος ἔσται.).

¹⁹³ “Como suma da comunidade citadina, a *pólis* oferece muito. Em contrapartida, pode exigir o máximo. Impõe-se aos indivíduos de modo vigoroso e implacável e neles imprime o seu caráter. É fonte de todas as normas de vida válidas para os indivíduos. O valor do homem e da sua conduta mede-se exclusivamente pelo bem ou pelo mal que acarretam à cidade.” (Cf. JAEGER, Werner Wilhelm, *op. cit.*, p. 96).

maior dos danos para a cidade é a injustiça. Sócrates expõe a Glauco o seguinte argumento:

- "Não o afirmemos com toda a segurança, mas, se reconhecemos que esta concepção, passando a cada indivíduo em particular, também aí será justiça, já concordaremos – pois porque não o diremos? Caso contrário, então examinaremos qualquer outra questão. Mas agora, levemos a cabo esta investigação, da qual pensávamos que, se tentássemos contemplar a justiça num dos seus maiores possuidores, antes de a vermos aí, se tornaria mais fácil vê-la num indivíduo. E pareceu-nos que tal possuidor era a cidade, e assim fundamos uma o melhor possível, perfeitamente cientes de que a justiça estria nela, se fosse boa. Aquilo que aí se nos revelou, vamos transferi-lo para o indivíduo, e, se se acertar, bom será. Mas se a justiça se manifestar como algo de diferente no indivíduo, regressaremos novamente à cidade., para tirar a prova, e em breve, comparando-as e friccionando-as uma contra a outra, como de uma pederneira, faremos saltar a faísca da justiça. E, depois de ela se ter tomado bem visível, fixá-la-emos em nós mesmos."¹⁹⁴

De forma alguma, portanto, a injustiça deve comandar esta cidade, para isto o seu fundador focaliza-a no homem, pois ele a cidade em miniatura.

Não podemos deixar de lado o fato de que o filósofo tem uma constante preocupação (pedagógica), com o que os mitos possam provocar (desvios de comportamentos) nas crianças ou nos crédulos. Portanto, ele recomenda que os

¹⁹⁴ *República*, 434 d, e, 435 a.

autores de fábulas sejam vigiados de perto para que estes não possam usar da má fé para persuadir e propagar a “mentira sem nobreza”. Ele teme os “maus exemplos” que as fábulas fantasiosas possam provocar. Concorde, porém, que o mito possa conviver com a filosofia desde que seja um mito “refinado”, que passe pelo crivo da razão, tornando-o mais verídico e mais racionalizado, pode-se dizer. Isto é bem o que acontece quando o filósofo tenta trazer uma nova discussão sobre o tema justiça, neste caso ele lança mão do *mito do anel de Gíges*¹⁹⁵, que é para onde nos dirigimos agora.

Sócrates utiliza-se deste mito para questionar se de fato alguém tivesse este anel, podendo cometer todas as injustiças sem ser visto, agiria corretamente. O que Sócrates pretende dizer é que ninguém é justo por sua vontade, mas constrangido, por entender que a justiça não é um bem individual, pois sempre que julgamos poder ser justos, não deixamos de o ser, diz ele. Provoca ele ainda: “efetivamente, todos os homens acreditam que lhes é muito mais vantajosa individualmente, a injustiça do que a justiça”.¹⁹⁶ O homem que não agisse assim seria considerado um insensato, por não aproveitar, é claro, deste sortilégio da invisibilidade do anel.

É através da união dos indivíduos¹⁹⁷, transformados agora em cidadãos, que a *pólis* se expande e floresce em muitas outras atividades que não aquelas primeiras e necessárias à sobrevivência, pelas quais o grupo originalmente se uniu. Cada um, porém, guarda suas diferenças para com os demais e ainda assim

¹⁹⁵ *República*, 359 d-360 a.

¹⁹⁶ *República*, 359 c-d.

¹⁹⁷ Existe em grego uma espécie de sentença, um ditado que expressa um consenso: entre amigos tudo é comum. A cidade só existe quando seus membros estejam unidos entre si através dos laços da *philia* e ela consiste em tornar um grupo homogêneo, em unificá-lo. (Cf. VERNANT, Jean-Pierre. *Entre mito e política*. Op. cit., p. 27/28).

deve aceitar as diferenças dos outros e ocupar o lugar que lhe cabe na *pólis*. Esta *pólis* será mais bem organizada quanto mais seus habitantes estiverem de acordo em aplicar, de fato, as expressões “meu” e “não meu”. Logo, no mito de Giges onde, de posse do anel, se pode adquirir o que é de outrem, cria-se uma situação embaraçosa. Pois o que importa é a unidade desta *pólis*, respeitadas as várias partes que a compõem, e todos devem convergir para um só objetivo, o bem da *pólis*, e, por conseguinte, o bem deles mesmos.

Para o filósofo, não há grandes garantias acerca do destino dos justos, embora ele diga que destes os deuses não se esquecerão, ao contrário do homem injusto, assim como também não se esquecerão os próprios concidadãos. Sócrates nos assusta com a descrição do futuro (em vida), do injusto:

- “Consentes então que eu diga acerca deles o que tu disseste sobre os injustos? Direi pois que os justos, quando se tomam mais velhos, atingem na sua cidade os postos que quiserem, casam com quem quiserem, e dão os filhos em casamento a quem quiserem. E tudo quanto afirmaste acerca dos homens injustos, eu o direi agora dos justos. E agora, quanto aos homens injustos, mantenho que a maior parte deles, ainda que passem despercebidos em novos, são apanhados ao chegarem ao fim da carreira, cobrem-se de ridículo e, quando envelhecem, são insultados na sua miséria por estrangeiros e conterrâneos, são chicoteados e sofrem aqueles suplícios que classificaste de selvagens, e com razão (depois são torturados e queimados com ferros em brasa); tudo isso tu imaginarás que me ouviste

dizer também a mim como o sofrem. Mas vê lá se aceitas o que eu digo.”¹⁹⁸

A justiça deve ser praticada por ser a melhor coisa para a alma, é a justiça que potencializa as outras virtudes. Quer dizer, a justiça deve ser praticada *em qualquer circunstância*, ainda que ela não seja visível, não apareça aos olhos dos outros.¹⁹⁹ E, como está descrito no de *Er*, quando se trata da escolha dos gêneros de vida, discutindo o problema da liberdade da escolha, quando, após o julgamento, as almas devem escolher entre as vidas que poderão ter, mas esta escolha implica em uma responsabilidade. Cada qual, ao escolher a vida que quer levar deve ponderar antes da escolha e não depois.

O mito de Gíges se atualiza no momento em que nós nos imaginamos vivenciando a experiência de Gíges; não nos remetemos então, ao fato de que vivemos em um mundo de muitos “olhos”, que nos fazem querer fugir ou refugiar-nos desta luz que tudo vê e que nos mostra como de fato somos? Como já foi dito que o homem é um ser ambíguo que pode pender para o bem tanto para o mal, se ele trazer a justiça, inscrustada na alma, não correrá perigo algum de agir incorretamente.

Geneviève Droz comenta este mito, reafirmando aquilo que faz parte da pregação socrática, dizendo que a máxima de que *ninguém é bom voluntariamente*, traduz uma “opinião comumente aceita”, amoral nos seus fundamentos, perigosa em suas conseqüências. Se assegurarmos a certeza de

¹⁹⁸ *República*, 613 c-e.

¹⁹⁹ *República*, 613 b-c.

impunidade ao homem que age injustamente, estaremos rompendo o verniz da educação moral e da “civilização”.²⁰⁰

O exemplo que temos da vida e do fim trágico de Sócrates, no entanto, parece mostrar que a injustiça prevalece; viver *justamente*, como ele incitava aos homens e procurava viver a sua vida, evidencia que ainda, que para a maior parte dos homens, tudo que ele pregava de nada valia, era só “tagarelice” mesmo. Mesmo tendo sido apontado pelo oráculo de Delfos como o homem mais sábio da Grécia, o desconforto pelo fato deste homem, o “*mais sábio*”, tenha sido tão maltratado pelos cidadãos de sua cidade, culminando com uma reunião do Conselho, composto por cidadãos escolhidos para representar as dez específicas regiões que compunham a população de Atenas que, assim convocados, teriam a difícil missão de julgar o filósofo, que era muito conhecido e admirado pela população da sua cidade. Sócrates, porém, provocava em muitos o desejo de vê-lo distante, longe da cidade e dos cidadãos a quem julgavam o filósofo influenciar, atrapalhando negócios e induzindo a todos a serem virtuosos, dizendo então, adeus às honrarias e prazeres, além de condenar o acúmulo de bens e a vida unicamente voltada para isto, como podemos ver na *Apologia*:

- “Não tenho outra finalidade ao andar pelas ruas a não ser vos persuadir, jovens e velhos, de que não convém se entregar ao corpo e às riquezas e se dedicar a eles com o mesmo ardor do aperfeiçoamento da alma. Eu vos repito que não são as riquezas que propiciam a virtude,

²⁰⁰ DROZ, Geneviève. *Op. cit.*, p. 162.

porém que é da virtude que provém as riquezas e tudo o que é vantajoso, seja para os indivíduos, seja para a Cidade.²⁰¹

Com um comportamento assim, ele era uma figura indiscutivelmente controvertida, por tudo que acreditava e como agia. O tribunal ouviu-o, mas não aceitou os argumentos de que ele era inocente. A morte de Sócrates é um acontecimento marcante na história da civilização ocidental. Sócrates prezava principalmente pela educação dos seus concidadãos, por isto ele se propunha a falar sobre todas as coisas, criticando a sociedade ateniense, englobando aí até mesmo a crença e os costumes gregos, pregando uma moral rígida que serviria de *medida* para todas as pessoas e pela qual *todos* deveriam pautar suas vidas, assim como ele próprio fazia.

²⁰¹ *Apologia*, 30 a.

CAPÍTULO IV

A UNIDADE NA *PÓLIS*

“O maior bem para a *pólis* será aquele que a tornar uma.”²⁰² Isto é o que diz Sócrates, cada um deverá cuidar unicamente do que é atribuição sua, sendo cada um, *um* e não múltiplo, assim, toda a *pólis* crescerá na unidade e não na multiplicidade.²⁰³ Cada um é talhado para fazer apenas uma coisa, mas cada um fazendo o que lhe cabe, todos juntos, unindo seus esforços, comporão aquilo que se chama de *pólis*.

A *pólis* deveria ser como um todo só – Sócrates exemplifica: quando ferimos um dedo e sofremos a dor, não somente no dedo específico que foi atingido, mas no corpo todo e na alma, como um todo que sofre por uma só parte (que sofreu o ferimento). Assim deveria se dar na *pólis*, a questão da felicidade. A felicidade do cidadão é a felicidade da *pólis* inteira, a felicidade de todos os cidadãos, assim como a felicidade da *pólis* é a felicidade de cada cidadão, guardadas as devidas proporções, ou melhor, aquilo que cabe a cada um.

Já no livro II, quando trata da justiça, pergunta-se qual é maior, a da cidade ou do indivíduo? Isto acontecerá também com a temperança, a sabedoria e até com a felicidade. “A *pólis* fundada é sábia, corajosa, temperante e justa.”²⁰⁴ Então, os seus cidadãos também o serão: sábios, corajosos, temperantes e justos, ainda que em proporção menor, pois suas virtudes são proporcionais da sua *pólis*.

²⁰² *República*, 462 b.

²⁰³ *República*, 423 d.

²⁰⁴ *República*, 427 e.

Esta *pólis* poderá se expandir até onde permanecer ainda unida e deverá ser suficiente e unida, pois deverá crescer em unidade e não em multiplicidade. Nas *Leis*²⁰⁵ o filósofo volta a tratar deste assunto acerca da unidade da *pólis*, considerando que se conseguir moldar a *pólis* perfeita, ela terá a mais perfeita unidade que se possa conceber, isto, lembra ele, será o melhor critério e o mais acertado para se atingir a virtude e então, os habitantes desta *pólis* poderão viver na maior alegria.

Esta *pólis* teria que contar com o exercício de muitas funções específicas, exemplo: das do lavrador, do pedreiro, do tecelão, do sapateiro etc. Portanto, de acordo com as transformações a *pólis* irá crescendo e se desenvolvendo, assim como a especialização de cada um também irá se tornando mais sofisticada e apurada assim como também em número maior, crescendo na diversificação de funções, de acordo com o maior número dos habitantes e é claro, de suas necessidades.

Não escapa, porém, ao filósofo que indivíduo é diferente do outro, “cada um de nós não nasceu igual ao outro, mas com natureza diferente, cada uma para a execução de sua tarefa.”²⁰⁶ Impossível seria que uma só pessoa exercitasse com perfeição diversas artes e é então, importante que cada qual se dedique àquilo que lhe é destinado, de acordo com as suas potencialidades. Imagina-se, então, que cada qual, aceitando, de fato, seu lugar, sua posição na *pólis*, estaria caminhando para a construção da sua felicidade, ou melhor, do seu *bem viver*, que é o mesmo para todos, individualmente e para o coletivo, o *um*, que é a

²⁰⁵ *Leis*, 422 d.

²⁰⁶ *República*, 370 a, b.

cidade inteira. Isto nos leva a uma reflexão sobre o indivíduo, pois sabemos que mesmo em uma associação deste tipo, o ser humano necessita expressar suas vontades e desejos, individualmente, e ainda que se diga que todos são amigos e irmãos, para que se julguem semelhantes, eles são diferentes entre si e carregam consigo estas suas diferenças. O problema seria haver dissensão entre eles e os estamentos aos quais pertencem. Para Sócrates o pior flagelo seria a dissensão, e ela não só é gerada pela má distribuição dos bens, ela também pode ter um caráter social.²⁰⁷

O cidadão que pertencer a esta *pólis* também tem uma felicidade, por participação, daquela outra maior que a sua, individual, que é a da sua *pólis*, do coletivo dos habitantes dela, como um todo. Neste caso, o cidadão da cidade justa, enquanto indivíduo, só pode preservar a cidade justa acompanhando o todo, é a totalidade que funda a individualidade, na *República*, o indivíduo determina a cidade ao mesmo tempo em que a ela se amolda para agir, viver e mover tal ordenação. Como vemos, esta relação intrínseca entre a cidade e os seus cidadãos, é visível através da “teoria da participação”, em que o cidadão, enquanto indivíduo, só pode realizar-se enquanto em relação direta com a sua cidade e esta tem um objetivo ainda maior que é a felicidade coletiva, o bem viver de toda a comunidade. A *pólis* mais bem organizada será aquela em que os seus habitantes estiverem de acordo ao aplicar as expressões: “meu” e “não meu”, o homem e a *pólis*, desta forma, seriam um só.

Mesmo a liberdade deveria crescer em unidade e não em multiplicidade na *pólis* platônica e isto quer dizer que cada qual deve cuidar unicamente daquilo que

²⁰⁷ *Leis*, 744 d.

lhe diz respeito e lutar para que a sua *pólis* seja livre, pois assim ele mesmo será livre. São, pois, as virtudes dos cidadãos que determinam as virtudes da sua *pólis* e a *pólis*, como está proposta por Sócrates, seria a *pólis* virtuosa por excelência. A virtude é necessária para o bem viver de todos que se abrigarem sob esta *pólis*. Inclusive, a idéia do “rei-filósofo”²⁰⁸ seria a alegoria do Um. A multiplicidade dos homens tendendo para o Um – o Bem comum, superando as diferenças individuais em nome da *pólis*, obedecem-se as leis da *pólis* rigorosamente, como o próprio Sócrates obedeceu, elas absorvem os homens individualmente, tanto que eles passam a existir como o Um (acima de todos, que compõe-se de todos, relacionando-se com cada parte, cada indivíduo de uma mesma forma). Para Sócrates, o bem da sua *pólis* será a sua unidade, por conseguinte, o mal maior será aquele que a dilacerar e tornar múltipla.²⁰⁹ Para Aristóteles, a *pólis* é uma pluralidade que, por meio da educação, deve ser conduzida a uma comunidade e a uma unidade.²¹⁰ Com estas duas afirmações podemos deduzir que tanto um quanto outro filósofo, estão a discutir sobre a polêmica questão da unidade da cidade. As críticas que Aristóteles faz à *República* aparecem já no livro II da *Política*, onde Aristóteles está a discutir a melhor forma de comunidade política, neste sentido, sua crítica recai sobre a forma estabelecida na *República*. Aristóteles faz sua crítica convergir para o ponto em que se procura saber se todos os cidadãos devem ter “tudo em comum” ou “algumas coisas sim e outras não”.

²⁰⁸ Aquele que ensina, tal como aquele que dirige os destinos da cidade deve ser justo, em consequência, possuir o conhecimento da justiça. O estadista ou o governante tem o dever de tornar os cidadãos melhores.

²⁰⁹ *República*, 462 a–b.

²¹⁰ ARISTÓTELES, *Política*. II, 5, 1363 b 36–39.

Aristóteles, partindo desta investigação, lança os olhos sobre a “comunidade de mulheres e filhos” proposta por Sócrates, quando, no caso específico dos guardiões, tendo em vista a importância destes para a *pólis* será criada uma comunidade de mulheres e filhos (da qual trataremos com mais detalhes, mais à frente). Aristóteles além de alegar ser esta uma idéia impraticável, critica a mais completa unidade possível para este sistema de Sócrates, alegando que se a unificação for *além de certo ponto*, já não haverá cidade, pois a cidade é, por natureza, uma pluralidade. Diz ele que se a unificação for demasiada a cidade será o equivalente a uma família e de família a uma individualidade, pois o indivíduo é mais uno que a família e a família mais uma que a cidade. Porém, a unidade da *pólis* da *República*, não se encontra no seu interior, ela se projeta para fora, para o mundo das idéias e formas e o filósofo, que as contempla, pode trazê-las, o mais próximo possível para junto dos homens (elucidando esta idéia podemos verificar no livro VII da *República*, quando Sócrates expõe a *alegoria da caverna* – como que um elogio ao filósofo e à filosofia).

Para Aristóteles, nenhum legislador deveria unificar a cidade, pois ela é não é constituída de pessoas homogêneas, mas sim, são os habitantes muito diferentes entre si. Para ele, a unidade proposta por Sócrates acabaria por destruir a cidade, sendo *um grau menor de unidade preferível a um maior*. Diz ele que mesmo supondo que para a comunidade fosse melhor ter um grau maior de unidade, não estaria provado de forma alguma que tal unidade resulta do fato de que todos os homens dizerem “minha” e “não minha” ao mesmo tempo, o que, segundo Sócrates, é o sinal da perfeita unidade em uma cidade. Aristóteles segue

afirmando que a palavra “todos” é ambígua, pois cada indivíduo diz “minha” e “não minha” ao mesmo tempo, talvez o resultado almejado por Sócrates tenha sido de certo modo obtido, quer dizer, cada homem chamará cada pessoa de “meu filho”, e cada mulher “minha mulher”, isto se aplicando, inclusive aos seus bens e tudo mais que lhe couber. Para Aristóteles isto causaria espécie porque esta não seria a maneira dos homens falarem acerca de suas mulheres e filhos em comum, eles diriam “de todos”, e não “meu” ou “minha”, o mesmo ocorreria com seus bens, que seriam mencionados como pertencentes a todos, não separadamente, mas coletivamente. Neste caso, também a palavra “todos” é ambígua, causa confusão na argumentação, tanto quanto a palavra “ambos”, “ímpar” e “par”. Diz ele:

“Logo, em certo sentido é admirável que todos digam a mesma coisa quando falam a mesma palavra – na verdade isto é impossível, mas em outro sentido isto não seria sinal de unanimidade. Mas a proposição de Sócrates ainda tem outra desvantagem; propriedade comum a maior número de donos recebe atenção menor; os homens cuidam mais de seus bens exclusivos, e menos dos que eles possuem em comum, ou somente até onde vai a sua parte individual, pois além de outras razões eles pensam menos nos bens comuns no pressuposto de que alguém mais está pensando neles, do mesmo modo que nos serviços domésticos um grande número de criados às vezes tem menos cuidado com os deveres que um número menos. Acontece então na proposição de Sócrates que cada cidadão tem mil filhos, e estes não lhes pertencem

individualmente, mas cada criança é filha de qualquer um, de tal forma que todas olharão cada cidadão com indiferença.”²¹¹

Seguem ainda muitas outras observações de Aristóteles sobre a sua não concordância com as idéias de Sócrates. Contudo, na *República* não se encontra uma exposição deste tipo de comunidade “para todos”, Sócrates trata sim, de uma comunidade específica, voltada única e tão somente para os guardiões. Neste momento é Aristóteles que recebe críticas contundentes, como por exemplo, a de Proclus, no seu *Exame das objeções de Aristóteles, no II livro da Política, contra a República de Platão*²¹², as quais seguiremos de perto. Segundo Proclus²¹³, Aristóteles comete críticas indevidas, e isto Proclus procura demonstrar, dizendo que possuir nada em comum é impossível porque habitam a mesma cidade e toda cidade é feita de pessoas que se associam umas às outras e assim se reúnem. De outra forma possuir todas as coisas em comum também é impossível e cidadãos têm privados, pelo menos seus corpos. Logo, fica claro que os cidadãos possuem determinadas coisas em comum e outras não.

Outra crítica de Proclus a Aristóteles é a de que segundo este, a comunidade em todas as coisas é impossível, o que também concorda com Sócrates, definindo para cada cidadão, na sua *pólis*, uma só tarefa, para qual naturalmente seria talhado, isto já evidencia que todos não participarão ativamente de *todas* as tarefas. Apenas as pessoas com as mesmas aptidões naturais exercerão as mesmas tarefas. Para Sócrates cidadão e cidade são como um

²¹¹ ARISTÓTELES, *Política*. II, 1, 1261 b e 1262 a.

²¹² Vide comentário de PROCLUS: *Commentaire sur la Republique*. XVII Dissertação: Exame das objeções de Aristóteles, no II Livro da *Política*, contra a *República* de Platão. Paris: J. Vrin, 1970, p. 317-323.

²¹³ PROCLUS. *Idem, ibidem*.

mesmo corpo, assim, que haja comunidade no maior número de coisas. Mesmo as partes sendo diferentes umas das outras, todas, porém, estão unidas por em prol de um mesmo objetivo, sendo que uma depende da outra, cada uma recebendo da outra o que lhe é necessário à vida e ao bem viver.

Sobre ao fato de Aristóteles dizer que a cidade ser demasiadamente una provocaria a sua destruição, de novo Proclus refuta esta proposição e diz que ela é ambígua, pois a cidade tem mais auto-suficiência e mais unidade que a família e esta mais que um indivíduo isolado. O *uno* de Aristóteles é *uno* matéria e para ele a cidade tem menos unidade que o indivíduo, porque ela tem necessidade de muitos membros e, portanto, menos auto-suficiência e necessita de muito mais coisas que o indivíduo, assim como o *todo* tem necessidade de mais coisas que uma das partes. Mas se tomarmos o *uno* não o *uno* matéria, mas *uno* causa final, a cidade tem desta vez mais unidade e mais auto-suficiência que o indivíduo isolado, assim como o *todo* em relação à parte, uma vez que o *todo* participa mais do bem, porque a própria auto-suficiência é um elemento do bem. Logo, a cidade deve ter mais auto-suficiência que o indivíduo isolado. Proclus afirma que há coincidência entre o *uno* e a própria auto-suficiência. O *bem* é *uno* e o *uno* é o *bem*. Neste caso o *uno*, o *bem* e o *é* o *bem* que unifica a cidade; logo, ele não poderia destruir a cidade, então quanto mais unidade melhor e nesta cidade voltada para o bem, ninguém visa o seu próprio bem, mas o bem da cidade inteira, então, é em nome de cidade que cada um dirá “minha” porque estima o bem particular que corresponde ao mesmo da cidade. O *pertence* em comum à cidade *pertence* tanto quanto a um só homem que retém para o seu próprio bem apenas aquilo que necessita para viver bem. Proclus analisando a idéia de comunidade de

mulheres e filhos, ainda vê como sendo um bem para a cidade porque todos teriam o mesmo cuidado com todos, uma vez que todos são filhos de todos, e como tal deveriam ser tratados.

Porém, voltamos a frisar que Sócrates não estende a *comunidade de mulheres* a todos, não se aplica a todos os cidadãos e, conforme comentário de Monique Canto-Sperber, talvez tenha passado despercebido de Aristóteles este detalhe, que então, se torna de máxima importância para se compreender melhor em que âmbito Sócrates situa os guardiões, suas mulheres e filhos, além disso, ela lembra que, tampouco Aristóteles indica que a unidade a *pólis* da *República* é fundada sob uma objetividade superior, a Forma do Bem.²¹⁴

A questão do *uno* e do *múltiplo*, que aparece constantemente nos diálogos de Platão, estabelece uma certa relação entre unidade e multiplicidade, muito criticada por Aristóteles e desde este, tradicionalmente, se constituiu em uma crítica constante. Segundo o ponto de vista de Aristóteles, a relação entre *uno* e *múltiplo* é pensada na proposição de “uno sobre o múltiplo”, conduzindo cada conjunto de realidades diversas à unidade.

Ora, os gregos, assim como Sócrates e Platão, pensavam a realidade a partir da constatação de as coisas *serem*. O fato, porém, de as coisas *serem* representa o fato de elas serem *algo*, indo mais longe ainda, neste caso, o fato de que elas são o que são, a pergunta proposta seria, então, de se saber no que consiste o ser das coisas (que são). Seria o ser das coisas a *idéia*. Isto corresponderia à teoria das idéias, esta teoria está fundada na consciência de que

²¹⁴ CANTO-SPERBER, Monique. L'unité de l'État et les conditions du bonheur public. In.: *Aristotle politique*. PUF, 1993.

as coisas são algo e *aquilo* que as coisas são não se confunde com elas mesmas, enquanto tais coisas. Isto decorre do fato de haver diferença entre as coisas que são e aquilo que cada uma é. Esta diferença já é a relação entre o uno e o múltiplo, que encontramos em Platão, onde a multiplicidade é a pluralidade das coisas, em relação ao ser, o uno. Melhor dizendo, existe uma pluralidade de modos para as coisas serem e isto decorre exatamente por serem (também) as coisas *uno*, uma vez que o *uno* que as coisas são já é uma multiplicidade. Logo, esta formulação não corresponde àquela de “uno sobre o múltiplo”, pois o uno está sempre no múltiplo e o múltiplo sempre já no uno, constituindo, nesta circularidade, uma identidade dialética entre o uno e o múltiplo. O esclarecimento desta identidade, na sua possibilidade, no seu sentido e conseqüências, é que constitui a especificidade da *teoria das idéias*.²¹⁵

Pautar-se pelo Bem²¹⁶ é o que faz o homem viver a vida conforme a justiça é o que convém a cada governo, o que não seria, porém, a *conveniência do mais forte*.²¹⁷ Sócrates ainda reafirma que o verdadeiro chefe não nasceu para velar por sua conveniência, mas por aquela dos seus súditos.²¹⁸ O que importa é que o político possa contemplar uma tal *pólis* em *lógos* e, a partir desta contemplação, dar forma à *práxis*. Só um *lógos* perfeito torna a *pólis* a mais perfeita possível. Este *lógos* não é uma simples especulação, um exercício acadêmico, mas é ela a

²¹⁵ CF. comentário de MESQUITA, Antônio Pedro: *Reler Platão – Ensaio sobre a teoria das idéias*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993, p.11 - 12.

²¹⁶ A idéia do Bem de Platão é a mais elevada na hierarquia da Formas. É ele o sol do mundo divino de Formas ou Idéias, que não só lança luz sobre todos os outros membros, mas é a fonte de sua existência. (*República*, 509 a e ss). É a fonte ou causa de todo conhecimento e de toda verdade (*República*, 508 b-c)

²¹⁷ *República*, 338 e ss.

²¹⁸ *República*, 347 d.

mediação sem a qual esta não poderia instalar-se segundo toda a perfeição política.

a) A relação dos cidadãos com a *pólis* e entre si.

Na *pólis* da *República*, diferentemente da *pólis* grega, imperaria o saber filosófico. Sócrates é muito criticado por Aristófanes, quando este diz que o filósofo habitava, vivia na *pólis*, mas parecia não se dar conta dela. A *pólis* não pode ser apenas racional, ela tem que ter uma raiz irracional, existindo no poder gente rude também, esta seria a idéia de Aristófanes, que na sua obra *As nuvens*, mostra o filósofo distante daquilo que no mundo acontece.

A relação que os cidadãos exercem entre si é o que deve garantir a existência deles mesmos, enquanto a existência de cada um e, ao mesmo tempo a de todos; pois como aparece no livro I, os amigos devem praticar o bem entre si, devendo cada qual restituir aos outros aquilo mesmo que tenha recebido, neste caso, restitui-se o bem que se recebe.²¹⁹ Isto seria agir com justiça. Quanto a esta *philia* que os cidadãos mantêm entre si, salientamos que a noção de *philia*, enquanto amizade, o que corresponde a uma das duas acepções que aparecem nos *Diálogos* de Platão, quais sejam: (A) "amizade" (em se tratando de pessoas) e (B) "acordo" (enquanto referência às coisas).²²⁰ Destas duas, a primeira é muito mais freqüente, visto que a encontramos em, pelo menos, cinco *Diálogos*. Assim,

²¹⁹ *República*, 331 e e ss.

²²⁰ Cf. PLATON, *Oeuvres Complètes*. Tomo XIV: Lexique. Par Édouard des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1970, p. 539-540.

embora a tradição tenha rotulado o Diálogo *Lysis* como “da amizade”, não podemos refletir sobre esta temática, tomando como referência apenas o referido diálogo, pois, como veremos, o tema da “amizade” (*philia*) ou do “amor” (*eros*) é recorrente em vários outros, notadamente, no *Banquete* e no *Fedro*, mas aparece também no *Alcibíades* e mesmo na *República*, e nas *Leis*, além de estar presente em algumas *Cartas*, sobretudo, na *Carta VII*. Desta maneira, uma reflexão sobre o problema *philia* em Platão implica, antes de tudo, a necessidade de uma leitura do conjunto destes diálogos.²²¹

Ao amigo deve-se fazer sempre o bem e nunca o mal, ao inimigo deve-se fazer o que lhe convém, que é o mal? Esta é uma discussão que Sócrates entabula com Polemarco ainda no livro I²²², pois o filósofo quer saber qual seria a posição do homem justo. Afinal, ele deveria fazer bem ao amigo e mal ao inimigo? Mas os homens não podem se enganar e considerar justo, exatamente o injusto?²²³ Claro que o justo *deve sempre* fazer o bem porque ele é bom, nesta altura da discussão completa Sócrates a Polemarco:

²²¹ A problemática da *philia* pode ser analisada a partir de quatro linhas de desenvolvimento: 1 – A do *eros*, tal como exposta, sobretudo, no *Banquete* e no *Fedro*; 2 – A que aparece condensada na noção de *psychê*, entendida como suporte da ligação entre inteligível e sensível, que se estende praticamente à totalidade dos *Diálogos*; 3 – A que expressa o vínculo que une as Formas às suas instâncias, assumindo aspectos distintos nas obras em que a teoria das Formas é abordada. Em todas estas, a Forma do bem desempenha a função reguladora que o *Lysis* lhe confere; 4 – Aquela que, estranha à Forma do bem, refere-se à *philia politikè*, considerada o sentimento que estabelece a união e a concórdia entre todos os cidadãos. Esta recebe passageira, porém, continuada atenção na *República* (351 d; 386 a; 442 c-d, 576 a) e nas *Leis* (640 d; 693 c-e; 708 c; 759 b; 840 d-e, 861 e – 862 c). Cf. SANTOS, José Trindade. *Philia no Lysis*. In: *Eros e philia na cultura grega*. Actas do Colóquio, realizado em Lisboa, 1995, p. 151 – 168.

²²² *República*, 332 a e ss, 334 b e ss.

²²³ *República*, 335 a e ss.

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

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

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

A justiça é o maior bem para a *pólis*, mas é tal a dificuldade que se tem para defendê-la (perante aqueles que julgam ser mais fácil agir injustamente que justamente, somado a que para o justo não haveria promessas de prêmio nesta vida, segundo a voz corrente), que mesmo ele, Sócrates, também se declara “impotente” (*μολι ἀδύνατος εἶναι*), para defendê-la:

- “Ora a verdade é que não me pareceis persuadidos - persuadidos – deduzo-o do vosso caráter em geral, pois, pelas vossas palavras e si, eu ficaria a desconfiar de vós, mais me sinto embaraçado com o que hei de fazer. Pois não tenho maneira de defender a justiça. Parece-me que sou incapaz. E a prova disso é que não aceitastes as palavras com as quais eu supunha demonstrar a Trasimaco que a justiça é melhor do que a injustiça. E, por outro lado, não posso deixar de a defender. Com efeito, tenho receio que seja impiedade que, atacando-se a justiça na minha presença, eu não a defenda, nem lhe acuda enquanto puder respirar e for

capaz de falar. O melhor, portanto, é socorrê-la dentro dos limites da minha capacidade.”²²⁴

b) O guardião e a comunidade de mulheres.

O que Sócrates prescreve para os guardiões e suas mulheres, como aparece no livro V, da *República*,²²⁵ é um tema bastante polêmico que aparece, apenas em uma pequena passagem, quando se descreve a vida dos guardiões (as figuras mais importantes da cidade, pois deles é que depende a segurança da mesma). A pretensão é que as mulheres, assim como as crianças, sejam comuns a todos (os guardiões, insistimos), para que estes nada possam ter. Nenhum bem eles poderia ter, inclusive, mulheres e filhos. O importante é que o guardião, não tendo posse alguma, vele por tudo aquilo que pertence à coletividade, isto compreende que, ao mesmo tempo em que esteja zelando pelo bem da cidade, estará cuidando de si próprio. Voltamos a dizer, o importante é que o guardião nada tenha de seu e que todo guardião possa usar as palavras “meu” e “não meu” para as mesmas coisas, havendo então, a partilha de sensações/emoções, entre eles. Isto provocaria a destruição da família e da propriedade (na esfera dos guardiões), tudo isto tem em vista a unidade desta cidade e, para o filósofo, tudo que puder torná-la *una* é um *bem* e deve ser buscado.

²²⁴ *República*, 368 b-c.

²²⁵ *República*, 457 c-d.

Cada qual, como um, volta-se para o todo, o coletivo e é do coletivo que a emana o poder que a cidade tem. Cada um dando o melhor de si estará propiciando o Bem para todos. Seria como se houvesse um pacto entre eles. Podemos ainda dizer que esta unidade é decomposta sob a forma de carência, uma vez, que como já foi dito, todos têm que suprir suas necessidade, que não são poucas e precisam desta união entre eles. Isto, porém, acaba por constituir naquilo mesmo que muitos consideram ser uma grande polêmica: a *igualdade de desiguais*, nesta *pólis*. Mas há que se entender que nesta construção, cada qual aceitaria, deveria aceitar de bom grado, aquilo que a sua *pólis* lhe determina e a categoria que ela lhe confere.²²⁶

O que o filósofo pretende, definitivamente, é que o homem participe em um grau máximo (possível) da justiça, No *Górgias*,²²⁷ está lá que a justiça é a mediação de todo o bem acessível ao homem. A preocupação do filósofo é que cada qual, dando o melhor de si, agindo com justiça, voltando-se para a sua *pólis*, volte-se para si mesmo, e isto não seria diferente com o guardião. Não pensar unicamente em si e sim em todos também é o que se espera do guardião. A *pólis* deveria ser como um todo só – como, por exemplo, quando ferimos um dedo e o corpo todo sente a dor, como um todo que sofre por uma só parte atingida, assim, diz Sócrates, deveria ser a cidade, a felicidade do cidadão é a felicidade de todos os cidadãos, assim como a felicidade da cidade é a felicidade de cada cidadão,

²²⁶ Outra crítica que se poderia fazer aqui, se olharmos com os nossos olhos modernos, excessivamente receosos e críticos, é quanto à perda da tão propalada individualidade e liberdade, que atinge mais de perto os guardiões.

²²⁷ *Górgias*, 468 e, 481 b.

guardadas as devidas proporções. Nesta cidade da *República*, ninguém visa o seu próprio bem, mas sim, a um bem único, aquele da cidade inteira.²²⁸

A *República* seria uma lição para os jovens contendores de Sócrates, neste instante, observando-se o que seria uma *cidade justa*, utilizando-se de todo o radicalismo. É possível realizar esta cidade sim, ousamos dizer, mas no plano da racionalidade.²²⁹

Sócrates, talvez já imaginando a crítica que viria a esta sua comunidade, está muito cauteloso neste momento e demora a expor suas idéias a esse respeito. Porém, esta é uma idéia que começa a esboçar-se no livro IV, ao tratar dos guardiões, quando Polemarco e Adimanto pressionam Sócrates para que ele explique melhor esta comunidade. É, porém, no livro V que ele vai tratar enfim, deste assunto, quando Sócrates fazia, então, uma comparação entre os cães de guarda e suas fêmeas, que fazem tudo em comum (vigilância, caça e tudo mais), reconhecendo, porém, que elas são mais débeis e menos fortes que os machos e,

²²⁸ Quer dizer, neste sentido, podemos pontuar aqui, chamando a atenção para uma provocação que acompanha estas situações, de que esta cidade visa se apropriar também do corpo dos seus cidadãos, justamente dos homens, que não têm nada de si, a não ser seu corpo, a sua natureza. Neste sentido, os desejos do corpo - o prazer, devem vir de encontro aos interesses do governo. O objetivo desta *República* seria então, o de acabar com duas grandes propriedades humanas: 1 - A propriedade privada; 2- A propriedade privada do desejo do homem. Tudo isto corroboraria para que o bem maior, para todos, possa existir. Não é a toa que muitos dizem ser esta uma cidade feliz, porém, de homens infelizes, não acreditando ser possível fazer cidadãos felizes nestas circunstâncias.

²²⁹ É no livro V, da *República*, que encontramos este assunto quando o filósofo trata do que é *comum entre amigos*. Esta comunidade surge muito rapidamente no diálogo e muitos especialistas costumam chamar atenção e discutir a sua precedência. Ela pode ser relacionando a uma outra criada por Aristófanes, como aparece em sua comédia: *Assembléia de mulheres*. Nesta comédia também aparece uma comunidade de mulheres, que, revoltadas com a situação, tomam o poder e instauram um novo sistema de governo. Aristófanes descreve com humor a sua *comunidade de mulheres*, mulheres estas, que ao tomar o poder estabelecem algumas regras curiosas, principalmente para aquela época. Vejamos: 1 - distribuição da riqueza entre os cidadãos; 2 - a família é abolida, criando-se uma comunidade de mulheres e crianças; 3 - as mulheres têm a supremacia sobre os homens (este item não tem correspondência com a idéia do filósofo). É sabido que Aristófanes costuma criticar muito o filósofo e para isto utilizava de uma fina ironia.

para utilizá-los indistintamente, para os mesmos serviços, deve-se dar tanto a um como a outro a mesma criação e educação. Isto também, diz ele, se aplicaria às mulheres. Às mulheres caberia, inclusive, a educação da arte da guerra, outra novidade instigante que é lançada na *República*, mesmo já tendo dito que o trabalho das mulheres tendo em vista que elas são naturalmente mais débeis que os homens. Mas a pergunta é: “Será possível que a mulher não seja completamente diferente do homem por natureza?”.²³⁰ Se nesta cidade há a preocupação de que cada qual execute a sua tarefa específica, de acordo com a sua natureza. Então, poderiam as mulheres efetuar os mesmos serviços que os homens? A resposta a isto é que de fato homens e mulheres têm natureza distinta, mas tanto os guardiões quanto suas mulheres, devem desempenhar as mesmas funções.²³¹ De acordo com Sócrates “não haveria na administração da cidade nenhuma ocupação própria da mulher, enquanto mulher, nem do homem, enquanto homem, mas as qualidades naturais estão distribuídas entre eles de modo semelhante em ambos os seres e a mulher participam de todas as atividades, de acordo com a sua natureza, e o homem também, conquanto em todas elas a mulher seja mais débil que o homem.”²³² A mulher poderia exercer atividades “masculinas” como medicina, exercícios físicos e milícia, o saber, e ser ainda uma mulher guardiã. Havendo no homem quanto na mulher para guardar a cidade (é a mesma para ambos), embora a mulher tenha uma aptidão diferente, mais fraca. São, portanto, dentre estas mulheres (as mais aptas), que se escolherão aquelas para ajudar a guardar a cidade, juntamente como esses

²³⁰ *República*, 453 b.

²³¹ *República*, 454 e.

²³² *República*, 454 d-e.

homens, os guardiões. É aqui que se inicia então, esta comunidade específica. Para ambos deverá haver uma mesma preparação/educação aprimorada e adequada para o exercício das suas funções.

As mulheres farão todos os trabalhos que competem aos guardiões, sem fazer outra coisa, porém, farão trabalhos mais leves que os homens. Haverá leis para legislar esta comum-unidade (homens e mulheres), “estas mulheres todas serão comuns a todos esses homens, e nenhum coabitará em particular com nenhum deles; e por sua vez os filhos serão comuns, e nem os pais saberão quem são seus filhos, nem os filhos os pais”.²³³ Não devendo haver, portanto, discussão sobre o que deveria ser especificamente de cada um – que é meu. Ninguém terá nem mais, nem menos que o outro. Lembra Sócrates que isto provocará grande discussão e, fazendo castelos no ar, como ele diz, ele se diverte em descobrir como realizar este sonho, buscando em princípio, saber quais as vantagens desta comunidade e o que ela traria de bom, tanto para a cidade como para os guardiões.

Nas *Leis* Platão volta a lembrar-se do provérbio de que “*Tudo deve ser comum entre amigos*”, questionando se isto, de fato, irá se realizar um dia, quando então, ocorreria o banimento da propriedade privada. Volta a lembrar, no entanto, da dificuldade da realização desta idéia.²³⁴ Os guardiões e suas mulheres terão “casamentos sagrados”, eles se encontrarão o maior número de vezes possível para unirem-se com o fim de procriação, isto ocorreria em festas instituídas, havendo um controle de matrimônios de acordo com o desejo dos governantes,

²³³ *República*, 457 c-d.

²³⁴ *Leis*, 739 c-e.

para que a cidade não se torne nem maior, nem menor. Por outro lado, os outros cidadãos também se encontrarão com mulheres (equivalentes em grau), para se unirem, privilegiando-se, no entanto, a descendência dos guardiões, assim como se faz com a criação dos animais.

Podemos admitir, no entanto, que o mais limitado, ou melhor, aquele que maior peso sofrerá de radicalismo, nesta cidade, será o guardião. É a ele que caberia a “pior parte” no quadro de deveres, dada a importância do cargo que exerce. Seus encargos são por demais pesados. Ele teria que ser: filósofo, aguerrido, forte, obediente, responsável, totalmente voltado para a sua cidade, não podendo exercer qualquer outra profissão e sequer ter bens. Para defender a *pólis*, este cidadão tem uma educação especial, pois é na instrução dos guardiões que se assegura o destino da cidade. Para eles, existe até mesmo uma faixa de idade recomendável para a procriação e os seu filhos, assim como as mulheres com quem estabelecem relações, não são seus, não lhes pertencem, são da *pólis*. Todos são, portanto, pais e filhos de todos. Antônio Freire diz que não se trata de promiscuidade e sim de um cuidado e o governo é quem destinará a mulher ao guerreiro, não sendo lícito ao guardião escolher mulher própria, o que se se tem como objetivo é que esta união traga bons resultados para a *pólis*.²³⁵ O intuito que a escolha para a união entre eles seja distinta entre aqueles, os melhores, com mulheres equivalentes, de mesma qualidade, quer dizer que com isto *apura-se* ainda mais o corpo destes cidadãos, então, mesmo o matrimônio entre eles será determinado, tendo em vista o maior bem para a *pólis* inclusive, pensando-se no número ideal de homens, tendo-se em conta as doenças, as guerras e outras

²³⁵ FREIRE, Antônio. *Op. cit.*, p. 395–396.

perdas semelhantes. Apenas teriam maior liberdade para se unirem às mulheres aqueles jovens valentes no combate, que tivessem mostrado seu valor, trazendo para a *pólis* um maior número de filhos de igual qualidade.²³⁶ Podemos, então, verificar que não é por prazer que se unem, aliás, esta não é uma comunidade de prazer, os guardiões têm que cumprir, com mais rigor o que determina a lei e que toda a comunidade espera deles.²³⁷

Os cuidados são desdobrados quando os filhos nascem, tomando-se como regra que todos os filhos fossem irmãos e irmãs, independente dos seus pais. Isto é reafirmado no *Timeu*, quando se determina também medidas comunizantes: "Quanto aos casamentos e aos filhos, determinamos que tudo se realizasse em comum para todos. Tomamos as medidas necessárias, para que ninguém pudesse reconhecer como seu o filho que dele nascesse, e assim todos se considerassem descendentes da mesma estirpe, tratando por irmãos e irmãs todos os que nasceram mais cedo, e como filhos e netos todos os que nascessem mais tarde."²³⁸

Porém, mesmo após esta dura descrição da vida privada do guardião, Adimanto já havia exortado Sócrates de que estes homens não poderiam ser felizes²³⁹, uma vez que eles não usufruem qualquer bem da sua parte, como os

²³⁶ *República*, 459 d – e, 460 a–b.

²³⁷ *República*, 462 b.

²³⁸ *Timeu*, 18 d.

²³⁹ Talvez a vida dos guardiões, essa vida de pobreza e de trabalho, vida desprovida de luxo e de qualquer ambição pessoal, parece sem atrativo aos jovens que rodeiam Sócrates. Os guardiões, com efeito, não dominam a cidade, servem-na, pois a parte, mesmo a parte mais nobre, permanece sempre subordinada ao todo. Eles renunciam em proveito do poder, da honra, em proveito do respeito e do afeto dos seus concidadãos, em proveito da amizade dos seus pares. Assim, eles renunciam não a bens, os quais não podem sequer pretender ter, mas, renunciam a coisas de pouco valor, indignas deles. Ao fazer isto afirmam sua própria superioridade. A objeção de Adimanto não tem, portando, nenhum valor. Sem dúvida que o homem "normal" ou "médio" não aceitará nunca a existência ascética dos guardiões. Mas Platão nunca pretendeu impor-lhes esta norma, os guardiões não são compostos de homens "médios". Pelo contrário, eles são uma

outros que têm bens, comparando os guardiões a assalariados que simplesmente estão instalados na *pólis*, mas não fazem mais nada a não ser vigiar.²⁴⁰ A resposta de Sócrates é a de que eles não têm nenhum salário, mas mesmo assim não se surpreenderia se estes homens fossem felizes assim mesmo, pois nesta *pólis* justa, pretende-se que nela esteja também a felicidade, mas não uma felicidade particular, apenas dos guardiões, mas a *pólis* inteira. Ele toma a *pólis* como um todo e não em partes, seria necessário que todos desta *pólis* fossem felizes também e da mesma forma.²⁴¹ Para ele, cada qual exercendo a sua função da melhor forma possível, a cidade só poderá ser feliz. Para Sócrates, os guardiões seriam sim muito felizes, pois, o objetivo é o de estabelecer para eles o grau de felicidade que lhes cabe, por participação, da *pólis* inteira, pois quanto mais ela for feliz, mais os guardiões o serão, assim como toda a população.²⁴²

A “doutrina” de Sócrates referente ao comunismo mereceu já, na Antigüidade, severa crítica de Aristóteles, o qual afirmou que mais valia ser primo do que filho de Platão, inclusive dizendo que é melhor para uma criança ser sobrinho certo de alguém do que filho nas circunstâncias descritas por Sócrates. Ademais, diz ele, seria impossível evitar que umas pessoas considerassem outras os correspondentes a seus irmãos, ou pais, mães reais, pois haveria logicamente semelhança entre aqueles pais e aqueles filhos e por suposição poderiam saber quem são.²⁴³ Pondera ainda Aristóteles, que seria difícil evitar atos nefandos

elite, uma elite cuidadosamente selecionada, educada e formada. Quanto aos outros, tanto melhor se a vida dos guardiões não tem atrativos para eles, pois assim ter-lhes-ão respeito e não terão inveja. Cf. comentário de KOYRÉ, Alexandre. *Op. cit.*, p. 103,104.

²⁴⁰ *República*, 419 a.

²⁴¹ *República*, 420 a e ss.

²⁴² *República*, 421 b e c.

²⁴³ ARISTÓTELES, *Política*, 1262.

contra pais, mães e consangüíneos próximos por não se tratarem de parentes. Eles tenderiam a acontecer com mais freqüência quando as pessoas não conhecessem seus parentes do que quando os conhecessem.

Sócrates condena tanto a propriedade de terras, casas ou dinheiro, pois para ele ela é a origem do despotismo uma vez associada ao exercício do poder político, principalmente quando concretizado na faculdade de guardar/defender. O homem é sujeito à corrupção, por isto se impõe o *bem* como norma e a cada um aquilo que lhe compete. É a natureza do homem que o determina e esta determinação é uma limitação.²⁴⁴

Ao governo caberia a educação das crianças, os futuros cidadãos, e principalmente daqueles futuros guardiões, que viriam, um dia, guardar a cidade e se tornar, os melhores dentre os melhores e assim podendo chegar a chefe do governo. Para ele, aquele que tivesse, naturalmente, nobres qualidades como: superioridade, amabilidade no trato com os outros, boa memória, facilidade de aprender, sendo amigo da verdade e da justiça, agindo com coragem e temperança, contando ainda com a aprimorada educação seria o melhor chefe da cidade. A idéia do filósofo como chefe do governo seria para escapar dos governos dos governos então à época do filósofo, como ele diz: "nenhum dos atuais sistemas de governo é merecedor do caráter de um filósofo".²⁴⁵ A educação da cidade tem papel de máxima importância, nesta direção Koyré comenta que:

²⁴⁴ A injustiça é uma doença do indivíduo, quando exerce a injustiça é ele que a sofre, quer seja agente ou paciente.

²⁴⁵ *República*, 497 b.

"Para que a cidade seja una, é preciso que a educação seja una igualmente. Para que ela seja justa e virtuosa, é preciso que os princípios de virtude e de justiça sejam inculcados, e isso desde a mais tenra idade, em todos os seus filhos. Nada é mais perigoso que deixá-los ao abandono, como acontece com demasiada freqüência. E Platão faz-nos uma crítica violenta da educação ateniense, que não só – como bem o sabemos – não lhes inculca a virtude como até os perverte, ao ensinar-lhes a mentira, o embuste, a crueldade."²⁴⁶

Aos cidadãos, porém, dar-se-á muito (também para poder exigir-se mais deles). Para os guardiões, além da educação básica, haverá tanto a preparação para a guerra quanto para serem os melhores, segundo as suas naturezas, para o serviço do governo, preparação que durará a vida toda; havendo seleção rigorosa para escolher o melhor dentre os melhores, escolhendo-se ainda dentre estes, os guardiões verdadeiros, aqueles que, dotados de alma de elite, amam o saber e são capazes de aprender. Estes são submetidos a constantes provas para mostrar seu valor e assim irem se encaminhando para os mais altos cargos na *pólis*. Mais tarde, os melhores dentre os melhores serão os verdadeiros chefes, os reis filósofos na cidade da *República*.

Para o filósofo, seriam os guardiões que viveriam uma vida de maior bem-aventurança, e eles gozam da felicidade que advém da vitória que alcançam com a salvação da cidade, do reconhecimento disto, das honrarias que teriam, tanto vivos quanto mortos, além de contarem com a garantia da alimentação e abrigo, assim como todas as coisas necessárias à vida. Seriam eles felizes, teriam a vida

²⁴⁶ KOYRÉ, Alexandre. *Op. cit.*, p. 94.

mais bela e melhor, seriam felizes, exatamente fazendo aquilo que lhes cabe fazer, seria, pois, uma vida diferente daquela das outras duas classes: lavradores e artífices.

São três os grupos que compõem a *pólis* de Platão: o dos governantes, o dos guardiões e o do povo (lavradores, artífices etc.). O guardião, como já vimos, tem por missão velar pela *pólis*, é um guerreiro sempre pronto a defendê-la. Porém, uma sociedade assim dividida, onde os guerreiros representem papel de suma importância não constitui nenhuma novidade, mas a classe dos guerreiros, como aparece na *República* se insurge como diferenciada do que se via e havia na Grécia ao tempo do filósofo. Estes guardiões, no entanto, têm um cuidado especial, são educados intelectualmente e militarmente, sendo neles inculcados os valores morais, para que eles possam ser os melhores representantes da *pólis*, assim como seus defensores. Será dentre eles, os melhores, entre os melhores, os filósofos-guardiões, que poderá surgir o rei-filósofo que, pelo exercício de sua função, sofrerá uma série de restrições:

- "Em primeiro lugar, nenhum possuirá quaisquer bens próprios, a não ser coisas de primeira necessidade; em seguida, nenhum terá habitação ou depósito algum, em que não possa entrar quem quiser. Quanto a víveres, de que necessitarem atletas guerreiros sóbrios e corajosos, ser-lhe-ão fixados pelos outros cidadãos, como salário da sua vigilância, em quantidade tal que não lhes sobre nem lhes falte para um ano. As suas refeições serão em comum, e em comunidade viverão, como soldados em campanha.

- Quanto ao ouro e à prata, dar-se-lhes-á que os têm sempre e na sua alma, divinos e de procedência divina, e para nada carecem do humano, e que seria impiedade poluir aquele que já possuem, misturando-o com a pertença dos mortais, por quanto já muitos crimes ímpios se produziram por causa da moeda do vulgo, ao passo que a deles é pura. Mas unicamente a eles, dentre os habitantes da cidade, não é lícito manusear e tocar em ouro e prata, nem ir para debaixo do mesmo teto onde os haja, nem traze-los consigo, nem beber por taças de prata ou ouro; e assim se salvarão, a si e à cidade. Porém, se possuírem terras próprias, habitações e dinheiro, serão administradores dos seus bens e lavradores, em lugar de guardiões, volver-se-ão em déspotas inimigos dos outros cidadãos, em vez de aliados, passarão toda a vida a odiar e a ser odiados, a preparar conspirações e a ser objeto delas, muito mais receosos dos inimigos internos do que dos externos, e a precipitar-se, eles e o resto da cidade, para a beira da ruína.²⁴⁷

Como podemos ver, o que ressalta desta passagem é que:

- a) O guardião não possui quaisquer bens;
- b) O não possuir bens, permite ao guardião a disponibilidade de velar pela *pólis*;
- c) Ao guardião não é lícito sequer, tocar em metais preciosos;
- d) A *pólis* é que fornece aos guardiões o necessário para viverem.

Neste caso fica claro que os guardiões voltam-se, única e exclusivamente para o cumprimento de suas funções, como, aliás, todos os cidadãos devem agir,

²⁴⁷ *República*, 416 d-417 b.

e o fato de eles não possuírem bens móveis ou imóveis é para permitir que não sejam desviados dos seus deveres.

Resta saber se havia antecedentes para que o filósofo possa ter se espelhado para traçar o perfil dos guardiões. Segundo Coulanges, o cidadão estava, em todas as coisas, submetido sem reserva alguma à cidade, pertencia-lhe inteiramente. Havia uma relação intrínseca entre religião e Estado. Nada havia no homem de independente, continua Coulanges, o corpo pertencia ao Estado e estava voltado à sua defesa, assim como a sua fortuna, que estava sempre à disposição do Estado para o caso desta necessitar de recursos para qualquer coisa. O Estado considerava o corpo e a alma de cada cidadão como sua propriedade, tirando deles o melhor proveito. Quando se tratava do interesse da cidade, nenhuma garantia se oferecia à vida do homem.²⁴⁸ Sócrates, porém, tratava da "liberdade" acomodada à *phýsis*, esta liberdade deveria estar no interior de cada um.

Aristóteles volta-se contra esta idéia de propriedade comum como aparece na *República*. Para ele, havia aí uma desvantagem, a propriedade comum a maior número de donos recebe sua crítica porque "(...)os homens cuidam mais de seus bens exclusivos, e menos dos que eles possuem em comum, ou somente até

²⁴⁸ Ainda de acordo com COULANGES, Fustel, "É erro singular entre todos os erros humanos, acreditar-se que nas cidades antigas o homem gozava de liberdade. O homem não tinha sequer a mais leve idéia do que esta fosse. Ele não se julgava capaz de direitos, em face da cidade e dos seus deuses. (...)O sistema de governo tomou vários nomes, sendo uma vez monarquia, outra aristocracia, ou ainda democracia, mas com nenhuma destas revoluções o homem ganhou a sua verdadeira liberdade, a liberdade individual. Ter direitos políticos, poder votar e nomear magistrados, ser arconte, a isto se chamou liberdade; mas o homem, no fundo não foi mais que um escravo do Estado. Os antigos, sobretudo os gregos, exageravam muito sobre a importância e os direitos da sociedade, e isto, sem dúvida alguma, devido ao caráter sagrado e religioso de que a sociedade originariamente se revestiu." *Op. cit.*, p. 236-240.

onde vai a sua parte individual, pois além de outras razões eles pensam menos nos bens comuns no pressuposto de que alguém mais está pensando neles.”²⁴⁹

Cumpre, porém, notar que os princípios comunísticos que na *República* aparecem, se aplicam somente ao corpo que compunha a elite, dos guardiões e não se aplicavam aos demais. Aliás, pouco aparece nesta *pólis*, comentários sobre os trabalhadores, apenas que devem cuidar de seus ofícios, da melhor forma possível, porém, o filósofo não os desprestigia, pois esta *pólis* é a *pólis* do esforço e do trabalho (*érgon*).

c) O papel do filósofo e o rei-filósofo.

Jean Brun diz que para Platão, a cidade deverá ser a guardiã da transparência e digamos, sua encarnação de uma correspondência entre o cidadão e a sua cidade, pois se os indivíduos que a compõem são valentes, o Estado também o é, e assim sucessivamente, uma vez que as virtudes e os defeitos que os indivíduos põem no Estado são-lhes restituídos por ele, de modo que se o Estado é sábio os indivíduos são sábios; se os Estados são aquilo que os indivíduos fazem deles, inversamente os indivíduos são também aquilo os Estados fazem deles. A cidade é, portanto, a protetora dos indivíduos contra a própria individualidade, a cidade deve ser a salvação terrestre do homem, por isso

²⁴⁹ ARISTÓTELES, *Política*. 1262 a.

só o filósofo poderá presidir a sua organização, só nessa condição é que a cidade falará aos homens a linguagem da justiça de que eles lhe serão devedores.²⁵⁰

Mas os "filósofos não são honrados nas cidades"²⁵¹ e seria surpreendente se o fossem, diz Sócrates, fazendo analogia com a relação que existe entre o doente e o médico: sendo forçoso que o doente procure o médico quando não se sinta bem, assim como todo aquele que precisa ser dirigido se dirige a quem possa governá-lo, porém, caso de marinheiros com o piloto, estes não se dirigem aos marinheiros pedindo para comandá-los, assim como nem os sábios vão às portas dos ricos, pois não seria o comandante que suplica aos súditos para que consintam em ser comandados. Sócrates aqui se refere aos chefes políticos de sua época, qualificados de inúteis e de pessoas que falam no ar.²⁵²

- "Por estes motivos e nestas condições, não é fácil, por conseguinte, que a melhor das ocupações seja apreciada por aqueles que exercem atividades opostas a ela. Mas a acusação maior e mais violenta que fazem à filosofia é de longe a que lhe vem através dos que afirmam dedicar-se a estes estudos, e acerca dos quais declara (Adimanto) que o detrator da filosofia proclama que é perversa a maioria dos que a ela se dedicam, e que os mais equilibrados são uns inúteis."²⁵³

A partir daqui segue-se um elogio à filosofia, que não tem culpa da crítica que se faz àqueles que dizem praticá-la. O filósofo e o papel da sabedoria na *pólis*

²⁵⁰ BRUN, Jean. *Op. cit.*, p. 153/154.

²⁵¹ *República*, 489 a e ss.

²⁵² Talvez aqui esteja uma referência à crítica jocosa que Aristófanes fazia ao filósofo, como se pode ver em: *As Nuvens*.

²⁵³ *República*, 489 c-d.

seria o de afastar das trevas, das sombras, da ignorância, os outros homens, companheiros, e levá-los rumo à luz da razão e do entendimento da essência das coisas, o que parece ser trabalho de grande envergadura que o filósofo deve aceitar, tendo em vista o bem da coletividade e da *pólis* que se está a criar - a *pólis* justa.²⁵⁴ O filósofo tem um papel preponderante na *pólis* da *República*, sendo ele (o melhor dos melhores dentre eles), o governo ideal para tentar trazer para o mundo dos homens o bem que habita para além dela mesma. Na *Carta VII*,²⁵⁵ Platão lembra a dificuldade de transmitir aquilo que se sabe:

“Sobre essas coisas [i. é; as maiores] não existe um texto para mim escrito nem existirá jamais. De nenhuma maneira o conhecimento dessas coisas é comunicável como os outros conhecimentos, mas, depois de muitas discussões sobre elas e depois de uma comunidade de vida, subitamente, como luz que se acende de uma faísca, ele nasce na alma e alimenta-se de si mesmo.(...)não há perigo de alguém esqueça essas coisas, uma vez que tenham sido bem impressas na alma. Pois que se reduzem a proposições extremamente breves.”

Sócrates, como sabemos, no entanto, trata de assuntos bastante sofisticados e elevados, utilizando-se, para isto, de um recurso de linguagem que é o mito. Aliás, na *República*, vemos a utilização, assim como em outras obras de

²⁵⁴ Ainda que Sócrates tenha dito que ele “de nada sabia”, o legado moral que encontramos na *República* torna-se grandioso, quando pensamos no verdadeiro papel do filósofo e da filosofia. Ele, Sócrates, como filósofo, apenas buscava pautar sua vida pelas normas que gostaria que os outros homens também seguissem, impingindo-lhes regras rígidas para viverem. Seria ele o cidadão ideal para governar a sua *pólis* que está a construir na *República*.

²⁵⁵ *Carta VII*, 341 a, 344 e.

Platão, de variados recursos de linguagem: diálogos propriamente ditos, discursos, demonstrações matemáticas, mitos, alegorias etc. Com isto ele parece querer demonstrar que a linguagem filosófica é necessariamente vária, inevitavelmente múltipla. E que a filosofia precisa empregar diversas linguagens para poder tratar adequadamente os diferentes objetos, respeitando a peculiaridade de cada um.

É no livro VI, da *República*, que Sócrates trata de definir (preparando terreno para a idéia do rei-filósofo), o que vem a ser o próprio filósofo. São os filósofos, diz ele: *amantes do saber*, saber este que possa revelar-lhes algo daquela essência que existe sempre e que não se desvirtua por ação da geração e da corrupção. São eles, os filósofos, amantes da essência na sua totalidade, e não deixam escapar de bom grado nenhuma de suas partes, seja maior ou menor, ou muito preciosa ou destituída de valor. Será ele, o filósofo, avesso à mentira, pregará a verdade (que buscará incessantemente), deverá gostar de aprender e ser dotado de memória terá ainda que ter entre outras qualidades, a *coragem*, a *generosidade*, necessárias para que possam tanto sair da escuridão da ignorância e retornar para juntos dos companheiros, impulsionando-os para, juntos voltar à luz onde as coisas possam ser vistas em sua plenitude, como no caso da alegoria da caverna.

O filósofo não é aquele que agrada as multidões, procedendo de acordo ou conforme o seu gosto para agradá-los e disto tirar proveito, como Sócrates critica os sofistas, que assim agem. O filósofo teria uma disposição natural para lutar pelo *ser* e não se deteria em cada um dos aspectos particulares que existem na aparência, ele prossegue seu caminho rumo ao "alto", à "luz", sem desfalecer nem

desistir. E depois de aproximar-se e de unir-se ao verdadeiro *ser*, e de ter dado à luz a razão e a verdade, poderá alcançar o saber e viver e alimentar-se de verdade e assim cessar o seu sofrimento. Este homem seria aquele que poderia vir a ser um homem “perfeito”, aliás, o filósofo contempla as perfeições. Porém, diz Sócrates, são poucos estes que podemos chamar de filósofos, pois assim como o famoso diz acerca do belo (que ele é difícil), a filosofia também é. São muitos, no entanto, que escolhem o caminho ou o mundo das sombras, das aparências e, dos prazeres. Os filósofos, contudo, como têm um espírito indomável e “superior”, contemplam a totalidade do tempo e a totalidade do *ser*, mas ainda assim, não são eles honrados pela maioria, que os têm como inúteis. Mas, de nada adianta àquele que tem olhos e a capacidade de visão, e esta esteja presente na cor e nas coisas, se não houver a luz – é a luz que nos faz ver da maneira mais perfeita possível.

É, ainda, no livro VI, que há esta interessante imagem, por sinal muito presente (e necessária) – a da visão. Visão que pode ser enganosa, que pode iludir; tanto pode ser cegada pelo fogo, como ofuscada pela claridade do sol. O sol é o filho do Bem, que o Bem gerou à sua semelhança. Assim, a alma, quando se fixa num objeto iluminado pela verdade e pelo *ser*, compreende-o, conhece-o e parece inteligente. Porém, quando se fixa num objeto ao qual se misturam as trevas, o que nasce e morre, só sabe ter opiniões, vê mal, alterando o seu parecer de alto a baixo, e parece não ter inteligência. Sócrates estabelece relação entre os cegos e aqueles que são privados do conhecimento do *todo*, do *ser*. Não podemos nos esquecer de salientar que para o filósofo, a alma *viu* antes de se encarnar. Ou, no pior dos casos, só *entreviu* algumas verdades, e sua visão pré-empírica

determinará sua capacidade, neste mundo, de lembrança, e, portanto, de sabedoria. No entanto, o papel da filosofia é de rigor para com o saber e o filósofo acaba por ceder e descer ao mundo das aparências para governar a cidade, ele, que preferiria ficar ao lado das coisas e para além do mundo das aparências.

Aliás, se a filosofia é como Sócrates a define, de fato ela cumpre seu papel quando se espraia junto aos outros, companheiros, aprisionados, juntos, no mundo das sombras, como podemos ver na magnífica *alegoria da caverna*. Oswaldo Porchat diz que “A filosofia distingue e propõe-se ensinar-nos a distinguir entre verdade e falsidade, conhecimento e crença, ser e aparência, sujeito e objeto, representação e representado, além de muitas outras definições. O ser humano parece ser um amante eterno da verdade, ele, de fato, nunca a descobre, mas não se cansa jamais de persegui-la.”²⁵⁶ Isto serve muito bem para definir o filósofo e aquilo que ele persegue incansavelmente. Talvez caiba aqui uma descrição de Sócrates, segundo Cícero, que teria dito que Sócrates teria feito “a filosofia descer do céu à terra.” Mas é no livro VII que aparece a descrição visual mais impressionante do filósofo junto aos outros homens. Trata-se da “*alegoria da caverna*”.

Esta alegoria explicita bem a subida, digamos assim, a ascensão ao mundo superior, e a visão do que lá se encontra, como a ascensão da alma ao mundo inteligível, dita por Sócrates, entendendo que, no limite do cognoscível é se a vista, a custo, a idéia do Bem e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo, e que no mundo visível, foi ela que

²⁵⁶ PORCHAT, Oswaldo. Sobre o que aparece. In: *Discurso* (19), São Paulo: Revista de Filosofia, USP, 1992, p. 84-85.

criou a luz, da qual é senhora, e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la, para se ser sensato, tanto na vida particular, quanto pública. Logo, é difícil para aquele que desce das coisas divinas às humanas, forçando-se a ter contato com as trevas onde o que aparece são sombras do justo, ou que se supõe ser a própria justiça – pois são simplesmente *imagens de sombras*.²⁵⁷ Sócrates salienta que aqueles homens aprisionados são *semelhantes a nós* e não podemos deixar de lembrar de que ainda hoje (também) se aplica a nós, melhor dizendo, aqueles prisioneiros são semelhantes a nós.

A alma deve voltar-se para a verdade, deve ser capaz de contemplar a parte mais brilhante do ser que é o Bem e aquele que alcançou o nível superior, de lá não deseja mais sair, descer novamente para junto dos outros prisioneiros, seus antigos companheiros, que ainda se encontram neste mundo de sombras e imagens fabricadas, com que tentam enganá-los. Tampouco este que saiu da caverna desejaria partilhar o mundo das imagens que lá existem e teimam em permanecer, enganando e fraudando a verdade, partilhando dos seus trabalhos e honrarias, sejam eles modestos ou elevados.²⁵⁸ O filósofo não aspira o poder político, dirigem-se para o poder exatamente aqueles que são enamorados dele e por ele se deixam corromper.

No *Sofista* encontramos as definições para a arte mimética, aquela que produz imagens e imitações. Temos, de um lado, a *cópia* e de outro o *simulacro*; mesmo não sendo nossa intenção aqui de tratar mais detalhadamente deste assunto, apenas lembramos que, segundo o Estrangeiro, no *Sofista*, há duas

²⁵⁷ *República*, 517 d-e.

²⁵⁸ *República*, 519 d.

partes na arte da produção: uma *divina* e outra humana. Na caverna os prisioneiros vêem, ouvem e sentem as imagens projetadas e os sons produzidos, com o intuito de enganá-los. Na caverna estão aqueles que vêem somente imagens aparentes, mas para eles elas têm estatuto de verdade e delas, destas imagens, eles não podem escapar porque desde sempre lá estiveram e para sempre ficarão se alguém não for retirá-los de lá.²⁵⁹ A trajetória da inteligência é ir do mais ilusório ao mais real, do mais obscuro para o mais luminoso, sendo as Idéias, elas próprias, iluminadas pela fonte de toda luz: o Bem. Sair da caverna é difícil, nela estamos todos nós, pois é do nosso mundo que Sócrates parece estar falando, vivemos nós também, como aqueles prisioneiros, em um mundo artificial, feito de fatos que sequer conhecemos e do qual só percebemos a aparência, a sombra, ou aquilo que tem a “aparência de realidade”, mas este mundo, contudo, para quem o habita desde sempre, se apresenta como confortável e verdadeiro e, aquele eu lá está, acaba ignorando até mesmo que está acorrentado; portanto, tendo que ser arrastado à força, para fora deste mundo de sombras, pois dele não quer sair.

Geneviève Droz lembra muito bem que, uma vez tendo ascendido à luminosidade, deve-se voltar para baixo, pois os outros continuam lá, vivendo na ignorância e na mentira. Seria como se não se tivesse o direito de conservar só para si um bem, tão penosamente conquistado, como se a aquisição de um saber

²⁵⁹ Este é o mais célebre dos mitos de Platão, discute-se até mesmo se de fato seria um mito ou uma “alegoria” – uma vez que seu significado é explicitado amplamente, como se “víssemos” de fato o desenrolar, quadro a quadro, imagem após imagem dos fatos ali contados; pouco teria sobrado para se fazer uma interpretação. Mas pouco importa se *mito* ou *alegoria*, pois ainda assim, as imagens são belas e ainda continuam explícitas, o suficiente para mostrar a passagem da ignorância ao conhecimento, o que, de forma alguma parece ser fácil e rápida. A trajetória da inteligência é ir do mais ilusório ao mais real, do mais obscuro para o mais luminoso, sendo as Idéias, elas próprias, iluminadas pela fonte de toda luz: o Bem.

até então desconhecido tivesse um verdadeiro sentido a não ser quando difundido e partilhado com os outros (como se isto é que fornecesse uma garantia de que aquilo que junto se partilha, independentemente do que seja, seja verdade). Ela ainda vê nesta alegoria um caráter pedagógico, com o qual fica difícil não concordar.²⁶⁰ José Américo Motta Pessanha diz que o prisioneiro desta caverna é prisioneiro de uma retórica de imagens que se impõe e coage pela monotonia e pela monologia do discurso, que, desde sempre aparecendo como único, propõe-se com a naturalidade do que existe-aí, como real. E após a conversão do olhar, quando a libertação se processa com a descoberta do engodo e com a apreensão de uma variedade libertadora, quer das formas de linguagem correspondentes aos diversos objetos apreendidos nas sucessivas etapas do itinerário da sombra à luz, inicia-se uma dialética de imagens, que, no seio da multiplicidade, propicia a progressiva cura/iluminação da alma, enquanto constrói a ascese rumo ao Belo, ao Bem.²⁶¹ Toda a alma procuraria o Bem e por ele faria qualquer coisa, adivinhando-lhe o valor, embora ficando na incerteza e sendo incapaz de aprender ao certo o que é, fica nas trevas. Para Sócrates “os filósofos são aqueles que são capazes de atingir aquilo se mantêm sempre do mesmo modo, e aqueles que não são, mas se perdem no que é múltiplo e variável, não são filósofos.”²⁶²

Os filósofos, que são avessos à mentira, buscarão e pregarão a verdade, da qual amantes/amigos, assim como da sabedoria, que por sua vez, não combina com a mentira. Eles cuidam do prazer da alma, unicamente. “Concordemos (diz

²⁶⁰ DROZ, Geneviève. *Op. cit.*, p. 80.

²⁶¹ PESSANHA, José Américo Motta. O sono e a vigília. In: *Tempo e História*, São Paulo: Companhia das Letras e Secretaria Municipal da Cultura, 1992, p. 35/36.

²⁶² *República*, 484 b.

Sócrates), relativamente à natureza dos filósofos, em que estão sempre apaixonados pelo saber que possa revelar-lhes algo, daquela essência que existe sempre, e que não se desvirtua por ação da geração e da corrupção” (Τοῦτο μὲν δὴ τῶν φιλοσόφων φύσεων πέρι ὁμολογήσθω ἡμῖν ὅτι μαθήματος γε αἰεὶ ἐρῶσιν ὃ ἂν αὐτοῖς δηλοῖ ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς αἰεὶ οὔσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς.)²⁶³ Porém, curiosamente, encontramos na *República*, uma passagem em que Sócrates diz que se a alguém compete mentir, é aos chefes da cidade, por causa dos inimigos ou dos cidadãos, para benefício da cidade, o que ele instaura é a controversa “boa mentira”, aquela que tem causa nobre.²⁶⁴

Seguindo esta descrição do filósofo, que diferentemente dos sofistas, vive em prol da filosofia unicamente, dela não tirando nenhum lucro material como os sofistas fazem (ainda que Sócrates não reconheça o papel que os sofistas faziam – muitos deles, de também trazer um conhecimento aos habitantes das cidades, fazendo o papel de “professores” itinerantes).

O filósofo, aquele de Sócrates, visa o bem e através dele pretende moldar a melhor *pólis*, que “copiaria” do mundo das Idéias e Formas. Seria esta *pólis* um *simulacro*, uma cópia daquela outra melhor e mais bela, que só pode realizar-se na alma deste autêntico filósofo. Para governá-la, Sócrates determina alguém que tivesse então, estreita relação com o mundo das Idéias, neste caso é o filósofo que deve comandar a cidade, como rei-filósofo. A primeira e mais importante função do rei-filósofo é a de fundador e legislador da *pólis*. Para Popper, é clara a

²⁶³ *República*, 485 b.

²⁶⁴ *República*, 389 b-c.

razão de necessitar de um filósofo para esta tarefa. Se o estado deve ser estável, deverá então ser uma cópia verdadeira da divina Forma ou Idéia do Estado. Mas só um filósofo plenamente proficiente na mais elevada das ciências, a dialética, será capaz de ver e copiar o Original celeste (Vide descrição *Rep.* 474 c-502).²⁶⁵

Na *pólis* ideal, o filósofo verdadeiro é aquele que, por contemplação do divino e convivência com este, sente-se impelido por uma necessidade premente, a reger a cidade, buscando torná-la a melhor possível, tentando ser o mais perto possível daquela outra que vislumbra/contempla, além do mundo dos homens. Para Sócrates aquele que tem uma alma má governa e dirige mal e aquele que tem uma alma boa governa bem:

- "A alma tem uma função, que não pode ser desempenhada por toda e qualquer coisa que exista, que é a seguinte: superintender, governar, deliberar e todos os demais atos da mesma espécie. Será justo atribuir essas funções a qualquer outra coisa que não seja a alma, ou deveremos dizer que são específicas dela?

- À alma, e a nenhuma outra coisa.

- Logo, diremos também que existe uma virtude na alma?

- Di-lo-emos.

- Então, ó Trasímaco, a alma algum dia desempenhará bem as suas funções, se for privada da sua virtude própria, ou é impossível?

- É impossível.

- Logo, é forçoso que quem tem uma alma má governe e dirija mal, e quem tem uma boa, faça tudo isso bem.²⁶⁶

²⁶⁵ Cf. POPPER, Karl R. *Op. cit.*, p. 160-161.

²⁶⁶ *República*, 353 d-e.

Ora, para Sócrates, aquele que pode governar a cidade é exatamente este, cuja alma é boa, é ele que traz, interiorizadas dentro de si, as qualidades excelsas para efetivar um bom governo. Com a idéia do rei-filósofo temos a multiplicidade dos homens tendendo para o um – o bem comum e com isto eles vão superando as suas diferenças individuais, tendo em vista o bem da própria *pólis*, do bom governo e o quinhão que cabe a cada qual da felicidade e do bem viver. Para Sócrates, somente quando os filósofos reinarem nas cidades ou quando os reis e soberanos filósofos autênticos consigam unir a filosofia ao poder político, fazendo com que elas coincidam uma com a outra, só então haveria trégua para os males que afligem a cidade e o gênero humano.²⁶⁷ Tal é o poder do filósofo e da filosofia nesta descrição que nos faz pensar e acreditar que, sob esta ótica, seria sim, o filósofo descrito por Sócrates o melhor governo para esta cidade.²⁶⁸ Não se pode perder de vista, no entanto, que projeto é um *lógos*, e, neste caso, ele articula-se a partir do ser, de cada ente, como participante do bem.

No pensamento ético-político que encontramos na *República*, não há antagonismo de nenhuma natureza entre os cidadãos e a sua cidade, uma vez que os princípios racionais que regem as condutas humanas possuem o mesmo fundamento das leis que devem governar a cidade. Se pela via do raciocínio, a filosofia conduz à contemplação da verdade, pelo caminho da ação deve transformar a existência do homem e reconduzi-lo no sentido de sua humanidade.

²⁶⁷ *República*. 473 d.

²⁶⁸ Cf. comentário de MOSSÉ, o movimento que levou ao nascimento de tiranias em grande parte do mundo grego (entre séc. VII e fins do séc. IV), parece estar associado à repartição desigual da propriedade fundiária, e o *demos*, em que a maior parte desses tiranos se apoiava, era, sobretudo, em um *demos* rural. Aliás, diz ela, não é por acaso que os teóricos (finais do séc. V), elaboraram projetos de cidades ideais se preocuparam sobretudo com o problema de organização da *chora* e com a repartição das terras. (Cf. comentário de MOSSÉ, Claude: O Homem e a Economia. In: *O homem grego*. Lisboa: Editorial Presença, 1994, p. 30).

CONCLUSÃO

Parece que o que encontramos na *República* seria o esboço de um regime autoritário. No entanto, se nos libertarmos dos nossos padrões de individualismo moderno e pensarmos tudo isso a partir da *pólis* grega, compreenderemos (ainda que não aceitemos), em parte, a absoluta soberania da *pólis* sobre os cidadãos, como está na *República*. Concordamos com Flacelière, que diz que *a cidade antiga é um fim em si mesmo* e que seus membros não gozam de grande liberdade, sendo totalitária como é. No entanto, este totalitarismo que não era totalmente afastado da cidade real, lembra ainda que a vida individual na *pólis* imaginária da *República* era limitada para *todos*, independentemente de pertencer a este ou aquele nível na comunidade; ainda que se saiba que na Atenas democrática, vivia-se um período de profunda mudança à época de Sócrates e, sem dúvida, durante os séculos V e IV, ocorria uma aceleração do desenvolvimento da noção do indivíduo.

Quanto à felicidade, Popper²⁶⁹ lembra que o filósofo estava atento ao fato de ter que encontrar uma saída para as causas da infelicidade social de sua época, que estava arraigada nas mudanças e dissensões sociais, fazendo o máximo para combatê-las, tentando encontrar, a partir daí, o caminho para a

²⁶⁹ Cf. comentário de POPPER, Karl R. Popper: Ao discutir o totalitarismo de Platão, Popper diz que a doutrina política de Platão, a despeito de certas similaridades, claramente se distingue do totalitarismo moderno em razão desses alvos, a felicidade dos cidadãos e o reino da justiça. Apesar dos argumentos de críticos contrários a estas doutrinas, Popper acredita que o programa político de Platão, longe de ser superiormente moral ao totalitarismo, identifica-se fundamentalmente com ele. Ele crê que as objeções contra este ponto de vista se baseiam num preconceito enraizado e antigo em favor de um Platão idealizado. Não se pode duvidar, no entanto de que Platão fosse, fundamentalmente, humanitário. *Op. cit.*, V. 2, p. 100/101.

reconquista da felicidade para seus cidadãos, objetivando trazer normas de conduta para a vida justa, para o bem viver.

A *pólis* da *República* é um exercício da racionalidade e do radicalismo para atingir um modelo de *pólis*. Não importa para o filósofo, que este mundo (modelo), não venha a existir, desde que, ou o mais importante: que este homem para quem Sócrates dita as normas morais e políticas, venha a ser justo, o mais possível (para um homem), se comportando dentro dos parâmetros da justiça, como foi apresentado em todo este trabalho. Ele quer que a idéia da justiça seja reguladora do comportamento dos homens – que o homem tenha este modelo de *pólis* dentro de si, incrustado em sua alma. A alma socrática é de uma unidade e simplicidade absolutas e, uma vez que ela é a sede das virtudes, a única coisa que ela aspira é o bem. Para Sócrates, ao desenhar, em *lógos*, uma *pólis* feliz, ele toma a felicidade como objetivo para a cidade inteira, para todas as partes que a compõem, pois, cada qual fazendo aquilo para qual é naturalmente talhado, ele se realiza, faz porque gosta, o trabalho não pesa, fica, então, é feliz. Há uma estreita relação entre o *uno* e o *múltiplo* e ao privilegiar o *todo*, quer dizer o coletivo, a cidade inteira, o indivíduo também recebe sua parte. A felicidade é objeto de Sócrates, desde que a felicidade habite a alma da cidade, assim como alma dos cidadãos que nela vivem. Cada grupo de pessoas que compõe a cidade participa da felicidade conforme a natureza do grupo ao qual pertence.²⁷⁰ Mas, para ele, os mais felizes seriam os guardiões, que inclusive, lembramos mais uma vez, seriam os mais exigidos nesta *pólis*. Eles nada poderiam ter de seus: bens, família, isto é, mulher e filhos, no entanto, os guardiões seriam bem quistos por todos e todas as

²⁷⁰ *República*, 421 b-c.

suas necessidades básicas seriam responsabilidade da coletividade, isto é, a *pólis* seria responsável por seu sustento e em troca eles cuidariam com desvelo da segurança do lugar, velando para que nada de mal pudesse acontecer à *pólis*. O cuidado e o respeito que os guardiões teriam dos outros cidadãos mostra o quanto uns dependem dos outros. Eles seriam tratados como heróis e Sócrates chega a dizer que eles seriam os mais felizes na *pólis*, uma vez que seu maior objetivo seria velar pela *pólis* e seus habitantes, a quem dedicam amor desmesurado.

A crítica, porém, não poupa o tratamento dado aos guardiões, alegando que como eles nada teriam de seus, não teriam então, liberdade, nem família, aliás, pode-se pensar, então, que eles seriam a causa da destruição da família e, mais ainda, do fim da propriedade privada e do fim das paixões do homem, dos seus desejos, digamos assim, individualizados, seriam eles, concorda grande parte dos críticos, os mais infelizes desta cidade, e não os mais felizes como apregoava Sócrates. Porém, os guardiões já se sentiriam recompensados, alegava Sócrates, exercendo a nobre função que lhes cabe, sendo preparados e educados com esmero para o exercício, da melhor forma possível, de suas atividades. Dos filósofos-guardiões é que sairia o melhor dos melhores, aquele que poderia governar a *pólis*, indicando o caminho para trazer o maior bem para os cidadãos e, por conseguinte, para a *pólis*.²⁷¹

Sócrates lembra que para esta *pólis*, fundada em *lógos*, existir, teria que ser encontrada uma maneira de concretizá-la, buscando saber dos defeitos

²⁷¹ É a alma do Homem o protótipo do Estado platônico diz JAEGER, a finalidade do filósofo é pôr em relevo a essência e a função da justiça na alma do Homem. Visto que a justiça existe tanto na alma do indivíduo como no conjunto do Estado, é evidente que neste quadro muito maior, ainda que mais distante, se poderá ler a essência da justiça em sinais mais vultuosos e mais claros, por assim dizer, que na alma do homem individual (*República*, 368 e.). (Cf. JAEGER, Werner Wilhelm. *Op. cit.*, p. 525).

encontrados nas *póleis* de sua época. É a partir daí que aparece a discussão acerca dos reis-filósofos, aqueles mais capazes dentre os capazes, que unissem o poder político à filosofia. Seriam estes, os reis-filósofos, os únicos que poderiam realizar esta *pólis*. A maior dificuldade seria, no entanto, a de que os verdadeiros filósofos quisessem tornar-se reis. Eles relutariam em abandonar a vida que levam, de contemplação da idéias, e, ainda que soubessem que somente eles poderiam governar com justiça, através de uma constituição perfeita, aceita pelos cidadãos, só com muito custo aceitariam governar, e aceitariam tendo em vista o bem maior da *pólis* inteira. Também esta idéia: do rei-filósofo, muitos críticos vêem com relutância, alegando de novo, um totalitarismo (ainda que da filosofia e do filósofo), sem defesa.

Todavia é nas *Leis* que se lançará um modelo de governo, onde o filósofo adentraria em particularidades e detalhamentos, necessárias, a uma *pólis* realizável no campo do possível, inclusive, como está no livro V, o legislador deve buscar detalhar ao máximo, pensando em todos os detalhes que caracterizam uma cidade, não devendo ter receio em descer às minúcias para organizar a *pólis* (uma vez que se quer construir um mundo para os homens viverem da melhor forma possível). É também nas *Leis* que vemos a descrição de uma legislação que “poderia” ser aplicada a alguma *pólis* existente naquela época. Portanto, nas *Leis*, diferentemente da *República*, as *póleis* que aparecem são passíveis de realização, quando o filósofo elabora regras minuciosas para um cidadão existente.

Na *República*, a *pólis* é apenas um *dever ser*, pois é indiferente para o filósofo, seu fundador, a sua realização (ainda que ele tenha, em princípio, desejado que este lugar pudesse de fato existir); mas nas *Leis* não é isto que

vemos, a elaboração do perfil da *pólis* não só aparece como necessária, mas como possível de ser realizada, não se contentando mais o filósofo (muito mais experiente e já entrado nos anos), com sua *pólis* fundada em *lógos*, pode-se deduzir. Na *República*, a verdadeira *pólis* é a “*pólis* interior”, que não está fora, mas dentro do homem, não importa que ela venha a existir, talvez ela não exista em parte alguma da terra, talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e fundar uma para si mesmo.²⁷² Bastaria, contudo, o cidadão ser justo, utilizando a *justa medida*, trazendo a *pólis* como modelo e objetivo, dentro dele mesmo.

“Eu creio, diz Alexandre Kojève,²⁷³ que a atualidade de Platão advém do fato de convencer quem lê e entende este diálogo, porém, a dificuldade mora exatamente em outro fato, o de que o número de pessoas que lêem Platão é limitado, e o número que o entende é ainda mais limitado. A *República* é, realmente, uma obra prazerosa de ler e, mesmo pessoas que não tenham o cultivo da filosofia nela encontram subsídios suficientes para refletirem sobre suas vidas e sobre a possibilidade de *conhecer* ou *buscar conhecer* mais sobre eles mesmos, da mesma forma como sobre os outros homens, co-habitantes desta *pólis* maior, que congraça a humanidade inteira.”

Para Sócrates, a diferença entre os cegos e aqueles que são privados do conhecimento de todo o ser e que não têm na alma nenhum modelo claro, nem são capazes de olhar, como pintores, para a verdade absoluta, tomando-a sempre

²⁷² *República*, 592 b.

²⁷³ Cf. CRAIG, Leon Harold. In: *The war lover – a study of Plato's Republic*, Toronto: Canadian Cataloguing in Publication, 1994, p. XI.

como ponto de referência, contemplando-a, com o maior rigor possível, para só então promulgar leis.²⁷⁴

Parece claro que o filósofo, ao ver o mundo à sua volta, inserido que estava na problemática de sua época, criticava acidamente o comportamento dos governos e cidadãos que caminhavam para uma decadência descrita longamente pelos historiadores. Ao nos determos sobre esta específica obra não deixamos, portanto, de estabelecer relações entre a Grécia e aquela outra que o filósofo gostaria que fosse possível existir. Pensar a Grécia antiga é pensar sobre nós mesmos e ainda ela nos traz os mesmos questionamentos, afinal ainda somos os mesmos a buscar um mundo onde seja possível viver o “bem-viver”.²⁷⁵

Um dos mais apaixonados pelo estudo da Grécia antiga, Jean-Pierre Vernant, faz uma defesa incontestável da necessidade de se estudar este mundo que, mesmo à distância, continua a nos seduzir e direcionar o foco de preocupações modernas, buscando, quiçá, respondê-las e entendê-las, à luz deste passado que nos persegue e encanta. O que ele diz (tão acertadamente), já nos serve para concluir este trabalho, fazendo nossa voz a voz de Vernant:

“Ao refletir sobre a Antigüidade, estava me interrogando sobre nós mesmo, questionava nosso mundo. Se a Grécia constitui um ponto de partida de nossa ciência, de nossa filosofia, de nossa forma de pensar, se inventou a razão, a política, a democracia, no sentido em que as entendemos, em suma, deu à cultura ocidental alguns de seus traços

²⁷⁴ *República*, 484 c-d.

²⁷⁵ Esta *pólis* da *República* vai servir também de modelo para que outros também criem suas *póleis* e a literatura e a filosofia, então, vão prestar-se prontamente a isto.

mais marcantes; procurar, como eu fiz, explicar historicamente o que é chamado de “milagre grego”, descobrir o porquê e como, é tentar situar nossa própria origem no lugar lhe cabe no curso da história humana, em vez de fazer dela um absoluto, uma revelação ao mesmo tempo universal e misteriosa. Essa tarefa científica nos força a tomar distância frente a nós mesmos, a nos olharmos com o mesmo distanciamento, a mesma objetividade que teríamos com outro e, assim, a entender melhor o que somos, em nossas particularidades relativamente a outras civilizações com, é claro, nossos sucessos, nossas grandezas, mas também nossos fracassos e nossos limites.”²⁷⁶

²⁷⁶ VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política*, Op. cit., p. 53.

BIBLIOGRAFIA

PLATON. *Oeuvres Complètes*. Les Belles Lettres, Paris, 1945 – 1978.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa: Portugal, 1990.

_____. *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes, Belém: Editora UFPA, 1975.

_____. *Górgias*. Trad. Jaime Bruna, São Paulo: Difel, 1986.

_____. *Górgias*. Trad. Marcello Fernandes e Nazaré Barros. Lisboa: Lisboa Editora, 2002.

_____. *Hípias Maior*. Trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo, Instituto Nacional de Investigação Científica, Coimbra, 1985.

_____. *Mênon*. Trad. Maura Iglesias, Rio de Janeiro: Editora PUC-RIO, 2001.

OBRAS SOBRE SÓCRATES/PLATÃO

ADORNO, Francesco. *Sócrates*. Lisboa: Edições 70, 1986.

ANDRADE, Rachel Gazolla de. *O cosmo, o homem e a cidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

AUBUNQUE, Pierre. Prefácio. In: *Platão, a República: livro VII*. Apresentação e comentários de Bernard Pieltre. Trad. Elza Moreira Marcelina. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Ática, 1989.

BARROS, Gilda Naécia Maciel de. *Platão, Rousseau e o Estado total*. São Paulo: Quieroz Editor Ltda, 1996.

BENOIT, Hector. *Sócrates: o nascimento da razão negativa*. São Paulo:

Moderna, São Paulo, 1996.

____ Notas sobre as temporalidades nos Diálogos de Platão. In: *Boletim do CPA*. Ano V, nr. 8/9, Campinas: UNICAMP-IFCH, julho 1999 a junho 2000.

BRUN, Jean. *Platão*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985.

CHÂTELET, François. *Platão*. Porto: Rés Editora Limitada, 1977.

CORNFORD, Francis M. *La teoria platonica del conocimiento*. Barcelona: Ediciones Piados Ibérica, S.A., 1983.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras-Projetos e Produções Editoriais Ltda, 1991.

CRAIG, Leon Harold. *The war lover—a study of Plato's Republic*, Toronto: Canadian Cataloguing in Publication, 1994.

GRAU, Nestor. *Estúdios y ensayos sobre Platon*. Tucuman, Argentina: Universidad Nacional de Tucuman, Facultad de Filosofia y Letras, 1974.

HAVELOCK, Eric. *Prefácio a Platão*. São Paulo: Papyrus Editora, 1996.

JEANNIÈRE, Abel. *Platão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

KOYRÉ, Alexandre. *Introdução à leitura de Platão*. Lisboa: Editorial Presença, LDA, 1984.

LURI MEDRANO. Gregorio, *El proceso de Sócrates*. Madri: Editorial Trotta, 1998.

MAGALHÃES-VILHENA, Vasco de. *O problema de Sócrates*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

MESQUITA, António Pedro. *Reler Platão – Ensaio sobre a teoria das idéias*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993.

MOSSÉ, Claude. *O processo de Sócrates*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

PLATÃO. Coleção *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

ROBLEDO, Antonio Gómez. *Platón*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica; Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

_____. *Platón, los seis grandes temas de su filosofía*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica y Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Introdução aos diálogos de Platão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SÓCRATES. Coleção *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

SOUZA, José Cavalcante de. *Discurso*. A reminiscência em Platão. São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, ano 1, nº 2.

STONE. I. F. *O julgamento de Sócrates*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

STRAUSS, Leo. Platón. In: *Historia de la filosofía política*. México. D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.

TRABATTONI, Franco. *Oralidade e Escrita em Platão*. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus - Editora da UESC, 2003.

OBRAS SOBRE A REPÚBLICA DE PLATÃO

FERGUSON, John. *Plato: Republic Book X*. Editado por John Ferguson, Londres, Methuen, 1957, p. 29.

FREIRE, António. *A Pólis ideal segundo Platão*. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Tomo XXIV, Faculdade de Filosofia, Braga, Portugal, 1968.

PAPPAS, Nickolas. *A República de Platão*. Lisboa: Edições 70, 1995.

PENEDOS, Álvaro José dos. Gregos, em busca da igualdade – Sobre a

- comunidade bens na "República" de Platão. In: *Revista da Faculdade de Letras*. Série de Filosofia, nr. 5-6. Porto: Universidade do Porto, 1988-1989.
- PIETTRE, Bernard. *Platão - A república: Livro VII*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, São Paulo: Editora Ática, 1989.
- POPPER, Sir Karl R. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, Editora da Universidade de S. Paulo, 1987. (vol. 1 e 2).
- PROCLUS. *Commentaire sur la République*. Tradução e notas de A. J. Festugière. Paris: J. Vrin, 1970.
- SOUZA, José Cavalcante de. A cidade platônica. In: *Platão*, Caderno especial sobre Platão, Folhetim, Jornal Folha de São Paulo, 04/03/1988.

OBRAS SOBRE O MUNDO GREGO

- ANDRADE, Rachel Gazolla de. Reflexões ético-políticas sobre as raízes da noção de liberdade na filosofia grega antiga. In: *Boletim do CPA*. Ano I, nr. 2, IFCH/UNICAMP, 1996.
- BARKER, Ernest. *Teoria política grega*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Coleção Pensamento Político 2, 1978.
- CAMBIANO, Giuseppe. Tornar-se homem. In: *O homem grego*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.
- CASTORIADIS, Cornelius. A pólis grega e a criação da democracia. Revista: – *Filosofia Política* 3, Edição conjunta UNICAMP/UFRGS, 1986.
- COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- CRESCENSO, Luciano. *História da filosofia grega – A partir de Sócrates*. Lisboa:

Editorial Presença, Lda, 1988.

FINLEY, M.I. *Economia e sociedade na Grécia Antiga*. São Paulo:

Martins Fontes, 1989.

_____. *O legado da Grécia*. Editora Universidade de Brasília, 1998.

FLACELIÈRE, Robert. *La vie quotidienne em Grèce au siècle de Périclès*, Paris, 1959.

GLOTZ, Gustave. *A cidade grega*. RJ: Editora Bertrand Brasil S. A., 1988.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo:

Martins Fontes, 1989.

KITTO, H. D. F. *Os gregos*. Coimbra: Arménio Amado, Editor, Sucessor, 1980.

MOSSÉ, Claude. *As Instituições gregas*. Lisboa: Edições 70, 1985.

LARA, Tiago Adão. *A filosofia nas suas origens gregas*. Petrópolis: Editora Vozes, 1989.

ROBIN, Léon. *A moral antiga*. Porto: Edições Despertar, Coleção Humanitas, 1970.

RODRIGUES, Antonio Medina. *As utopias gregas*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

SANTOS, José Trindade. *Philia no Lysis*. In: *Eros e philia na cultura grega*.

(Actas do Colóquio – Lisboa, 23-24/11/1995). Lisboa: Centro de Estudos Clássicos, 1996.

SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

THEML, Neyde. *Público e privado na Grécia do VIIIº ao IVº séc. a. C.: o modelo ateniense*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1988.

VERNANT, Jean-Pierre. *O indivíduo na cidade*. In: *Indivíduo e poder*. Lisboa: Edições 70, LDA, 1988.

_____. *Entre Mito & Política*. São Paulo. Editora Universidade de São Paulo, 2001.

_____. *O homem grego*. Lisboa, Editorial Presença, 1994.

_____. *As origens do pensamento grego*. São Paulo: Difel, 1986.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Trabalho e escravidão na Grécia antiga*. Campinas: Papyrus, 1989.

OBRAS DIVERSAS

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade Brasília, 1985.

_____. *Ética a Nicômaco*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1979.

BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-européias*, Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

CANTO-SPERBER, Monique. *L'unité de l'État et les conditions du bonheur public*. In.: *Aristotle politique*, (sob a direção de Pierre Aubenque), PUF, 1993.

CASSIRER, Ernest. *Ensaio sobre o homem*. Lisboa: Guimarães Editores, 1995.

DROZ, Geneviève. *Os mitos platônicos*. Editora Universidade de Brasília, 1997.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

LACROIX, Jean-Yves. *A utopia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

MARX, Karl. *Formações pré-capitalistas*. Tradução de João Maia. Rio de Janeiro:

- Editora Paz e Terra, 1975.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Coleção – Os pensadores. Obras incompletas: Considerações Extemporâneas, II – Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- NUNES, Benedito. *O dorso do tigre. Das utopias. Coleção Debates*, São Paulo: Editora Perspectiva AS, 1976.
- PESSANHA, José Américo Motta. *O que nos faz pensar. Platão – o teatro das Idéias*. Rio de Janeiro: Cadernos do departamento de filosofia da PUC-RIO, nº 11, v. 1, Filosofia antiga, 1997
- _____. O sono e a vigília. In: *Tempo e História*, São Paulo: Companhia das Letras e Secretaria Municipal da Cultura, 1992, p. 35/36.
- PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos—um léxico histórico*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, Portugal, 1976.
- POLITZER, Georges. *A filosofia e os mitos*. Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1978.
- PORCHAT, Oswaldo Pereira. Sobre o que aparece. In: *Discurso* (19). São Paulo: Revista do Departamento de Filosofia da USP. São Paulo, 1992.
- ROSS, Sir David. *Aristóteles*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *O discurso sobre a origens e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999.
- SANTOS, José Trindade. *Phília no Lysis*. In: *Eros e philía na cultura grega. Actas do Colóquio*, realizado em Lisboa, 1995.
- SMITH, Nicholas D. Aristotle's Theory of Natural Slavery. In.: *A Companion to Aristotle's Politics*. Edited by: David Keyt and Fred D. Miller, Jr. British Library

Cataloguing in Publication Data, USA, 1990.

SOUSA, Eudoro de. *Sempre o mesmo acerca do mesmo*. In: Universidade Aberta 1, Brasília: Universidade de Brasília, 1978.

TORRANO, Jaa. O (conceito de) mito em Homero e Hesíodo. In: *Boletim do CPA*. Ano II, nº 4, Universidade Estadual de Campinas-UNICAMP/IFCH, julho/dezembro 1997.

VERGNIÈRES, Solange. *Ética e Política em Aristóteles*. São Paulo: Ed. Paulus, 1998.

VOLTAIRE, François Marie Arouet. *Dicionário filosófico*. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1984.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE