

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

RENATO LIBARDI BITTENCOURT

***ARETÉ, DIKAIOSÝNE E EPISTÉME: AS RELAÇÕES ENTRE
EXCELÊNCIA, JUSTIÇA E SABER NA REPÚBLICA DE PLATÃO***

RECIFE

2016

RENATO LIBARDI BITTENCOURT

***ARETÉ, DIKAIOSÝNE E EPISTÉME: AS RELAÇÕES ENTRE EXCELÊNCIA,
JUSTIÇA E SABER NA REPÚBLICA DE PLATÃO***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco como parte dos requisitos exigidos para o processo de obtenção do título de mestre na área de concentração: Filosofia Prática.

Orientador: Prof.^o Dr. Richard Romeiro Oliveira

RECIFE

2016

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

B624a Bittencourt, Renato Libardi.
Areté, Dkaiosýne e Epistème : o problema das relações entre excelência e saber na república de Platão / Renato Libardi Bittencourt. – 2016.
82 f. ; 30 cm.

Orientador : Prof. Dr. Richard Romeiro Oliveira.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2016.
Inclui Referências.

1. Filosofia. 2. Platão. A República. 3. Justiça (Filosofia). 3. Excelência.
I. Oliveira, Richard Romeiro (Orientador). II. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2017-129)

RENATO LIBARDI BITTENCOURT

***ARETÉ, DIKAIOSÝNE E EPISTÉME: AS RELAÇÕES ENTRE EXCELÊNCIA,
JUSTIÇA E SABER NA REPÚBLICA DE PLATÃO***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco como parte dos requisitos exigidos para o processo de obtenção do título de mestre na área de concentração: Filosofia Prática.

Aprovada em: 14/06/2016.

BANCA EXAMINADORA

Profº. Dr. Richard Romeiro Oliveira (Orientador)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO JOÃO DEL-REI

Profº. Dr. Anastácio de Araújo Borges (Examinador Interno)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Profº. Dr. Danilo Vaz – Curado de Menezes Costa (Examinador Externo)
UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO

Dedico este trabalho a Deus, aos meus amados pais, Leila e Paulo, aos meus avôs na terra e no céu e à minha amada Marcela, luz da minha alma e espírito.

AGRADECIMENTOS

A Deus, O Clemente, O Misericordioso, por guiar minha existência em cada momento, concedendo Sua sublime Luz, Paz, Compaixão e Sabedoria.

A minha amada mãe, cujo amor, sabedoria e caráter constituem verdadeiros exemplos e orientação para minha vida e para a realização de meus objetivos. Sem ti, nada disso seria possível ou faria qualquer sentido.

Ao meu pai, cujo espírito intelectual, amor e caráter, me inspiraram a percorrer os caminhos da Filosofia e a amar o conhecimento. Sem esses traços eu não seria nem a metade de quem sou.

A Marcela Sarmento, por me conceder a verdadeira felicidade, pelo nosso sagrado amor e pelo belo exemplo de caráter e de vida os quais me inspiram todos os dias a ser um ser humano ainda melhor do que fui ontem. Agradeço também a sua mãe Lúcia, cujo carinho e acolhimento são de fundamental importância para minha vida.

Aos meus avôs maternos e paternos, cujos exemplos de vida e de humanidade me guiaram ao caminho da compaixão, do amor incondicional pela vida, presente sublime de Deus, e por todo o afeto, carinho e conselhos sempre sábios e iluminados.

Às minhas tias e tios cujo amor e cujo apoio foram de fundamental importância para a construção do ser humano que sou hoje. Também agradeço aos meus irmãos cuja distância não diminui o meu carinho. Dentre tantos parentes de sangue ou não, gostaria de agradecer, em especial, a dois grandes homens, Érico Theodorovitz e Fernando Carrazedo, cujos exemplos de vida são de grande inspiração.

Ao meu irmão Heitor que, embora tenha partido cedo ao encontro do Amado, se tornou um anjo no Céu e certamente olha por mim e por toda a família.

Ao meu orientador Richard Romeiro Oliveira, cujo respeito, paciência e dedicação me conduziram não apenas ao presente trabalho, mas me forneceram um exemplo de ser humano e de docente. Sem o seu honroso apoio, nada disso teria sido possível.

A todos os professores do departamento e, em especial, aos professores Anastácio e Thiago pela dedicada e fundamental ajuda para a melhoria desse trabalho. Agradeço a cada professor

pela formação que tive, tanto em nível acadêmico quanto humano, assim como também agradeço a cada funcionário que, ao longo de anos estiveram comigo.

Ao grande amigo e guia espiritual, Abd'Ar-Rashyd, pela orientação, companheirismo e ensinamentos no belíssimo caminho do Sufismo. Que O Bem Amado possa lhe cobrir de Luz cada vez mais. Yâ Nwr.

Aos irmãos e irmãs sufis da belíssima caravana rumo ao Sublime, em especial aos amigos da Bahia. Também estendo minhas orações e votos de paz aos companheiros dervishes presos e torturados pelos regimes fundamentalistas mundo afora.

Aos grandes mestres espirituais sufis os quais tive a honra de receber suas bārakhas, em especial á Mawlá Nwr Ali Tabandeh, Sheik Nazim, Dr. Javad Nurbaksh e a sua realeza o Aga Khan.

Em fim, mas não menos importante, a cada amigo, colegas, professores e pessoas que passaram, fizeram ou fazem parte da minha história e que, de várias maneiras contribuíram para a formação do um caráter.

“Vem, te direi em segredo aonde leva esta dança. Vê como as partículas do ar e os grãos de areia no deserto giram desnorteados. Cada átomo, feliz ou miserável, gira apaixonado em torno do Sol”.

Jalāl ad-Dīn Muḥammad Rūmī

RESUMO

O problema filosófico fundamental que essa dissertação pretende compreender é como Platão pensa, no contexto da *República*, as relações ente a “Excelência” (*areté*), a “Justiça” (*dikaíosýne*) e o “Saber” (*epistéme*). Ora, analisando o referido diálogo, percebemos que nele o filósofo efetua, aos poucos, todo um desenvolvimento discursivo que visa instituir uma conexão intrínseca entre esses elementos, buscando justificar uma compreensão rigorosamente cognitivista da práxis humana que desemboca na tese de que a retidão do agir político e moral só é possível a partir da orientação fornecida pela razão e pelo saber, princípios que se encontram acima das leis escritas e normas convencionais da cidade ou dos costumes ancestrais do povo da Hélade (representados nas falas dos interlocutores de Sócrates no diálogo). A questão da Excelência humana ou, no vocabulário grego, da *areté*, ocupa um lugar de fundamental importância no pensamento de Platão, desde obras da juventude, como *Laques*, *Cármides* ou *Eutífron*, textos em que o filósofo explora algumas das virtudes tão idealizadas no mundo helênico, como a moderação, coragem, piedade, entre outras. Na *República*, texto da maturidade e uma de suas mais aclamadas obras, Platão dará um passo além e tentará elaborar uma compreensão mais sistemática dessa questão, mediante uma investigação dialética acerca do problema da natureza Justiça. A escolha platônica da justiça como objeto principal das investigações da *República* constituía um procedimento estratégico. De fato, a justiça era, no mundo grego, concebida como a virtude máxima ou suprema, “a virtude por antonomásia”, como nos informa Jaeger, que englobava todas as demais. Consequentemente, uma compreensão mais satisfatória da sua natureza promoveria um entendimento mais consistente do problema da Virtude (tanto no plano das ideias quanto no plano da práxis humana). Ora, o filósofo ateniense constrói toda uma argumentação cognitivista, no diálogo, em que o tema da Excelência aparece, aos poucos, como inseparável do problema do Saber (*epistéme*). Nesse sentido, pode-se dizer que o esforço de Platão, na *República*, se volta inteiramente para a tentativa de mostrar que o Saber constitui o princípio que fundamenta a excelência dos homens, excelência que, em última análise, encontra sua expressão máxima na Justiça.

PALAVRAS-CHAVE: Platão. República. Justiça. Excelência. Saber.

ABSTRACT

The fundamental philosophical problem that this dissertation intends to understand is how Plato thinks, in the context of the Republic, the relations between "Excellence" (areté), "Justice" (dikaíosýne) and "Knowledge" (epistéme). Now, analyzing this dialogue, we realize that in it the philosopher gradually develops a discursive development that seeks to establish an intrinsic connection between these elements, seeking to justify a strictly cognitivist understanding of human praxis that leads to the thesis that the rightness of action political and moral is only possible from the guidance provided by reason and knowledge, principles that are above the written laws and conventional norms of the city or the ancestral customs of the people of Hellas (represented in the speeches of Socrates' dialogue interlocutors). The question of human excellence, or the Greek vocabulary of arete, occupies a place of fundamental importance in Plato's thought, from youth works such as Laques, Cármides or Eutífron, texts in which the philosopher explores some of the idealized virtues in the world. Such as moderation, courage, piety, among others. In the Republic, the text of maturity and one of his most acclaimed works, Plato will go a step further and try to elaborate a more systematic understanding of this question through a dialectical investigation about the problem of nature. The Platonic choice of justice as the principal object of the Republic's investigations was a strategic procedure. In fact, justice was, in the Greek world, conceived as the ultimate or supreme virtue, "virtue by antonomasia," as Jaeger informs us, which encompasses all others. Consequently, a more satisfactory understanding of its nature would promote a more consistent understanding of the problem of Virtue (both in the plane of ideas and in the plane of human praxis). Now the Athenian philosopher constructs a whole cognitive argument in the dialogue, in which the theme of Excellence appears, little by little, as inseparable from the problem of knowing (episteme). In this sense, it can be said that Plato's effort in the Republic turns entirely to the attempt to show that Knowledge is the principle that underlies the excellence of men, an excellence that ultimately finds its maximum expression in Justice .

KEY-WORDS: Plato. Republic. Justice. Excellence. Knowledge.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
2	GÊNESE E DESENVOLVIMENTO DO PROBLEMA DA JUSTIÇA NOS LIVROS I E II.....	17
2.1	O caráter ético da <i>República</i> e a concepção de justiça segundo Céfalos.....	19
2.2	A intervenção de Polemarco e sua concepção sobre a justiça.....	22
2.3	A intervenção de Trasímaco e sua concepção acerca da justiça.....	27
2.4	Gláucon e Adimanto no papel de “Advogados do Diabo”: a defesa retórica da visão convencionalista da justiça.....	34
3	A VISÃO DE SÓCRATES ACERCA DA NATUREZA DA JUSTIÇA...	38
3.1	A natureza da justiça a partir de um paralelo entre indivíduo e <i>pólis</i>	40
3.2	Um novo paradigma, a nova <i>paidéia</i>	44
3.3	As <i>aretai</i> e seu estatuto na <i>polis</i>	52
4	O PARADIGMA EPISTEMOLÓGICO E ÉTICO DA JUSTIÇA.....	57
4.1	Investigando mais a fundo a ideia do “bem”.....	60
4.2	<i>Areté</i> , <i>epistémé</i> e <i>eudaimonia</i>	62
4.3	Retorno à questão acerca de qual seria a vida mais feliz: a do justo ou a do injusto.....	66
4.4	A <i>eudaimonia</i> da alma e o louvor à justiça.....	70
5	CONCLUSÃO.....	76
	REFERÊNCIAS.....	79

1 INTRODUÇÃO

A questão da Excelência humana ou, no vocabulário grego, da *areté*¹, ocupa um lugar de fundamental importância no pensamento de Platão, desde obras da juventude, como *Laques*, *Cármides* ou *Eutífron*, textos em que o filósofo explora algumas das virtudes tão familiares para o mundo helênico, como a moderação, coragem e piedade, entre outras, até o último e mais longo trabalho por ele escrito, o diálogo *Leis*. Na *República*, texto da maturidade e uma de suas mais aclamadas obras, Platão dará um passo além e tentará elaborar uma compreensão mais sistemática dessa questão, mediante uma investigação dialética acerca do problema da natureza da Justiça.

Como se sabe, no contexto do *éthos* grego tradicional, tais virtudes encontravam nos poemas homéricos sua principal fonte de legitimação e perpetuação. A poesia homérica era, de fato, no mundo grego, antes de qualquer coisa, um fenômeno didático e, portanto, um instrumento de *paideía*, funcionando, assim, como o principal veículo de transmissão da *areté* no âmbito da tradição. Embora Platão reconheça essa autoridade homérica na *República*, proclamando explicitamente que “Homero foi o educador da Hélade”², ele submeterá os poemas homéricos, na obra, a severas críticas³, visando propor um modelo alternativo de *areté* e, portanto, de *paideía*, como bem notou Eric Havelock⁴.

A escolha platônica da justiça como objeto principal das investigações da *República* constituía um procedimento filosófico estratégico. De fato, a justiça era, no mundo grego, concebida como a virtude máxima ou suprema, “a virtude por antonomásia”, como nos informa Jaeger⁵, que englobava todas as demais. Consequentemente, uma compreensão mais satisfatória da sua natureza promoveria um entendimento mais consistente do problema da virtude (tanto no plano das ideias quanto no plano da *práxis* humana).

Ora, o filósofo ateniense constrói toda uma argumentação cognitivista, no diálogo, em que o tema da excelência aparece, aos poucos, como inseparável do problema do saber (*epistémē*). Nesse sentido, pode-se dizer que o esforço de Platão, na *República*, se volta

¹ Ver, GOBRY, 2007, p.25-28.

² *Rep.* X, 606e.

³ *Ibid.*, X, 595a-608b

⁴ HAVELOCK, 1996. p. 20-23.

⁵ Cf. JAEGER, 1995, p.755.

inteiramente para a tentativa de mostrar que o saber constitui o princípio que fundamenta a excelência humana, excelência que, em última análise, encontra sua expressão máxima na justiça⁶.

A tarefa que resta ao intérprete realizar é compreender qual é a natureza desse saber que Platão determina como fundamento primordial da ação justa e virtuosa. Porém, para tanto, faz-se necessário uma exaustiva e minuciosa análise do referido diálogo, explorando passagens cruciais para a consecução desse objetivo, qual seja, o de tentar demonstrar que há uma necessidade fundamental do saber para orientar a vida prática humana, seja no âmbito da esfera privada, seja no âmbito da vida em sociedade.

Tal análise minuciosa, que visa alcançar uma leitura mais consistente da obra, envolve, na sua base, a compreensão de que a *República* não é um tratado filosófico convencional, mas um texto literário e de caráter dramático, o qual lança mão, como tal, não apenas de argumentos, desenvolvimentos dialéticos e formulações conceituais, mas também de símbolos e imagens, muitos deles presentes nos próprios personagens e em suas ações no drama da obra. Os nomes mesmos dos interlocutores de Sócrates já despertam a curiosidade e o interesse do leitor mais atento; veja-se, por exemplo, o personagem Céfalo, cuja tradução aproximada do grego é “cabeça”.

Todavia, isso não é tudo. Vale a pena ressaltar também que cada personagem representa uma visão de mundo, assim como uma determinada concepção do que seria a própria justiça e sua natureza, como bem percebeu Eric Voegelin e outros tantos comentadores. Céfalo é o representante da geração mais velha, da Grécia tradicional ou homérica; Polemarco, por sua vez, representa a geração intermediária entre a geração mais velha e a geração mais nova que, enfim, tem na figura de Trasímaco o seu porta-voz⁷. Com essa gama de visões particulares, vão surgindo miríades de tópicos e temas, os quais são exaustivamente examinados pelo personagem Sócrates, representante da filosofia, e seus respectivos interlocutores.

Ora, Sócrates, apesar da natureza de seu ensinamento ser o reconhecimento da própria ignorância, parece, a princípio, procrastinar a explicação de sua própria posição em relação à justiça e sua natureza, detendo-se apenas no trabalho de refutar as opiniões muitas vezes

⁶ Cf., por exemplo, *Rep.* VII, 540 a-b, e os comentários de OLIVEIRA, 2013, p. 131-135.

⁷ Cf. VOEGELIN, 2012, p.107-110.

apressadas de seus interlocutores, demonstrando insatisfação em relação às suas definições acerca da *dikaíosýne*. Essa insatisfação, contudo, não esconde por completo a sua visão sobre a justiça, mostrando paulatinamente e de forma sutil, através de suas críticas e indagações afiadas, que há um elemento necessário que se encontra em carência nas definições de seus interlocutores, a saber, o elemento da *epistéme*.

Pode-se dizer, assim, levando-se em conta o que se afirmou acima, que a questão da justiça ganha novos contornos com a *República* de Platão, pois, como bem observou Oliveira (2013, p.116-117), o que o filósofo busca estabelecer é uma alternativa às concepções vigentes acerca do fundamento da justiça e dos valores políticos a ela subordinados, promovendo uma reflexão que não apenas vai além da tradição sofística, mas contra o convencionalismo sofístico, pondo “em xeque” o relativismo moral e jurídico resultante da visão em voga em sua época. Trata-se, portanto, de mostrar a insuficiência de se colocar a questão da *dikaíosýne* como fruto de uma mera legalidade(ou seja, como algo dependente de um *nómos*), postura que é bem exemplificada, no diálogo, nas falas do personagem Trasímaco.

Conforme foi dito acima, o esforço filosófico do personagem Sócrates, nessa aclamada obra platônica, é o de desvincular a justiça da legalidade instituída e, poderíamos até nos arriscar a dizer, da própria história, entendida esta como tudo aquilo que depende do tempo humano (vicissitudes sociais, políticas, culturais etc.). De fato, veremos, de maneira cautelosa e paciente, que na concepção de justiça defendida por Sócrates, a verdadeira *Dikaíosýne* encontra seu fundamento e justificativa na própria natureza humana, isto é, na alma e nas necessidades morais mais fundamentais do homem, como observou J. De Romilly⁸. Contudo, será apenas a partir de uma determinada passagem do Livro II que o nosso protagonista dará início ao desenvolvimento de uma solução para a questão e irá sugerir acuidade de visão e raciocínio na sua abordagem, descrevendo a gênese de uma cidade (*pólis*) e, consequentemente, mostrando a relação da justiça e da excelência com as nossas necessidades mais básicas, as quais se encontram subordinadas à ideia do bem (*agathón*) e da felicidade (*eudaimonia*)⁹.

⁸ Ver, ROMILLY, 1971, p.179-180.

⁹ Sobre essa questão, Cf. SANTAS, 1999, p.247-274.

Esse procedimento de sair do plano do indivíduo para analisar a justiça num plano maior¹⁰, qual seja, a esfera social, coletiva, foi um procedimento estratégico para se compreender a referida problemática da *República*, pois aceitas as analogias entre o indivíduo e a cidade, a compreensão desse tema estará também subordinada a essa estratégia. Não que seja uma mera estratégia ou mesmo uma manobra erística da parte de Sócrates, pois, como é possível notar, fica evidente e claro que essa relação entre indivíduo e cidade é uma relação necessária, sobretudo se observarmos o princípio mais que evidente na obra, qual seja, o de que ninguém se basta a si mesmo, não sendo o ser humano um ser autossuficiente ou completo, em última instância.

Essa tentativa de desvincular a ideia de justiça do convencionalismo e da legalidade colocará Sócrates em confronto com toda uma tradição oposta às suas inovadoras reflexões, principalmente em relação ao pensamento sofístico, tão presente e bem representado, como se sabe, em vários diálogos platônicos. Contudo, é na própria *República* que essa corrente de pensamento será problematizada de forma mais radical, juntamente com a tradição poética grega, sobretudo Homero e Hesíodo, e boa parte da literatura que serviu de base para a formação dessa geração convencionalista¹¹.

Portanto, tendo em vista a profunda e gigantesca complexidade desse diálogo, faz-se necessário considerarmos a importância desses diversos elementos, que perpassam desde o campo da arte e da poesia, passando pela psicologia, pela metafísica, pela epistemologia e pela pedagogia, até se alcançar o domínio da ética e da política, entre outros relevantes aspectos embutidos nesse drama platônico. Ora, é sabido que cada um desses elementos serve como base para a compreensão do todo da obra, porém, o nosso intuito é um pouco mais humilde do que tentar desvendar o significado último da *República*, se é que há apenas um. Não, nossa proposta aqui é mais restrita e consiste em averiguar como Platão, nessa obra, problematizando as concepções vigentes ou tradicionais no mundo grego da época acerca da justiça, visa alcançar dois objetivos filosóficos fundamentais: por um lado, elaborar uma teorização acerca do justo em que este é desvincilhado da legalidade e das convenções sociais e determinado como um princípio objetivo ou existente por si mesmo, encontrando na ordem mesma da natureza humana seu esteio principal; por outro, demonstrar que o justo assim concebido é o elemento responsável pela consecução da excelência do homem (areté) e algo

¹⁰ *Rep.* II, 368e – 369a.

¹¹ Ver JAEGER, 1960, p.341-342.

que depende da posse de um saber (*epistème*), o que confere ao modelo ético e político que se elabora no diálogo um caráter cognitivista.

Essa visita crítica sobre a tradição, realizada pelo personagem Sócrates, devemos esclarecer, acarretará em algumas *démarches* no curso do diálogo, algumas demasiadamente longas, não cabendo delas uma análise exaustiva, uma vez que os limites impostos a esta dissertação não nos permitem investigar minuciosamente a obra toda, sob pena de nosso trabalho se transmutar em um grande e penoso resumo. Por outro lado, tal crítica da parte de Sócrates em relação à tradição, a partir da formulação de uma posição cognitivista da práxis e de sua virtude máxima (a justiça), também se constitui como uma afirmação do lugar proeminente concedido à filosofia em meio à *pólis*, lugar, porém, que não deixa de ser problemático, como pontua muito bem Allan Bloom¹²:

“(...) Socrates must show, then, that the philosopher is just and that it is he, not the poet, who is the one able to treat of political things responsibly. This is not easy to do since it would appear that the philosopher calls into question the natural character of justice as a virtue and that his science of being has no special place for man in it”.

Subordinada a essa questão está a visão política que o protagonista desenvolve ao longo do diálogo, qual seja, a de que nem todos os cidadãos são aptos ao exercício do governo, exercício que envolve as funções de liderar, de legislar, por exemplo. Sua justificativa se assenta na ideia de que os seres humanos não são iguais, possuindo almas diferentes uns dos outros, cada qual com suas inclinações particulares, como pode-se observar nos livros II e III. Sócrates tentará demonstrar argumentativamente que a irracionalidade e a falta de *epistème* promovem a divisão tanto da cidade quanto da alma e que, em contrapartida a isso, a racionalidade promoveria o domínio de si e das paixões, sendo promotora de unidade na *pólis*, da saúde do corpo e, sobretudo, da alma¹³

Outra importante questão que merece nossa atenção é que não pretendemos dar uma palavra final sobre assunto “a”, tema “b” ou questão “c” da *República*. Nosso intuito é analisar os conceitos, as sugestões que os personagens nos dão e as possíveis implicações

¹² Cf. BLOOM, 1991, p.308.

¹³ Cf. *Rep.* III, 410d – 412a.

disso tudo de acordo com nosso entendimento, tendo o cuidado de não sermos dogmáticos ou taxativos, pois é característica dos diálogos de Platão a apresentação de problemas sem solução clara e mediante armadilhas aporéticas, o que é fruto de nossa própria limitação enquanto seres humanos, de forma que não é justo nem com o autor nem com sua obra um tratamento prepotente. Nas palavras de Theodor Gomperz¹⁴: “Sócrates pretendia acima de tudo convencer a si mesmo e aos demais que os mais importantes problemas da vida são enigmas ainda não resolvidos; que as palavras e conceitos usados por todos desde a infância sem análise e com confiança são na realidade uma rede de contradições e confusões”.

Portanto, longe de pretender contrariar a máxima socrática, pretendemos lançar uma luz de possibilidades de interpretação e hermenêutica, sem, contudo, deixar de pontuar as questões que nos parecem mais pertinentes e sólidas. Para tanto, recorreremos ao longo dessa dissertação ao “método analítico”¹⁵, procurando, na nossa empreitada, explorar o que aos nossos olhos e também aos olhos dos comentadores são os principais elementos filosóficos da *República*, colhendo, ocasionalmente, informações de outros diálogos de Platão como suporte e referencial teórico¹⁶.

Devemos, contudo, antes de prosseguirmos com a análise da obra, esclarecer alguns pontos referentes à estrutura dos capítulos da presente dissertação: no Primeiro Capítulo analisaremos como se dá a gênese e os primeiros desenvolvimentos da discussão acerca da justiça nos Livros I e II, explicitando os principais elementos filosóficos presentes nas discussões de Sócrates com Céfalo, Polemarco, Trasímaco e os dois irmãos de Platão, a saber, Glauco e Adimanto.

Um traço comum das concepções de justiça apresentadas por esses interlocutores de Sócrates é que em todas elas está presente um legalismo fundamental (o que iremos explicar mais detalhadamente ao longo da dissertação), ou seja, está presente a visão de que ser justo consiste apenas em cumprir determinadas regras, preceitos ou normas sociais como: “não mentir”, “honrar as dívidas”, “fazer bem aos amigos e mal aos inimigos”, “obedecer às leis da cidade”, entre outros preceitos tradicionais.

¹⁴ Cf. GOMPERZ, 2013, p.49.

¹⁵ Método que tem por intuito investigar e elucidar, no interior da obra que escolhemos como nosso objeto de investigação, as principais argumentações e discussões filosóficas pertinentes ao nosso problema, observando, ao mesmo tempo, os elementos dramáticos e literários que nela se apresentam.

¹⁶ Iremos, ao longo da dissertação, utilizar a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira (Calouste Gulbenkian, 1997) como principal fonte primária.

Já no Segundo Capítulo, tentaremos explicar como Sócrates, a partir de um determinado momento do Livro II, por oposição às concepções legalistas ou tradicionalistas apresentadas por seus interlocutores, avança sua própria visão acerca da natureza da *dikaíosýne*. Nessa visão socrática, a justiça se nos mostra como uma ordem racional, que realiza a saúde da cidade e da alma do indivíduo, sendo ela mesma um valor em si, fundada na própria natureza humana, e não em uma convenção legal, dependente de um regime político histórico, o que nos permite ver que a mesma se situa, para Sócrates, fora do horizonte do tempo e da história.

Por fim, no Terceiro Capítulo, trataremos finalmente do problema epistemológico envolvido na questão da justiça, tentando esclarecer de que forma o protagonista do diálogo é levado a pensar que a *dikaíosýne*, sendo a excelência máxima da alma e da cidade, depende do saber (*epistéme*) e só pode ser efetivada, em última análise, por ele. Com isso, tentaremos mostrar também que esses elementos (justiça e saber) são, portanto, indispensáveis para a excelência humana e para o consecutivo alcance ou aquisição da felicidade (*eudaimonia*).

2 GÊNESE E DESENVOLVIMENTO DO PROBLEMA DA JUSTIÇA NOS LIVROS I E II

Como foi dito na introdução, a *República* de Platão é uma obra complexa, extensa e profunda, cuja narrativa, longe de ser aleatória e desordenada, possui uma cadeia de proposições e eventos dramáticos que nos remetem a uma unidade ou, ao menos, a um fluxo dotado de certa ordem. Todavia, tal cadeia de proposições e argumentos não é fechada, mostrando-nos a riqueza da obra: polifonia entre os personagens e suas ideias, uma miríade de interpretações, polêmicas e questões ainda hoje não resolvidas (se é que as mesmas possuem uma solução definitiva), possivelmente sendo a obra mais estudada e lida desse tão aclamado filósofo de Atenas.

Para chegarmos ao objeto de estudo desse capítulo é necessário, de antemão, nos determos nos detalhes que inauguram o diálogo, a saber, o contexto dramático da obra e as devidas pontuações sobre as proposições dos personagens. Dessa maneira, poderemos ser fiéis à metodologia analítica que nos propusemos e, além disso, tal procedimento poderá nos encaminhar rumo a uma leitura mais sistemática, organizada e cuidadosa em relação à obra, sem, contudo, acabar por tornar-se um grande e tedioso resumo de um diálogo tão extenso.

A *República* inicia-se com o relato narrado pelo personagem Sócrates que, acompanhado de um dos irmãos mais velhos de Platão, Gláucon, fora ao Pireu para assistir a uma celebração religiosa¹⁷. Conta Sócrates que, a caminho de regressar à cidade (*pólis*)¹⁸, após ter feito as devidas preces e assistido à cerimônia, fora detido por Polemarco, filho de Céfalo, o meteco, que enviara um escravo para pedir ao filósofo que o esperasse. Logo chegam Polemarco e Adimanto acompanhados de outros homens, entre eles Nicérato, filho do general Nícias.

Nesse ponto inicial da obra, podemos perceber um elemento importante para uma melhor compreensão introdutória do drama: tanto Nicérato quanto Polemarco, segundo a narrativa corrente, foram a julgamento pelo grupo dos *Trinta Tiranos* e obrigados a beber cicuta tal como Sócrates, posteriormente, quando a democracia já havia se restabelecido. Por meio dessa elaboração literária inicial, Platão nos leva a vislumbrar os limites da *pólis*, induzindo-nos a perceber a complexidade histórica de uma Atenas inflamada por rápidas sucessões de regimes políticos e pela influência estrangeira, a qual não se restringia ao comércio, mas que tocava até mesmo no seio da religião, como podemos notar pela referência ao culto de uma deusa estrangeira, proveniente da trácia¹⁹.

No momento seguinte, outra característica do drama se impõe. O ato de Polemarco e seus companheiros em relação a Sócrates e Gláucon, intimando-os a se juntarem ao grupo, sob pena de sofrerem, caso se recusem, os efeitos da força daqueles que se encontram em maior número, nos revela outro problema, qual seja, o choque, a antítese entre a

¹⁷ Geralmente, pensou-se que essa cerimônia era uma celebração dedicada à deusa Atena; entretanto, a referência aos trácios foi notada pelos estudiosos desse diálogo e por historiadores especializados, desembocando na ideia de que essa celebração era dedicada a uma deusa trácia conhecida como Bendis, que, segundo Maria Helena da Rocha Pereira (1997, p.1), se confundia com a deusa grega Ártemis.

¹⁸ A nosso ver, a tradução do termo grego *pólis* por “cidade” e não por “Cidade-Estado” ou “Estado” é o mais adequado, visto que o termo “Estado” designa, historicamente, uma instituição política decorrente da modernidade, não possuindo, assim, qualquer correspondência com o mundo clássico, helênico. Sobre o assunto, ver OLIVEIRA, 2013, p. 18, e também SARTORI, 1994, p. 35. Porém, percebemos que a tradução da Maria Helena desconsidera, nesse trecho, que no original a palavra traduzida para “cidade” é “*Astú*” que designa uma parte específica da cidade, mas que não compromete nossa leitura.

¹⁹ É notável como a religião era, na Grécia antiga intrinsecamente ligada à vida civil, constituindo assim uma espécie de Religião Civil ou, como poderíamos também dizer: Civilidade Religiosa. Sobre esse assunto, ver OLIVEIRA, 2011, p.293, REVERDIN, 1945, p.59 e VERNANT, 1990, p.13-18, 55-68.

irracionalidade do “mais forte” (*kreítton*)²⁰ e a razoabilidade do *lógos*. Ora, como já afirmamos anteriormente, cada personagem encarna determinadas características e conceitos que se colocam em um movimento dialético ao longo da obra, demonstrando, aos poucos, a vantagem e a primazia do *lógos* e da filosofia sobre a irracionalidade, as paixões e as opiniões (*doxai*)

Já na casa de Céfalos, diferentemente do seu filho intransigente, o ancião nos aparenta demonstrar tanto mais serenidade como também simpatia pela conversa e pelo diálogo, convidando o filósofo a visitá-lo com mais frequência no Pireu, uma vez que, devido à idade avançada, ele não podia sair de seu *oikos* regularmente. O anfitrião da casa também acaba por expressar que, com a velhice, o gosto pelos prazeres sensoriais vai se esvaindo na medida em que também vão aumentando o gosto e o deleite pela conversação. Ora, um pouco mais adiante Céfalos concluirá que a velhice não é um mal como muitos pensam, invocando um dito do poeta Sófocles que afirma que um dos maiores benefícios por ela propiciados aos humanos é o de libertá-los das garras de um tirano selvagem e implacável: Eros²¹.

2.1 O caráter ético da *república* e a concepção de justiça segundo céfalos

Antes de prosseguirmos é fundamental esclarecermos que, na nossa interpretação acerca da *República*, consideramos essa obra como um trabalho principalmente ético e não apenas como um projeto político, como usualmente costuma se pensar. O que nos leva a essa conclusão são os motivos que conduzem tanto Sócrates quanto seus interlocutores a se questionarem acerca de qual vida é a mais feliz (a do justo ou a do injusto), ou seja, o que é central na obra é a questão da *eudaimonia*²², pois, como veremos mais à frente, o projeto político do diálogo se configura muito mais como um paradigma consequente do rumo que tomou a discussão do que como a elaboração de um sistema jurídico e institucional detalhado, elemento muito mais propício para caracterizar outra obra platônica, as *Leis*, mesmo que este

²⁰ Sobre o tema do *kreítton* na *República*, ver, ARAÚJO JR, 2011, v.1, p.197-207.

²¹ *Rep.* I, 329a-d.

²² Sabe-se que, no vocabulário grego, a palavra *eudaimonia* remete ao termo “*daimon*”, o qual poderia ser aproximadamente traduzido por “gênio”, “divindade tutelar”, de forma que o termo “*eudaimonia*” nos remete, no âmbito da concepção popular grega, a uma felicidade entendida como um estado de prosperidade e bem-estar proporcionado pela ação benfazeja de uma força divina obscura. Na *República*, Platão desmontará essa concepção e procurará mostrar que a felicidade é algo que depende em grande medida do próprio homem, na medida em que ela resulta do trabalho de ordenação da alma efetuado com o auxílio do *lógos* e do saber.

último diálogo não possa ser reduzido a um mero compêndio de legislação, como afirmam alguns comentadores contemporâneos²³.

Ora, no diálogo Sócrates só proporá a questão da fundação da cidade justa numa etapa já avançada das discussões, recorrendo a esse procedimento discursivo (a descrição da fundação e organização de uma pólis justa) como uma mera mediação conceitual para ver o que é a justiça na alma. Isso significa que a finalidade do discurso político da *República* é tornar possível uma melhor observação da realização da justiça no terreno do indivíduo, o que equivale a dizer que a descrição da fundação e organização da pólis justa não é, na *República*, um fim em si mesmo: trata-se, antes, de uma manobra metodológica para abordar de forma mais satisfatória o que é a justiça na alma e na *práxis* do homem individual.

Dito isso, talvez agora fique mais claro que o movimento do drama da obra volta-se para a pesquisa acerca da vida mais “*eudaimônica*”, relacionada consequentemente com o modo de vida mais excelente, ou seja, o modo de vida no qual se cultivam tanto a sabedoria quanto as demais virtudes, as quais se encontram encerradas naquela que é a maior perfeição moral de todas, a justiça. Logo, tentaremos mostrar de maneira clara como, ao longo da obra, Sócrates, arauto da filosofia, esquematiza essas relações necessárias para uma vida feliz, tanto individual quanto coletivamente, colocando o saber (*epistème*) como o fundamento de uma vida verdadeiramente feliz e justa.

Retornando ao diálogo entre Sócrates e Céfalos, admirado com o que acabara de escutar da boca do anfitrião, o filósofo relata que, no intuito de prolongar tal conversação com o dono da casa, afirmou que muitos homens talvez não dessem credibilidade às palavras do ancião e afirmassem que é por ele ser um homem rico, com muitas posses e recursos, que conseguia suportar bem a idade avançada. Ou seja, mais uma questão antagônica nos aparece: são os bens materiais que proporcionam uma vida feliz e tranquila? Tanto Sócrates quanto seu interlocutor vão juntamente afirmar que não é o caso, mas sim o caráter (*éthos*).

Após fazer algumas perguntas estratégicas dirigidas a Céfalos, Sócrates coloca uma questão decisiva para o rumo do diálogo, que logo nos permitirá nos debruçarmos sobre o objeto de nossa investigação. Tal indagação decisiva questiona qual fora o maior benefício proveniente da fortuna, ou da riqueza, para o ancião. Céfalos considera que para compreender adequadamente o que ele tem a dizer a respeito do assunto é preciso a experiência da velhice e

²³ Ver, entre outros, OLIVEIRA, 2011, p.15-17 e JAEGER, 1995, p.1295.

da proximidade da morte. Com efeito, aludindo à sua idade avançada e também à morte que se aproxima, o pai de Polemarco se diz preocupado com o mundo do Hades, temeroso de que os mitos da infância, ignorados durante a juventude, sejam verdadeiros.

O ancião, temeroso com a existência de um possível julgamento num plano *post mortem*, no submundo infernal, expõe sua preocupação em ter de lá expiar as injustiças cometidas em vida. A injustiça, pois, nesse contexto seria responsável por provocar temor nos homens resultando, então, na concepção de que o homem injusto não poderia alcançar a felicidade ou a bem-aventurança. Esse cenário é devidamente explorado por Céfalos, que diz a Sócrates²⁴:

“(...) aquele que encontrar na sua vida muitas injustiças atemoriza-se, quer despertando muitas vezes no meio do sono, como as crianças, quer vivendo na expectativa da desgraça”.

Ao ser questionado, então, sobre a justiça, Céfalos, porém, como é costume dos interlocutores de Sócrates, não apenas nesse diálogo como também nos demais, em vez de apresentar uma definição da justiça, elenca múltiplos exemplos do que caracterizaria a vida de um homem justo. “Não enganar quem quer que seja”, “não mentir, mesmo que de maneira involuntária” e “não endividar-se, quer seja com homens, quer seja com os deuses”: são esses os elementos que, para o anfitrião da casa, constituem a vida do homem justo e, para essa finalidade, ou seja, para se alcançar a justiça, possuir riquezas seria, a seu ver, algo conveniente.

Percebe-se, através daquilo que manifesta a fala de Céfalos, que este possui uma concepção da justiça puramente convencional e legalista, ou seja, para Céfalos, ser justo consiste simplesmente em cumprir determinadas regras ou preceitos (não mentir, não dever nada aos homens ou aos deuses, não se apropriar do que não é devido etc.), independentemente da disposição moral interior do agente.

Visando aglutinar as crenças de Céfalos numa visão mais genérica e abrangente, Sócrates reduz então a fala do seu interlocutor à ideia de que a justiça, segundo os termos por

²⁴ *Rep.* I, 331a. Além disso, através da referência a um poema de Píndaro, Céfalos vai explorar o outro lado da moeda dessa ilustração do homem perante a injustiça e a justiça, afirmando que para um homem justo a vida lhe seria boa e prazerosa, portanto, feliz.

ele propostos, nada mais seria do que restituir aquilo que se tomou e dizer a verdade. Porém, insatisfeito, o filósofo iluminará a questão indagando a Céfalos se seria justo restituir armas emprestadas a um amigo ou a uma pessoa que se encontre em estado de insanidade. Conclui, então, Sócrates, que não seria, de modo algum, justo restituir as armas ao sujeito que se tornou insano, ou seja, destituído de suas faculdades intelectuais, nem tão pouco revelar-lhe verdades nessa situação, nesse estado degradado.

Sendo assim, conclui Sócrates, a visão enunciada por Céfalos, de fato, não nos fornece uma verdadeira definição da justiça, mas apenas uma visão pré-filosófica e não articulada conceitualmente do que é o justo, a partir de uma perspectiva tradicional, ou seja, segundo o filósofo, algo não convincente²⁵, portanto, frágil e sem validade, sugerindo que por mais nobre que tenha sido tal tentativa de apresentação do que é a justiça, esta carecia de algum elemento racional que não somente a justificasse, mas também que lhe concedesse maior legitimidade.

Podemos concluir, a partir dessa passagem supracitada, que Sócrates, já no começo do diálogo, busca reconfigurar a questão da *dikaíosýne* em confronto com algumas crenças existentes na cidade, recusando uma concepção do justo dependente do senso comum da época e de uma determinada tradição religiosa e indicando, por meio dessa recusa, que a justiça não pode ser reduzida a um mero legalismo que termina por identificá-la com a simples execução de determinados atos e procedimentos.

2.2 Intervenção de Polemarco e sua concepção sobre a justiça

Na sequência dessa passagem, de maneira súbita, interveio Polemarco, não satisfeito com a conclusão que Sócrates e seu pai haviam chegado acerca da justiça. Ora, tal passagem e intervenção se inscrevem num momento dramático do diálogo bastante marcante, a saber, quando Céfalos, dirigindo-se para a realização de um sacrifício religioso, deixa seu herdeiro para prosseguir com o diálogo.

Explorando com mais consistência essa situação dramática presente no livro I da *República*, faz-se necessário explicitarmos melhor o que representa, no diálogo, a saída de cena de Céfalos. O venerável ancião simboliza na *República* a autoridade da tradição, a

²⁵ *Rep.* I, 331d. Sócrates então conclui: “Portanto, não é esta a definição de justiça: dizer a verdade e restituir aquilo que se tomou”.

autoridade do *éthos* ancestral, fundado na velha piedade e no temor dos castigos existentes do Hades. Ao retirá-lo do diálogo, quando a questão acerca da definição da natureza da justiça é pela primeira vez explicitamente enunciada no texto, Platão está sugerindo que a busca filosófica pela natureza do justo exige o rechaço daquilo que Céfalo representa e da concepção de justiça por ele endossada.

Eis que entra em cena, no diálogo, a geração intermediária entre a do período homérico (cujo representante era Céfalo) e a do período sofístico (cujo representante é Trasímaco), geração representada por Polemarco que, para apresentar sua perspectiva acerca da justiça, recorre ao famoso poeta Simônides. Na intenção de reconfigurar a fala de seu pai, Polemarco irá concluir que o justo é “restituir a cada um o que se deve”²⁶, sem, contudo, fornecer uma explicação imediata do que queria significar com tal proposição. Todavia, Sócrates, não sem a sua refinada ironia, afirmando ser apenas um ignorante, lança suas dúvidas quanto ao entendimento das palavras de Simônides, ao mesmo tempo em que sugere que seu interlocutor certamente saberia explicar-lhe tal questão.

Polemarco, então, esclarece que na opinião do poeta supracitado o justo seria sempre fazer o bem aos amigos e nunca um mal. Sócrates, no entanto, intervém e indaga ao seu interlocutor quanto aos inimigos. Seria então justo restituir o que se deve ao inimigo? Aparentando certa ironia, Polemarco afirma que sim; porém, ele adiciona um elemento talvez inesperado à discussão, qual seja, o preceito de que o que se deve a um inimigo é sempre o mal, o que torna lícito o ato de causar mal a um outro, se este outro for um inimigo²⁷. É uma característica do discurso de Polemarco, e da sua respectiva geração, a marca de um espírito homérico e aristocrático, no qual tanto deuses quanto heróis ou nobres (*eupátridas*) subjagam seus inimigos infligindo-lhes vingança, algo que parece encontrar sua antítese radical no pensamento cristão desenvolvido posteriormente.

Sócrates, porém, discordando do raciocínio de seu interlocutor, irá redirecionar a proposição de Polemarco, confrontado-a com outro raciocínio, o qual, sutilmente, nos permite vislumbrar a própria visão do filósofo acerca da justiça²⁸. Sócrates então evoca o exemplo de

²⁶ *Rep.* I, 331e.

²⁷ *Rep.*, I, 332b.

²⁸ A qual ele irá relacionar com uma ordem natural da vida e que, se fundando na própria psique humana e nas diversas relações sociais, produz harmonia e beleza para a alma e para a cidade.

algumas *tékhnai* ou profissões, deslocando o problema da *dikaíosýne* de um âmbito pessoal para um patamar de maior amplitude, o social.

Devemos esclarecer que a intenção do argumento socrático, fundado na invocação do exemplo das artes, é mostrar que para cada âmbito de atividade humana existe uma arte específica, que sabe melhor do que as outras o que é devido ou o que convém ao objeto sobre o qual atua (a medicina, por exemplo, é que melhor sabe o que é devido em relação aos corpos, a agricultura o que é devido em relação aos campos, a culinária o que é devido em relação à alimentação etc.). Ora, isso mostraria que a justiça, entendida como “capacidade de dar a cada um o que lhe é devido”, não possui um campo de atuação próprio, que a justiça não possui um objeto específico.

Nesse movimento do diálogo entre Sócrates e Polemarco, o filósofo indagará, então, sob qual circunstância seria possível fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, ao passo que Polemarco prontamente lhe responderá que seria na “guerra”. Porém, recorrendo novamente às *tékhnai*, o filósofo encurrala seu interlocutor, questionando-o com um contra exemplo bastante perspicaz, que aponta para o caso de um médico que, por exemplo, seria inútil para os sadios, assim como também de um piloto, que seria inútil em relação àqueles que não estão navegando. Eis que o filósofo questiona se o homem justo seria igualmente inútil em tempos em que não haja guerras. Mas Polemarco discorda desse ponto e afirma que o homem justo também é de grande utilidade em tempos de paz, e, adiciona, tal utilidade se encontra na agricultura, no comércio e na elaboração de contratos e outros negócios da vida prática.

Associando a arte do comércio e da negociação com uma espécie de jogo, astuciosamente pergunta o filósofo: quem então seria mais útil nesse jogo: o justo ou aquele que sabe jogar muito bem? Polemarco então responde que é aquele que sabe jogar bem, que é um bom jogador. Sócrates, aproveitando-se desse argumento, põe “em xeque” a questão da utilidade do homem justo traçada por Polemarco, pois, questiona ele, quem, então, seria mais útil para os negócios senão um pedreiro para assentar tijolos, ou um tratador de cavalos para a venda e compra desses animais, um citarista na arte da música e assim por diante²⁹.

Sutilmente, Sócrates está tentando demonstrar que não há qualquer vantagem em se praticar a injustiça, mesmo contra quem quer que seja, como poderemos perceber mais adiante no decorrer dessa discussão. Todavia, na tentativa de defender seu ponto de vista,

²⁹ *Rep.* I, 333a-c.

Polemarco considera que a utilidade desse homem justo se mostraria quando em ocasião de ter de se fazer um depósito em segurança. Ora, o argumento de Polemarco, como notou Sócrates, poderia facilmente nos levar a pensar que a própria justiça não seria lá coisa muito séria, por se prestar apenas para coisas que não são utilizadas, que não dizem respeito às práticas e assuntos efetivos da *pólis*.

Ainda não satisfeito com o rumo da prosa, referindo-se ao que já haviam discutido anteriormente, Sócrates, através de analogias, chega a outra pergunta, que está amalgamada a um contexto dramático do diálogo no qual iremos nos debruçar. Tal pergunta é a seguinte: sendo o homem justo hábil em guardar dinheiro, não o seria também para furtá-lo? Polemarco então afirma ter formulado Sócrates um raciocínio justo (correto), concordando, portanto, com a colocação do filósofo. Eis que surge, então, um elemento importantíssimo e decisivo para a compreensão do contexto dramático e histórico no qual o presente diálogo de encontra, a saber, quando Sócrates, de maneira genial, conclui, a partir do raciocínio de Polemarco, que o justo seria então uma espécie de ladrão³⁰.

E não é apenas isso: o filósofo propõe que seu interlocutor aprendera isso através do poeta Homero³¹. Ao falar isso, Sócrates está como que denunciando os impactos pedagógicos da tradição do tão aclamado poeta da Hélade sobre a mentalidade e o comportamento dos homens, o que poderemos compreender melhor no decorrer de nossa análise. Como já dissemos anteriormente, a crítica dirigida a Homero, por parte do filósofo, constitui-se também como uma visão alternativa de educação, quando vai propor a censura e o controle das artes, sobretudo da poesia, sem, porém, excluí-las do horizonte da Cidade como bem notou Villela-Petit³².

O próximo passo de Sócrates é o de delimitar as diferenças entre o real e o aparente acerca de quem consideramos amigos e inimigos, mostrando, nesse jogo dialético, que de toda forma seria essencial o elemento racional para iluminar nosso julgamento. Porém, nota muito bem o filósofo que nem sempre agimos racionalmente e que muitas vezes somos acometidos por enganos e julgamentos errôneos. Polemarco tentará, de toda maneira, justificar seu velho

³⁰ Cf. *Rep.* I, 334a.

³¹ Sócrates faz uma referência a Autólico, avô materno do personagem Ulisses da *Odisséia*. Cf. *Odisséia*, XIX, 395-396.

³² Ver, VILLELA-PETIT, 2003, p.51-71.

argumento, tentando defender a utilidade de se fazer mal aos inimigos e bem aos amigos, porém, eis que Sócrates o encurrala com uma visão mais aguçada e política do problema.

Novamente, o filósofo recorre às profissões e sua utilidade para quem recebe seus benefícios e, conduzindo a discussão a outro patamar, questiona a seu interlocutor se quem faz mal a outrem, seja ele quem for (animal ou humano), não tornaria esse outrem que recebe o mal um ser melhor, um homem mais virtuoso, por exemplo. Polemarco recusa essa possibilidade, reconhecendo que, de fato, não se pode tornar alguém melhor praticando contra ele um mal. A partir disso, o filósofo então conclui que assim como um médico, por meio de sua arte, não é capaz de tornar alguém pior, ou da mesma forma que um treinador de cavalos não pode piorar a condição do animal sob seus cuidados ao aplicar sobre ele suas técnicas, o homem justo, ao agir, também não pode tornar alguém pior, seja ele justo ou injusto.³³

Sendo então a *dikaíosýne* uma virtude especificamente humana³⁴, como coloca Sócrates, e o homem justo, bom, segue-se daí, conseqüentemente, que se o homem bom não pode ser mau, tal homem que pratica a justiça só pode ser bom e praticar o bem. Eis aí a conclusão a que chega Sócrates e com a qual Polemarco irá penosamente concordar. Ora, sendo assim, então o homem verdadeiramente justo e, portanto, bom não poderia prejudicar a quem quer que fosse e em nenhuma ocasião³⁵. Tal passagem se segue com uma peculiar ilustração de alguns personagens históricos que, segundo a opinião de Sócrates, defendiam o mesmo pensamento que Polemarco defendera no início da discussão: que seria justo fazer bem aos amigos e mal aos inimigos. Tais personagens são os seguintes: Periandro, Perdicas, Xerxes e Ismênio de Tebas³⁶; homens que, segundo o filósofo, consideravam-se muito poderosos.

Ora, não conformado com uma investigação, ao que nos parece, ainda superficial, Sócrates se dispõe a continuar a empreitada de investigar a natureza da justiça e do homem justo. Porém, relata Sócrates, em muitos momentos do diálogo entre ele e Polemarco, Trasímaco manifestou nervosismo e procurava tomar parte na conversa; todavia, prossegue o

³³ *Rep.* I, 335b-d.

³⁴ *Ibid.* I, 335c.

³⁵ *Ibid.* I, 335e.

³⁶ Era comum, na antiguidade, alguns reis se proclamarem divinos, como é o caso do persa Xerxes, filho de Dario. Periandro teria sido um tirano de Corinto (séc. VII a.C.), Perdicas, provavelmente um Rei macedônio e Ismênio, segundo Xenofonte, um tebano bastante subornado pelos persas. As referências são da Maria Helena (1997, p.19).

filósofo, nesses momentos Trasímaco era contido pelos amigos que estavam interessados em escutar o diálogo entre Sócrates e Polemarco até o seu término, até seu final.

2.3 A Intervenção de trasímaco e sua concepção acerca da justiça

Porém, em decorrência de uma pausa, estabelecida por ambas as partes, logo após as últimas palavras ditas pelo filósofo, Trasímaco, representante da geração dos sofistas, não se contendo, ergueu-se contra os debatedores, de acordo com o relato do próprio personagem Sócrates, tal qual uma fera com o intuito de dilacerá-los³⁷. Diz ainda Sócrates que tanto ele quanto Polemarco ficaram espantados com o comportamento animalesco do calcedônio, ao passo que esse vociferou contra o filósofo afirmando estar ele, Sócrates, tagarelando. Ora, tal crítica por parte do personagem que acaba de entrar em cena se dirige propriamente aos métodos de investigação tão característicos de Sócrates, a saber, a maiêutica e a dialética, procedimentos que se realizam através de uma alternância entre perguntas e respostas para se chegar a algum conhecimento³⁸ sobre algum assunto. Acerca desse aguçado método socrático, temos um rico comentário de Claudel³⁹:

“São obras verdadeiramente socráticas que têm por matéria menos as respostas do que as questões, mas questões bem colocadas das quais é impossível se desfazer por escapatórias”.

Impaciente em relação a Sócrates, Trasímaco exige do filósofo que o mesmo dê a sua própria explicação acerca da *dikaíosýne*. Numa tentativa de apaziguar o jovem sofista, o filósofo tenta justificar seu método de investigação dialético fazendo uma analogia com a procura do ouro, afirmando que, se erros foram cometidos, tal se deu de forma involuntária, já que a tarefa de desvendar o que seria a justiça não é coisa fácil, mas, antes, algo difícil, constituindo um procedimento que ultrapassa suas forças, razão pela qual eles mereceriam compaixão e não irritação por parte do intemperante Trasímaco⁴⁰.

³⁷ Rep.I, 336b.

³⁸ Diga-se de passagem: conhecimento discursivo, como se costumou denominar.

³⁹ CLAUDEL, 1965, p.45.

⁴⁰ Rep.I, 336e-337a. Devemos ressaltar que a justificativa de Sócrates não surtiu efeito sobre o calcedônio, o qual soltou um riso sardônico e exclamou que tais justificativas nada mais eram do que a característica “ironia socrática”, dando a entender a extensão da fama desse traço tão característico do filósofo ateniense.

Trasímaco, como é costume dos interlocutores sofistas de Sócrates, adverte o filósofo, na sequência do diálogo, que possui uma resposta melhor e mais adequada sobre a questão da justiça; contudo, acrescenta que só a revelaria mediante o pagamento de certa quantia, o que nos parece um aspecto habitual da prática dos denominados sofistas. O filósofo, à primeira vista, não parece ser contrário à remuneração do ensinamento, porém, sua crítica está na transmissão de um falso conhecimento que certos mestres da sabedoria garantem possuir, mas que na verdade estão equivocados, caracterizando-se assim uma espécie de charlatanismo ou amadorismo maléfico, para não dizer injusto⁴¹.

Eis então que o calcedônio afirma ser a justiça a conveniência (ou a vantagem) do mais forte (*kreíttōn*)⁴², exigindo aplausos e elogios da parte do pobre Sócrates. Aparentemente confuso e aturdido, o filósofo confessa não ter compreendido a afirmação e solicita um melhor esclarecimento da parte do seu interlocutor. Em sua explicação acerca do que é a conveniência (ou a vantagem) do mais forte, Trasímaco começa por lembrar a existência de alguns regimes políticos e formas diversas de governo⁴³. Pois bem, a partir disso, afirma ele que cada regime político ou forma de governo estabelece leis (*nómoi*) pensando em seus próprios interesses e que são essas leis (*nómoi*) que determinam o que é justo e injusto. Segue-se daí que a justiça consiste simplesmente no que é vantajoso ou conveniente para cada tipo de governo e de regime político, o que transforma assim a *dikaíosýne* em algo inteiramente relativo à legalidade instituída pelos que detêm o poder em uma cidade e, portanto, em um princípio de caráter inteiramente convencional. As palavras de Trasímaco são bem claras e expressam muito bem tal pensamento⁴⁴:

Certamente que cada governo estabelece as leis de acordo com a sua conveniência: a democracia, leis democráticas; a monarquia, leis monárquicas; e os outros, da mesma maneira. Uma vez promulgadas essas leis, fazem saber que é justo para os governos aquilo que lhes convém, e castigam os transgressores, a título de que violaram a lei e cometeram uma injustiça. (...) Ora estes é que detêm a força. De onde resulta, para quem pensar corretamente, que a justiça é a mesma em toda parte: a conveniência do mais forte.

⁴¹ Podemos encontrar essa questão acerca da remuneração dos sofistas também em outros diálogos de Platão, Cf. *Apologia* 20a, *Crátilo* 384b-391b-c, *Górgias* 519c, *Hípias Maior* 282b-e, *Laques* 186c, *Mênon* 91b e *Sofista* 222a-224a-e.

⁴² *Rep.* I, 338c.

⁴³ Nessa passagem (338d) Trasímaco alude a três exemplos de regimes políticos, a saber, a Monarquia, a Democracia e a Aristocracia.

⁴⁴ Cf. *Rep.* I, 338e-339a.

Porém, de maneira brilhante, Sócrates irá mais uma vez refutar a tese relativista e convencionalista proposta pelo sofista, retomando seus argumentos desenvolvidos nas discussões anteriores. De fato, Sócrates vai a) problematizar novamente a questão da cognição como orientação para a *práxis*; b) invocar, mais uma vez, os exemplos das *tékhnai*; e, finalmente, c) demonstrar, através desses elementos, a desvantagem e a irracionalidade de se praticar a injustiça, sob pena de prejudicar os interesses da *pólis*.

A defesa de Trasímaco é, a nosso ver, tanto radical quanto aparentemente desesperada, pois o mesmo, após ser questionado sobre a falibilidade dos que exercem o poder, em uma tese radical, abstrata e idealista, vai afirmar que o mais forte (*kreítton*), enquanto tal, não se engana e que Sócrates, por sua vez, estava de “má fé” ao questionar acerca da compreensão de suas palavras. Nesse mesmo raciocínio, Trasímaco chega mesmo a afirmar que qualquer profissional ou artífice que cometesse equívocos no exercício de seu ofício não merecia ser denominado enquanto tal. Com isso, percebemos que o raciocínio do sofista desconsidera os elementos humanos como a falibilidade, os equívocos de julgamento, entre outras limitações correntes.

Tal desespero da parte do sofista, suspeitamos, decorre de sua própria característica enquanto alguém cuja fama é ser mestre em questão de debate, mas cuja situação no diálogo lhe é desfavorável a cada passagem. Como bem notou Monique Dixsaut, é notória a discrepância entre o discurso filosófico de Sócrates, cujo interesse essencial é a busca do ser, através do *lógos*, e o discurso sofista de Trasímaco, cuja principal preocupação é se sobressair no debate a qualquer custo, despreocupado a respeito da existência efetiva da verdade (*alétheia*)⁴⁵.

Para corroborar essa caracterização do pensamento socrático em relação ao interesse pela busca da verdade e do ser podemos recorrer também a outras passagens de outros diálogos como, por exemplo, o *Fédon*, onde Sócrates vai afirmar que o objeto de nossos profundos desejos é a verdade⁴⁶ e que, aquele que orienta assim a sua busca, é o verdadeiro

⁴⁵ Cf. DIXSAUT, 2001, p.22. As palavras dela expressam com clareza a questão: “Le dialogue de Socrate avec un sophiste pose donc d’abord la question de la possibilité d’une rencontre entre deux usages différents du discours, découlant de deux conceptions radicalement différentes de ce que c’est que savoir”.

⁴⁶ Cf. *Fédon*, 66b.

filósofo⁴⁷ (*alethés philosophos*). Nessa mesma linha de pensamento, na própria *República*, mais à frente, veremos que uma das características principais de um filósofo é ser “apaixonado pelo Ser e pela verdade”⁴⁸ e que seu propósito maior é “impelir a própria alma para atingir a verdade em si mesma”⁴⁹.

O clima do diálogo fica cada vez mais acalorado, mas o filósofo, deixando de lado as tensões em relação ao seu interlocutor, prosseguirá no debate questionando o calcedônio a respeito da ideia de “vantagem” ou “conveniência”. No que, então, questiona Sócrates, consistiria a conveniência em relação às artes praticadas pelos artífices? Seria a ambição do lucro financeiro ou executar os seus propósitos com a maior perfeição possível? O filósofo, mais uma vez, recorre aos exemplos do médico e do capitão que pilota o navio e, após sugerir que cada um deles possui diferentes conveniências, principalmente no que se refere ao caso do navio, que abarca a conveniência dos marinheiros e a do próprio capitão, questiona a Trasímaco se essas artes foram feitas para fornecer a cada indivíduo o que lhe é devido. O calcedônio consente e afirma que sim; porém, quando lhe é perguntado se cada uma dessas artes possui alguma vantagem para além da maior perfeição possível, ele afirma não compreender o significado da pergunta do filósofo⁵⁰.

A partir disso, conclui Sócrates que, se toda arte busca a perfeição, toda arte procura antes de tudo beneficiar os que a ela se submetem, o que significa dizer que nenhuma arte procura senão a vantagem de quem dela necessita, ou seja, arte alguma tem por objetivo senão a vantagem do mais fraco. O filósofo relata que Trasímaco, com muito custo, concordou com essa ideia, mas, observando que o sofista ainda estava relutante, continuou a explicar o raciocínio. Não é de se espantar que o sofista estivesse relutante em concordar com as conclusões do raciocínio do seu interlocutor, pois isso implicava que seu ponto de vista sobre a *dikaíosýne* consistir na conveniência do mais forte estava como que se dissipando, pois cada vez mais o filósofo elucidava que era a conveniência dos mais fracos o que fundamentava e movia as artes, as *tékhnai*, e, sendo o governante uma espécie de artífice (*demiourgos*), a sua

⁴⁷ *Ibid.*, 64b.

⁴⁸ *Rep.* VI, 501d.

⁴⁹ *Ibid.*, VII, 562b.

⁵⁰ *Ibid.*, I, 341e.

conveniência pessoal, conseqüentemente, seria algo de inteiramente secundário no que se refere ao exercício da genuína arte de governar⁵¹.

Percebendo que a discussão sobre a justiça havia se invertido, o inconformado Trasímaco, de maneira astuciosa, reelaborou a questão recorrendo ao exemplo dos pastores de ovelhas que, assim como os governantes, os mais fortes, visavam não às necessidades de seus súditos, mas tirar proveito de suas ovelhas, engordando-as para depois tosquiá-las e comê-las. Ora, dessa maneira, o sofista tenta expor a Sócrates o quanto o filósofo seria ingênuo ao pensar que a *dikaíosýne* e a arte de governar visassem à conveniência dos mais fracos, dos subordinados ao governo. Dessa forma, Trasímaco, além de rechaçar a ideia de justiça como um princípio moral responsável pela subordinação da vantagem própria ao bem alheio, tenta estabelecer mais uma vez que o justo e o injusto não passam de meras convenções legais ligadas aos interesses dos mais poderosos, ou seja, que não há uma justiça em si, não havendo qualquer vantagem em praticá-la.

Dessa forma, utilizando essa imagem do “pastor de ovelhas”, o calcedônio irá afirmar que a arte do pastor se assemelha com a arte do governante e que é a sua conveniência e não a conveniência das ovelhas o objetivo do pastoreio. Ora, Trasímaco volta a concluir e reiterar, então, que a justiça não passada conveniência do mais forte e que o homem justo de Sócrates nada mais é do que um simplório súdito que é capaz de sofrer nas garras dos mais espertos e astutos, sendo esses, por sua vez, os mais felizes. Trasímaco, de maneira radical, chega a afirmar que o tirano é o homem mais livre e bem-aventurado⁵², introduzindo finalmente no diálogo a questão por nós mencionada inicialmente acerca de qual seria a vida mais feliz, a do homem justo ou a do homem injusto.

Se formos procurar mais pacientemente extrair as conseqüências desse pensamento de Trasímaco, qual seja, a ideia de que a justiça consiste apenas na obediência às leis e de que essas, por sua vez, nada mais são do que convenções forjadas pelos homens dotados de poder, poderíamos chegar à conclusão de que o sofista subverte todos os valores da moralidade tradicional, o que irá desembocar num imoralismo que concebe a virtude e a sabedoria como

⁵¹ Sócrates, utilizando seus exemplos anteriores, compara o médico e o comandante de navio com o governante e afirma: “(...) nenhum chefe, em qualquer lugar de comando, na medida em que é chefe, examina ou prescreve o que é vantajoso a ele mesmo, mas o que o é para o seu subordinado, para o qual exerce a sua profissão, e é tendo esse homem em atenção, e o que lhe é vantajoso e conveniente, que diz o que diz e faz tudo quanto faz”. Cf. *Rep.* I, 342e.

⁵² *Ibid.* I, 344a-b.

meras técnicas que garantem a eficácia na ação a qualquer custo, reduzindo a justiça a um engodo que só produz prejuízo para aquele que a pratica (*oikeía blábe*).

Afirmando não estar convencido de que seria melhor praticar a injustiça no lugar da justiça, Sócrates insiste para Trasímaco explicar melhor sua concepção. Assim como fizera com Polemarco ao tentar definir e explicar anteriormente quem era verdadeiramente “amigo” e “inimigo”, Sócrates tenta persuadir o sofista para que este defina quem é verdadeiramente esse pastor de ovelhas. Ora, raciocina Sócrates, a arte do pastor, enquanto pastor e nada mais, visa apenas ao bem-estar de suas ovelhas. Assim deveria ser também o governo enquanto governo e nada mais, visando ao bem-estar de seus súditos⁵³.

No intuito de esclarecer a questão, o filósofo lembra que ninguém, por vontade própria, gostaria de exercer um cargo político. Prova disso é que quem exerce cargos políticos exige um salário para realizar tal função, o que nos permite conjecturar que desse serviço nenhuma pessoa tira qualquer vantagem própria, mas busca antes o benefício público, ou seja, o benefício dos súditos. O filósofo aparenta diferenciar dois tipos de *tékhnai*: uma relativa aos ofícios e a outra relativa aos lucros, sendo esse último algo que, em si, carregasse a vantagem pessoal, enquanto que o primeiro envolveria a vantagem coletiva.

Sócrates, na sequência do diálogo, utilizando-se de sua habitual ironia, trata de refutar essa ideia de que o homem justo é um ingênuo, ao passo que o injusto é mais sábio e virtuoso. Para tanto, o filósofo busca mostrar o quanto os argumentos do seu interlocutor se assentam em meras aparências, e, recorrendo novamente ao exemplo das artes (*tékhnai*), ilustra como o homem justo é o verdadeiramente sábio e virtuoso. Essa refutação se inicia pela mesma via da aparência, porém o filósofo questiona o sofista se seriam iguais um músico e um não-músico, ao que seu interlocutor responde que não o são; prosseguindo, então, Sócrates questiona: “qual dos dois é sábio, e qual é ignorante?”⁵⁴ Trasímaco responde que o sábio é o músico e o ignorante o não-músico.

Ora, com tal raciocínio e analogia, Sócrates, enxergando o ponto fraco do argumento do sofista, questiona-o se um músico ou um médico possuem o intuito de exceder seus companheiros de ofício em suas artes. O sofista responde que não, e Sócrates prossegue com o seu questionamento perguntando se os sábios tentam exceder a sabedoria de outros sábios.

⁵³ Sócrates, de maneira perspicaz, questiona Trasímaco: “Ora tu pensas que os governantes dos Estados, aqueles que são verdadeiros governantes, governam por prazer?”. Cf. *Rep.* I, 345e.

⁵⁴ *Rep.* I, 349e.

Novamente Trasímaco nega. Pois bem, com essa resposta o filósofo então coloca o seu interlocutor em severa desvantagem, pois primeiramente Trasímaco associou o injusto com o sábio e, se o injusto sempre quer exceder tanto o sábio quanto o ignorante, como poderia agora ser o homem sábio aquele que não possui o intento de exceder outros sábios, mas somente o ignorante? É notório que o jogo se inverteu⁵⁵.

O passo seguinte da narrativa nos leva a perceber uma recapitulação da parte de Sócrates, o qual prontamente argumenta acerca da implicação de seu raciocínio, qual seja, a de que anteriormente seu interlocutor classificara a injustiça como sendo mais forte e poderosa que a justiça, entretanto, pelo exercício dialético de Sócrates, chegou-se à ideia de que a justiça é sabedoria (*sophia*) e virtude (*areté*) e que, portanto, deveria ser mais forte que a injustiça, por esta se identificar com a ignorância⁵⁶.

Sócrates, na sequência do diálogo, também buscará esclarecer a seu interlocutor acerca da inferioridade da injustiça colocando como exemplo a questão da discórdia, isto é, o exemplo de que a injustiça provoca a discórdia e a revolta, tanto para um grupo, uma organização coletiva, um bando ou mesmo uma cidade inteira, assim como também na alma de um único indivíduo, fazendo com que o mesmo não atue de acordo com seus próprios princípios. Ora, a partir desse paradigma colocado pelo filósofo, fica evidente a impossibilidade de se separar inteiramente o indivíduo dos limites da *pólis*, o que nos leva a cogitar que a justiça e a injustiça - mesmo existindo por si mesmas, de acordo com o que se atribui à teoria do mundo inteligível de Platão – estão circunscritas essencialmente nos assuntos políticos, os quais, por sua vez, estão inscritos na própria natureza humana e em suas características mais elementares, como esclarece Ivan Gobry⁵⁷:

“Platão estabeleceu um elo estreito entre a justiça moral e a justiça política, graças à noção pitagórica de harmonia. Moralmente, cada uma das outras três virtudes refere-se a uma parte da alma humana; por isso, parecem autônomas; é a justiça que estabelece o acordo entre as três (...). Inversamente, a injustiça é um desacordo entre as três partes da alma e as três classes da sociedade”.

⁵⁵ Se agora o homem bom é o homem sensato e sábio e apenas o ignorante possui o interesse em exceder os demais, assemelhando-se ao homem injusto, então o argumento de Trasímaco quanto à vida do indivíduo injusto ser a melhor já começa a ruir.

⁵⁶ *Rep.* I, 352a.

⁵⁷ Cf. GOBRY, 2007, p.42-43.

Partindo do raciocínio anterior, Sócrates, na sequência da passagem 352d, questiona seu interlocutor se o mesmo princípio (da concórdia) não poderia ser aplicado à alma e ainda acrescenta uma suposição: a de que seria função própria da alma superintender, governar, deliberar e os demais atos da mesma categoria. A conclusão de Sócrates, que é bem perspicaz, é a de que quem quer que possua uma alma má governará e dirigirá mal e quem quer que possua uma boa alma fará o contrário, governando bem tanto a si mesmo como uma cidade⁵⁸.

Bem, arremata, então, Sócrates, para o desgosto de Trasímaco, que se a justiça é uma virtude própria da alma boa e sã, permitindo que a referida alma realize bem a função que lhe é própria, e a injustiça um defeito da alma, impedindo que a alma consume sua finalidade, é forçoso que se acredite que a alma justa e o homem justo vivam bem e feliz, sendo a justiça, portanto, nesse caso, mais vantajosa para quem a possui e que, em oposição a isso, quem possui uma alma má e desprovida de sanidade, ou seja, uma alma injusta, viva mal e infeliz, não havendo nisso qualquer vantagem⁵⁹. Tal passagem que acabamos de nos deter avança uma concepção crucial na qual o diálogo culminará mais a diante, a saber: a concepção de que a *dikaíosýne* é o princípio que permite à alma efetivar a excelência (*areté*) que lhe é própria e realizar, dessa maneira, sua saúde, ordem e felicidade.

É assim que se dá o desfecho e a conclusão do Livro I da *República*. O filósofo, nas últimas linhas que encerram o livro primeiro, propõe, porém, que o debate não alcançou uma definição ou mesmo uma conclusão positiva a respeito daquilo que estavam procurando desde o princípio, a saber, do que seria a natureza mesma da justiça, pois ele e seus interlocutores se preocuparam primeiramente em determinar se a vida justa é mais vantajosa, mais feliz e mais sábia do que a vida injusta, antes de saber o que é a justiça em si mesma. Sócrates se compara a um glutão que não se deteve a saborear um prato, indo ferozmente devorando um prato após outro, sem qualquer moderação⁶⁰. Por essa característica aporética do Livro I, boa parte dos comentadores classificam-no como sendo um diálogo essencialmente socrático. Isso acabará por instigar Gláucon e Adimanto a dar continuidade à investigação, tentando aprofundá-la.

2.4 Gláucon e adimanto no papel de “advogados do diabo”: a defesa retórica da visão convencionalista da justiça

⁵⁸ *Rep.* I, 353e.

⁵⁹ *Ibid.* I, 354a.

⁶⁰ *Rep.* 354b-c.

Para essa empreitada Gláucon propõe tomar o lugar de Trasímaco e, para fins metodológicos, retomar e defender os argumentos do mesmo. Ora, é sabido que tal estratégia da parte de um dos irmãos mais velhos de Platão tem por objetivo instigar a Sócrates para que este desenvolva sua investigação e defenda ainda com mais vigor a justiça e condene a injustiça⁶¹; de tal forma que para isso Gláucon fará o papel de “advogado do diabo”, usando aqui uma expressão popular bem conhecida.

Sócrates alegremente concorda em empreender novamente a investigação acerca da justiça, agora junto a Gláucon, e logo começa a ser questionado pelo mesmo. Interpretando o pensamento corrente do vulgo e dos sofistas, Gláucon começa por colocar a Sócrates a questão referente ao tipo de bem em que poderíamos classificar a Justiça. Gláucon propõe três alternativas: a) seria a justiça uma espécie de bem que gostaríamos de possuir, não por desejarmos suas consequências, mas por estimá-lo em si mesmo? b) ou trata-se de algo que estimaríamos como um bem em si mesmo e pelas suas consequências? (Sócrates afirmará depois que este é o mais belo dos bens elencados); c) enfim, seria ela uma espécie de penalidade, mas provida de utilidade, a qual não seria estimada por si, mas apenas pelas suas consequências?

A partir disso, Gláucon irá denunciar que, segundo lhe parece, na compreensão popular, geralmente se coloca a justiça como algo enfadonho e penoso, que requer muito esforço e a qual só poderia ser estimada pelas recompensas e pela boa reputação que confere a quem a pratica. Logo, um dos rumos da análise se dará agora em torno da questão da “aparência” e suas implicações na vida de cada um. Por outro lado, irá se investigar acerca da origem mesma da *dikaíosýne*, ou seja, tentará se fazer, paralelamente, uma descrição referente à gênese deste valor.

O elemento primordial que de fato abre a discussão acerca da natureza da justiça no Livro II é a explanação “teatral” de Gláucon acerca da opinião do vulgo sobre a gênese da lei na cidade. Tal opinião popular sobre o surgimento da lei ou convenção (*nómos*), da qual depende a justiça, tem o seu cerne nas relações entre os homens, relações essas que se baseiam na vantagem, na desvantagem, na felicidade e na infelicidade. Ora, levando adiante seu discurso, afirma Gláucon que, segundo essa opinião, a justiça se baseia e tem sua origem no estabelecimento de um acordo primitivo, numa espécie de “contrato” que os indivíduos estipulam e aceitam entre si, para evitar que cada qual seja vítima daquele que é o maior de

⁶¹ *Ibid.* I, 358d.

todos os males – sofrer injustiças sem possibilidade de se defender. De fato, prossegue Gláucon, de acordo com a dóxa mencionada, antes da instauração da lei e da comunidade política, os homens são levados naturalmente a buscar suas vantagens e benefícios próprios e a cometer toda sorte de injustiças para conseguir tal objetivo; no entanto, nenhum homem pode evitar, nesse estado, ser vítima ele mesmo de uma injustiça da parte de outrem. A fim de sanar esse problema, os indivíduos estabelecem então uma convenção segundo a qual eles se comprometem a não mais praticar injustiças uns contra os outros, sob pena de sofrerem os mais graves castigos, em caso de desobediência⁶².

A origem da justiça, de acordo com essa concepção, estaria relacionada ao estabelecimento de um meio termo entre o maior bem (praticar injustiças impunemente) e o maior mal (sofrer injustiças de forma impotente), sendo apenas uma questão de convenção entre os homens que temem um dia vir a sofrer uma injustiça da parte de alguém mais astuto. Ora, Gláucon deixa claro que a natureza do homem não é alterada por essa convenção, o que significa que em seu íntimo todos os indivíduos continuam naturalmente mais inclinados a praticar a injustiça do que a justiça, mesmo após o estabelecimento da lei e da ordem política⁶³. A fim de esclarecer esse ponto, Gláucon lança mão da história do “Anel de Giges”, o pastor lídio. Em resumo, trata-se da lenda do pastor que achou um anel que tinha o poder de torná-lo invisível, o que lhe possibilitou vir a cometer várias estratégias e se assenhorar do poder, matando o monarca anterior e tornando-se rei⁶⁴.

Gláucon ainda levanta mais uma questão, referente à ação dos homens justos e injustos; ora, ele, no seu papel de advogado do diabo, expõe outra questão a Sócrates: se houvesse dois anéis iguais ao da lenda de Giges, tanto o homem justo quanto o homem injusto seriam como deuses em relação aos demais mortais, sendo extremamente difícil que o homem

⁶² *Rep.* II, 359a-b. Como se vê, o discurso desenvolvido por Gláucon – que, lembramos mais uma vez, pretende expressar não a sua opinião pessoal acerca da justiça, mas a visão do vulgo ou da população – é elaborado a partir da assimilação do convencionalismo sofístico, vendo no surgimento da justiça a constituição de um mero pacto de não agressão e de mútua proteção, derivado da constatação da existência de um fato duplo pertencente à situação pré-política do homem, a saber: por um lado, a impossibilidade em que se encontra a maioria dos homens de praticar a injustiça livremente, sem sofrer qualquer retaliação, e, por outro, a dificuldade de se suportar a injustiça que eventualmente nos é infligida, sem poder revidar.

⁶³ Cf. KOYRÉ, 1988, p. 83

⁶⁴ *Ibid.* II, 359d-360b. Mais uma vez podemos perceber nessa passagem narrada por Heródoto e acrescida, na parte do anel, por Platão, a influência da *paidéia* homérica, presente no imaginário grego e na visão jusnaturalista dos sofistas interpretada por Gláucon. Sobre o assunto Cf. VIDAL-NAQUET, 2002.

justo não se corrompesse e atuasse tal como o injusto, apoderando-se, de maneira astuta, dos bens alheios e fazendo o que bem lhe aprouvesse, sem levar em consideração os que sofreram tais injustiças⁶⁵.

Gláucon conclui conseqüentemente que ninguém seria justo voluntariamente ou de forma espontânea, mas sim por medo⁶⁶ e que se hipoteticamente alguém que possuísse tal anel não viesse a praticar qualquer injustiça seria considerado desgraçado e insensato, apesar de o mesmo indivíduo, por outro lado, ser elogiado publicamente por motivos de aparência. Tal visão da humanidade é, de fato, um prelúdio do pensamento jusnaturalista da modernidade, sobretudo no que se refere ao pensamento hobbesiano e de Maquiavel⁶⁷. A fala de Gláucon fora tão eloquente que Sócrates, na sequência do diálogo, afirmou que lhe passara pela mente desistir de tentar defender a justiça devido à força dos argumentos apresentados.

Entretanto, Adimanto interveio para instigar Sócrates a continuar no páreo da investigação e defesa da *dikaíosýne*, lembrando ao filósofo que havia ainda de serem analisados e julgados os argumentos antagônicos aos de seu irmão. Contudo, Adimanto de início apenas realiza um acréscimo ao raciocínio do irmão; tal explanação se detém em elucidar que os homens também são levados à prática da justiça a fim de serem reconhecidos pelo povo como justos, temendo serem descobertos por cometer atos passíveis de execração social. O irmão de Gláucon ainda acrescenta que, segundo a crença corrente entre o povo, os deuses poderiam conceder boa fortuna àqueles que realizassem sacrifícios, os quais, por sua vez, também poderiam expiar uma injustiça cometida e até promover agradáveis recompensas, como já havia sido colocado em outros diálogos de Platão⁶⁸.

Mais à frente na explanação avançada por Adimanto, o mesmo, após o término de seu raciocínio, tal como seu irmão Gláucon, admite que suas palavras não são a expressão de suas

⁶⁵ *Ibid.* II, 360c.

⁶⁶ Pois, segundo ele, a justiça só seria vantajosa no âmbito individual, no sentido de proteção contra os que praticam injustiças (aqui entendida como um mal). Cf. *Ibid.*, II, 360d e MENESES, 2012, p.29-39.

⁶⁷ A descrição do ser humano, na visão dos sofistas, a qual Gláucon se empenha em explicar nesse momento da *Republica*, possui ainda outra dimensão, qual seja, a de que, além dos homens tenderem naturalmente a serem injustos, socialmente louvam a justiça para obter boa reputação e imagem perante os demais cidadãos. Com isso o eloquente interlocutor de Sócrates propõe ainda outro questionamento: se seria mais feliz o homem injusto, mas que aparenta ser justo perante seus concidadãos, ou o homem de fato justo, mas que, aos olhos dos cidadãos, parece injusto. Cf. *Rep.* II, 361d.

⁶⁸ Ver, por exemplo, *Fédon*, 69c, *Górgias*, 523b e no *Menexeno*, 235c.

crenças pessoais e que tudo que disse tinha, portanto, por intuito apenas incentivar Sócrates a contra-argumentar e defender a justiça, fornecendo ao filósofo uma espécie de “pintura” ou de “quadro” moral que representava a síntese entre o relativismo axiológico proposto pelos sofistas e determinadas opiniões populares que circulavam na sociedade grega da época acerca do justo. A partir disso, Adimanto pede, então, a Sócrates para que, apoiado no que acaba de escutar, se empenhe, com igual vigor, em defender e demonstrar a superioridade da justiça e do homem justo.

O ponto bem observado por Adimanto em sua súplica a Sócrates é que o filósofo deveria ater-se em demonstrar os efeitos que a justiça e a injustiça produzem em quem as pratica, deixando a questão das aparências e vantagens sociais de lado, pois se assim não o fizesse, poder-se-ia dizer que o que estava a defender não seria a *dikaíosýne* em si, mas a reputação e as aparências, o que consequentemente desembocaria em relativismo⁶⁹. O filósofo, enfim, aceita a tarefa e alerta seus espectadores e interlocutores de que a empreitada que estão por iniciar requer acuidade de visão e paciência, colocando em cena sutilmente sua metodologia investigativa e dialética, a fim de, finalmente, escaparem dos perigos dos raciocínios apressados e das *dóxai* como acontecera exaustivamente no livro I.

3 A VISÃO DE SÓCRATES ACERCA DA NATUREZA DA JUSTIÇA

No capítulo anterior, as reflexões e análises sobre a gênese e desdobramentos das discussões acerca da justiça nos Livros I e II nos forneceram uma série de informações, não apenas importantes, mas, diríamos, fundamentais para a compreensão do estatuto da Justiça segundo as opiniões correntes, tanto entre o vulgo quanto em relação aos denominados sofistas e, finalmente, chegando até o pensamento de Sócrates que, mui sutilmente, desde o início do Livro I, já nos fornecia algumas pistas acerca de suas próprias ideias e concepções acerca do objeto investigado, a *dikaíosýne*.

O leitor atento certamente se lembrará que, desde a concepção de Céfalos até as teatrais explanações de Gláucon e Adimanto, cada pensamento acerca da justiça e até mesmo de sua gênese tinha como seu principal fundamento a tradição, os costumes históricos ou as convenções estabelecidas, remetendo, de uma forma ou de outra, à ideia legalista ou

⁶⁹ *Rep.* II, 367b-d. Adimanto, assim, convoca Sócrates a defender a justiça em si, enaltecendo os efeitos que dela advêm, julgando-a por si mesma e defendendo-a de tal maneira a se provar que ela, a justiça, é um bem em si mesma.

protocolar de que a justiça consistia em honrar as dívidas, não mentir, fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, obedecer à conveniência dos mais fortes (governantes), respeitar os pactos, entre outros preceitos e regras similares a essas. No caso de uma certa concepção popular, julgava-se que a retidão do agir moral se pautava pelas tradições da cidade⁷⁰, não somente no que diz respeito às suas leis, mas também no que diz respeito à religião e ao ensinamento dos poetas, não havendo outro princípio para justificar suas condutas e compreensão sobre a justiça do que esses, como bem observou Vernant (2012, p.41-47).

A consolidação, porém, dessa compreensão do vulgo sobre seus valores sociais, como nos informa Jaeger, atingiu seu apogeu com a ideia consciente de *paidéia*: “Na *pólis* do século IV a. C., o conceito de *Paidéia* supera a vinculação limitada à instrução da criança. Trata-se de uma reflexão sobre a formação do homem para a vida racional na *pólis* (...). A construção histórica deste mundo da cultura atinge seu apogeu no momento em que se chega à ideia consciente da educação”⁷¹.

Porém, chega o momento no diálogo em que Sócrates, na contramão das visões de seus interlocutores, finalmente apresenta suas próprias ideias na investigação da justiça. Solicitado para analisar os efeitos que a justiça e seu antônimo provocam no indivíduo e em sua alma, a estratégia do filósofo, a fim de esclarecer a questão, é a de propor uma comparação entre “cidade” e “indivíduo”, assumindo, como veremos, a premissa de que a *pólis* é uma ampliação do indivíduo, como bem notou Eric Voegelin, assemelhando-se a ele na medida em que está fundamentada no princípio de que ninguém é autossuficiente⁷². Vejamos então o comentário de Voegelin⁷³:

“A República, embora comece como um diálogo sobre a vida justa do indivíduo, pode se tornar uma investigação da ordem e desordem na sociedade, porque o estado da psique individual, em saúde ou doença, expressa-se no estado correspondente da sociedade”.

⁷⁰ Sobre as relações entre a origem da sociedade política e as leis, Cf. VAZ, 1988, p.135-137.

⁷¹ Cf. JAEGER, 1995, p.244-246.

⁷² Tal visão acerca da condição e natureza humana é colocada por Sócrates da seguinte maneira: “(...) uma cidade tem a sua origem, segundo creio, no fato de cada um de nós não ser autossuficiente, mas sim necessitado de muita coisa. Ou pensas que uma cidade se funda por qualquer outra razão?”. Cf. *Rep.* II, 369b.

⁷³ Cf. VOEGELIN, 2012, p.130.

3.1 A natureza da justiça a partir de um paralelo entre indivíduo e *pólis*

Concordando com o ponto de partida do argumento de Sócrates, a premissa de que a *dikaíosýne* não é algo que compete ou se refere apenas ao indivíduo, mas também a toda a cidade, Adimanto aceita a base silogística da investigação que irá se desenvolver nas passagens seguintes. É importante salientarmos que, se Adimanto não houvesse concordado com o pressuposto socrático acerca da semelhança do indivíduo com a cidade, provavelmente não se chegaria às conclusões que vão se apresentar posteriormente.

Um pouco mais adiante, o filósofo explica a seu interlocutor que, após a análise da justiça no plano da *pólis*, o passo seguinte a esse seria o de retornar ao indivíduo, aplicando nele os mesmos princípios e as mesmas conclusões que concernem ao raciocínio no plano da cidade, a dimensão ampliada do indivíduo. Após o assentimento de Adimanto, o filósofo se debruça, então, a primeiramente investigar qual seria o princípio e o fundamento que dão origem ao surgimento de uma cidade e suas características mais próprias, como, por exemplo, a associação entre os indivíduos e as famílias (*oikos*).

Podemos perceber aqui o seguinte: segundo o raciocínio do qual parte o filósofo, a natureza da justiça é mais fácil de ser vista e apreendida, num primeiro momento, no plano da *pólis*, por ser este mais amplo do que o indivíduo isolado; porém, a grande questão aqui é que a *dikaíosýne*, de acordo com a sugestão de Sócrates ao longo dessa e das seguintes passagens da obra, se encontra inscrita primitiva ou originalmente numa ordem natural da *psykhé* humana, ou seja, ela constitui antes de tudo um princípio que pertence ao âmbito da própria natureza interna do homem e dos elementos morais e psicológicos que a constituem. Seja como for, além da descrição elementar do que seria uma concepção básica de cidade, como uma associação de indivíduos, o filósofo destaca também, nessa etapa de seu discurso, que tal associação não seria baseada apenas num ingênuo e desprezioso agrupamento de pessoas, mas que possui como engrenagem fundamental a troca mútua de benefícios, pois, como foi dito anteriormente, as cidades são fundadas pelo fato de nenhum ser humano ser autossuficiente, necessitando dar e receber algo em troca, beneficiando a si e a seus semelhantes simultaneamente.

Assim, estipulados esses princípios, o próximo passo de Sócrates é sugerir a seu interlocutor que, através de, uma construção discursiva ou um exercício da razão⁷⁴ (*lógos*), imaginem a fundação de uma cidade, a fim de analisar minuciosamente seus elementos para, assim, investigarem também como se dá o surgimento da *dikaíosýne* e seu oposto, bem como os respectivos efeitos que ambas produzem na *pólis*. Tal procedimento já havia sido, de maneira insatisfatória, efetuado nas passagens anteriores da obra, quando Sócrates e seus interlocutores buscavam compreender os efeitos e as consequências da justiça e da injustiça no indivíduo.

Todavia, assumida a comparação entre indivíduo e cidade, a meta agora é compreender, de maneira mais cuidadosa, de que forma surge tanto a justiça quanto seu antônimo, em meio à estrutura orgânica da *pólis* que Sócrates e seus interlocutores estão, por assim dizer, fundando no discurso. O filósofo ainda arremata seu raciocínio lembrando uma vez mais a Adimanto que a cidade que começarão a construir discursivamente tem o seu princípio na carência constitutiva que caracteriza os humanos.⁷⁵ Tal ênfase nada possui de gratuito, pois o que se está fazendo é dar ainda mais solidez ao axioma da necessidade e da natureza humana em uma visão cada vez mais particular e característica do pensamento filosófico de Platão⁷⁶.

Sócrates, nesse processo discursivo da fundação de uma cidade, começa por elencar as necessidades humanas, partindo mais básicas e essenciais, como a alimentação, habitação e vestuário, passando, em seguida, por necessidades mais sofisticadas, como o comércio, o uso de artes relacionadas ao entretenimento, à cosmética e à culinária, até chegar, finalmente, à educação. Na etapa mais primitiva do processo de fundação da *pólis*, o filósofo indaga a Adimanto, porém, qual seria a melhor estrutura operacional a fim de facilitar a vida dos homens no plano da associação política: cada um dedicar seu tempo ao exercício de uma única tarefa ou, antes, cada um se entregar a múltiplas atividades indistintamente, como, por exemplo, lavrar o campo, costurar sapatos e construir casas. Adimanto atesta a favor de que seria mais fácil e prático que cada cidadão desempenhasse apenas uma tarefa, pois isso,

⁷⁴ Optamos em não seguir, nesse caso, a tradução de Maria Helena do termo *lógos*, visto que a mesma o traduziu no sentido de um “exercício da mente”. É sabido que o termo possui um sentido muito abrangente, logo, longe de desmerecer a tradução, nosso intuito é o de não nos prendermos nesse termo específico, o que poderia acarretar algumas armadilhas conceituais posteriormente. Cf. PEREIRA, 1997, p.72.

⁷⁵ *Rep.* II, 369 b-c.

⁷⁶ Sobre o assunto, Cf. OLIVEIRA, 2006, p.115-143.

segundo o raciocínio firmado, garantiria maior destreza no desempenho de cada atividade⁷⁷. O que vem em seguida a essa afirmação é de extrema importância para a compreensão da visão antropológica ou acerca da humanidade sugerida no diálogo por Sócrates, pois tal afirmativa, se aceita como um axioma, trará importantes resultados teóricos no decorrer das análises. De fato, a conclusão que o filósofo extrairá a partir daí é a de que nenhum homem nasce igual ao outro, no sentido de possuir uma natureza em comum e, sendo assim, cada um seria mais apto a executar uma tarefa específica de acordo com sua própria natureza⁷⁸.

Porém, à medida que Sócrates e Adimanto avançam no raciocínio proposto, vai ficando mais claro e evidente para eles que a *pólis* que estão discursivamente fundando necessita não de poucos cidadãos, como foi sugerido anteriormente, mas sim de uma quantidade mais extensa, pois, a fim de atingir a excelência no exercício das artes, fazem-se necessários mais artífices especializados em executar tarefas determinadas ou específicas, ligadas ao desenvolvimento dos mais diferentes ofícios. Ou seja, é a especialização, com fins de tornar a cidade e o trabalho mais excelentes, que causa o aumento populacional e que, conseqüentemente, tornará a cidade cada vez mais complexa, fazendo com que surjam em sua estrutura, além daquele grupo de homens responsáveis pelas atividades econômicas ou de subsistência, relacionadas ao suprimento dos bens primários para a manutenção da comunidade (os produtores), dois outros grupos (os guardiões e os governantes) que devem se responsabilizar pelos exercícios de outras duas funções imprescindíveis para a cidade: a proteção militar e a administração das coisas públicas.

Ora, após esse esmiuçado detalhamento do que seria uma cidade, de sua natureza e dos processos concernentes à sua fundação, Sócrates e Adimanto, sentindo-se preparados para prosseguir com a tarefa de investigar a natureza da justiça, voltam a se deter na questão de como se daria o surgimento da mesma e do seu oposto⁷⁹, entendida agora no âmbito social,

⁷⁷ *Rep.* II, 369 e- 370a.

⁷⁸ Tal pensamento acerca da natureza do homem foi bastante criticado na modernidade, sobretudo pelos pensadores iluministas que acreditavam na igualdade como princípio axiológico e sustentáculo da lei e da justiça social. Porém, não podemos nos esquecer de que essa questão levantada por Sócrates, longe de ser uma ingenuidade ou um preconceito da parte dele, tem como base a observação empírica de que os seres humanos parecem possuir algumas aptidões e tendências particulares, as quais vão refletir no seu modo de ser, tanto particularmente quanto publicamente.

⁷⁹ *Rep.* II, 372a.

não mais no âmbito exclusivamente particular, de cada indivíduo, pois já se assentiu que o indivíduo se assemelha à *pólis*.

Porém, para avançar na investigação, devemos notar que a estratégia do filósofo não se dá sem antes tentar traçar uma psicologia, a qual servirá de apoio e fundamento para entendermos cada movimento e nuance da cidade (espelho ampliado do indivíduo), onde, conseqüentemente, poderemos observar o surgimento da justiça e da injustiça de uma maneira mais distinta, como observou Conford⁸⁰.

Lembremos, primeiramente, que a “alma” é um tema sempre presente nos diálogos de Platão⁸¹, sempre vinculado a discussões de caráter ético, político e mesmo epistemológico, o que nos dá uma ideia de sua importância para compreender outras dimensões do pensamento platônico além da psicologia. Na *República*, os elementos da psique mencionados são: o desejo (*tò epithymetikon*), o ardor (*tò thymoeidés*) e o intelecto (*tò logistikón*)⁸²; esse princípio da tripartição da alma acompanha e é correspondente às três classes de cidadãos (produtores, guardiões e governantes) que serão amplamente descritas ao longo das páginas da *República*.

Sócrates mais à frente no diálogo mostrará que, apesar dessa estrutura social, fundada na característica tripartida da psique do indivíduo, ainda há uma coisa muito importante a ser observada: se quiserem pensar efetivamente um cidadão verdadeiramente virtuoso, seja qual for sua classe e ofício, será necessária que, em alguma medida, haja nele a parte e elemento mais nobre da alma, referente ao intelecto e à amizade em relação ao saber, uma disposição para o conhecimento (*epistémē*)⁸³. Essa e outras diversas passagens da obra nos sugerem uma estreita ligação entre o saber, a excelência e, conseqüentemente, a justiça, sendo, como

⁸⁰ Ver, CONFORD, 1945, p.120. Tal interpretação acerca da natureza da justiça no homem e na cidade carrega em si dois elementos fundamentais: o primeiro, referente ao indivíduo, possui seu princípio na própria alma humana e na ordem que lhe é própria; já o segundo, referente à *pólis*, além de possuir uma fundamentação na essência da alma humana, ao manifestar-se numa dimensão maior, possui uma lógica orgânica e burocrática, que depende de estratificações funcionais e de uma organização material para realizar a sua excelência específica, proporcionando maior comodidade e ordem para a comunidade como um todo e para cada cidadão. Cf. OLIVEIRA, 2013, p.118-124.

⁸¹ Cf. *Féd.* 105b-107a; *Fed.* 245c-249d; *Tim.* 34a-40b; *Gór.* 523a-527e; *Leis*, X, 891e-899d.

⁸² OLIVEIRA, 2013, p.121.

⁸³ *Rep.* II, 376c. Contudo, devemos esclarecer que essas *aretai* só serão desenvolvidas, pela grande massa dos cidadãos, através do hábito.

afirmamos anteriormente, o saber, por ser o elemento ordenador da alma e da cidade, o fundamento da *práxis* reta, justa e eudaimônica.

3.2 Um novo paradigma, a nova *paidéia*

Uma segunda estratégia de Sócrates para analisar a *dikaíosýne* e a *adikía* na *pólis* e no cidadão é problematizar e investigar o processo pelo qual todo cidadão seria conduzido a exercitar e formar sua alma. Tal processo é o que se compreende por *paidéia*, ou, no nosso vocabulário, educação, entendida esta como um processo de formação moral e de transmissão de determinados valores, saberes e costumes inerentes à boa organização e estruturação da sociedade⁸⁴.

Os gregos antigos já eram cientes de que a educação como formação humana deveria ser iniciada desde a mais tenra infância, pois já naquele tempo sabia-se da facilidade para se instalar as tendências e traços do caráter nesta etapa da vida através do mecanismo da *paidéia*. No contexto da sociedade grega tradicional, tal processo se realizava principalmente por meio da música (que incluía, em si, naquela época, a poesia, a qual constituía um dos principais elementos de transmissão da cultura oral) e da ginástica (visando à formação de cidadãos fortes para os propósitos militares da *pólis*). Sócrates incorpora essa *paideía* grega tradicional no programa educacional que elabora para a cidade que funda por meio do *lógos*, valendo-se dela sobretudo no que diz respeito à primeira e mais elementar formação, aquela que tem a ver com o treinamento das crianças. Contudo, o filósofo alerta ao seu interlocutor de que, no caso da *paideía* musical, haveriam de ensinar primeiramente o tipo de poesia que encerra algumas verdades, ou seja, aquele que diz respeito às fábulas. A crença que é assumida até os dias atuais é a de que as crianças, por não possuírem maturidade intelectual e suficiente experiência de vida, deveriam aprender por histórias fantásticas os valores sugeridos pelas mesmas, isto é, o que chamamos de “verdade mítica”.

O filósofo alerta, referindo-se ao ensino de tais fábulas às crianças, sobre a importância e o perigo do conteúdo moral dessas histórias, indicando, assim, que se faria necessário, nessa cidade que estão fundando no *lógos*, a censura e o controle em relação ao que é produzido pelos autores dessas fábulas. Ora, é nessa passagem que o filósofo, segundo o

⁸⁴ Nesse caso, a *paidéia* a que os personagens estão se referindo é a educação tradicional da Grécia antiga, ou seja, a educação através de dois elementos fundamentais: música e ginástica. Cf. *Rep.* II, 376e.

seu ponto de vista, condena boa parte das fábulas conhecidas na sua época, sobretudo as de Hesíodo e Homero, as quais o filósofo considera como sendo as mais importantes⁸⁵.

Nesse intuito de demonstrar os perigos morais da poesia, sobretudo aos ouvidos e mentes dos mais jovens, além de citar de cor passagens de obras famosas como a *Teogonia*, a *Ilíada* e a *Odisséia*, o filósofo propõe que se fizessem as devidas correções nas fábulas nelas contidas. Em nenhum momento é sugerido o banimento radical ou definitivo desses cânones da literatura arcaica, mas sim uma correção pedagógica e conceitual que induza o leitor a adquirir outra visão acerca dos deuses e do destino (*moira*), como nos esclarece Villela-Petit⁸⁶:

“Para apreciarmos a posição de Platão, é bom nos tornarmos mais atentos graças à experiência dos antropólogos, ao que representa a palavra dos poeta dentro de uma sociedade onde prevalece a tradição oral. Não se constitui ela como a referência imprescindível enquanto depositária dos valores e ensinamentos éticos? A palavra dos poetas tinha então tudo a ver com a paidéia, isto é, com a educação em sentido lato e, portanto, com a formação do éthos”.

O fato paradoxal é que Sócrates, mesmo rechaçando a mentira acerca do comportamento dos deuses, não exclui, por completo, a mentira (*pseudos*), enquanto recurso educacional e moral, de sua cidade forjada no plano do discurso. Ora, como ele mesmo salientou em passagens anteriores, o recurso a mentiras, como aquelas que vemos nas fábulas, seria vantajoso para a *paidéia* da *pólis*, contanto que essas mentiras fossem de caráter nobre (*gennaïon*)⁸⁷, isto é, estivessem protegidas por uma verdade moral maior, não ultrapassando, assim, os limites do bom senso, pois, como ele mesmo afirma, as crianças não possuem maturidade o suficiente para compreender certas verdades mais complexas, de forma que a sua educação deve ser pautada pelo uso de fábulas moralmente convenientes ou apropriadas.

⁸⁵ *Rep.* II, 377d.

⁸⁶ Cf. VILLELA-PETIT, 2003, p.51-71. Pois eram os deuses mesmos os maiores referenciais morais e éticos nos quais o *demos* se espelhava; se os deuses podem ser vingativos e enganadores, por que também não o seriam os homens? A inovação socrática se deve ao seu entendimento particular de que a boa ordenação política e a harmonia tanto social quanto individual, se pautam pela referência ao divino, que, por sua vez, não poderia ser responsabilizado por qualquer mal, posto que é perfeito e bom, não carecendo, inclusive, de modificar-se, transformar-se. Cf., por exemplo, o contraste dessa visão de Sócrates com *Ilíada*, XXIV, 520-530.

⁸⁷ Cf. *Rep.* III, 414 b-d.

O procedimento que os personagens estão realizando, a fim de se investigar a justiça, constitui-se como uma crítica cultural de seu tempo, submetendo tradições orais e costumes louvados pela Hélade a severas ponderações, sugerindo que toda essa literatura vastamente citada na discussão promoveu um relativismo moral e um esvaziamento de valores nos cidadãos, fato que podemos constatar nas falas de Polemarco e, sobretudo nas de Trasímaco, representante, na obra, do pensamento sofista. Devemos também salientar que tal esvaziamento moral, como atesta Voegelin, tem como consequência política a desordem e a falta de harmonia na *pólis*⁸⁸:

“De repente, parece que a geração mais velha negligenciou sua tarefa de construir a substância da ordem nos homens mais jovens, e uma amena tepidez e confusão se transforma em poucos anos nos horrores da catástrofe social”.

Na *República*, na medida em que as fábulas poéticas são determinadas como o conteúdo principal da educação elementar dos cidadãos, estabelece-se a lei segundo a qual tais fábulas devem ser submetidas a um severo controle por parte da classe governante. Tal classe, como dissemos antes, surge como um estrato específico na estrutura da cidade, a partir da aplicação do princípio da especialização que se instituiu como fundamento do ordenamento da *pólis*. A visão socrática é de que, para haver, de fato, harmonia, coesão, saúde e unidade em meio a *pólis*, faz-se necessário o ofício de uma classe importante de cidadãos, os quais se responsabilizarão pela administração dos negócios públicos: a classe dos governantes. O ofício governamental é presidido pelo princípio que assemelha o grupo dos governantes à classe aos médicos, especialistas em identificar e sanar males e doenças no corpo. Ora, se o filósofo e seus interlocutores consideram a cidade como algo semelhante a um organismo vivo, compete àqueles que são especialistas na arte de tratar e curar e o organismo político, zelar pela saúde e bem-estar do mesmo⁸⁹.

A partir desse elemento, podemos mais uma vez então inferir que, no diálogo, nos é sugerido a todo o momento, através dos exemplos dos artífices e suas *tékhnai*, que o saber (*epistème*) é o fundamento essencial para a ordenação prática da cidade. Neste sentido, os especialistas, os quais detêm saberes específicos, são designados de acordo com suas funções

⁸⁸ Cf. VOEGELIN, 2012, p.118.

⁸⁹ Esse raciocínio é derivado da seguinte fala de Sócrates: “Se, de fato, dissemos bem há pouco, se na realidade, a mentira é inútil aos deuses, mas útil aos homens sob a forma de remédio, é evidente que tal remédio se deve dar aos médicos, mas os particulares não devem tocar-lhe”. Cf. *Rep.* III, 389b.

a compor e formar a estrutura dessa cidade fundada no *lógos*. Seguindo ainda com sua linha de raciocínio, o filósofo sugere, então, que, exclusivamente para essa classe, a dos chefes da cidade ou governantes, a mentira não seria algo condenável ou passível de reprovação. O uso do *pseûdos* é, assim, uma prerrogativa da elite governamental, sendo uma prática proibida e sujeita a punições ou castigos no caso das demais classes⁹⁰.

À luz dessa informação, o próximo passo do filósofo, na sequência do diálogo, é pensar e problematizar o papel da temperança (*sophrosýne*), entendida não apenas como uma simples moderação no comportamento, mas uma virtude deveras elevada que permite ao ser humano ser o senhor de si mesmo, estabelecendo, dessa maneira a possibilidade de uma harmonia ainda mais profunda do que a vinculada pelas leis escritas, visto que mora na alma de quem a possui e a exercita. Porém, para concretizar essa pretensão de promover o exercício da temperança na vida cotidiana dos cidadãos, Sócrates começa por elucidar os meios que considera eficazes para dar cabo dessa dura tarefa⁹¹.

No que concerne a esses mecanismos referentes à promoção da *sophrosýne*, o filósofo não está unicamente preocupado com a censura concernente às estórias, as quais considera como imorais, sobre as divindades, mas também no que diz respeito, sobretudo, às estórias que carregam em seu bojo a ideia equivocada sobre a prática da injustiça e a suposta felicidade que este ato promoveria. Novamente o filósofo leva o seu interlocutor a revisitar a “poesia nacional”, por assim dizer, investigando as proposições e significados consequentes de tais discursos.

Esclarecido esse ponto, observando o movimento discursivo de Sócrates, percebemos que, longe de tecer uma crítica superficial em direção aos poetas, ele irá se preocupar em justificar sua crítica de uma maneira mais detalhada e cautelosa. Primeiramente o filósofo irá abordar o tema da estrutura e do gênero da poesia, entendida como *mímesis*, imitação, entretanto, considerada enquanto uma imitação deveras sagaz e que instiga o público a formar opinião a partir delas.

Sócrates chega ao ponto de afirmar que os poetas, ao proferirem eloquentemente seus discursos na primeira pessoa do singular, ao imitarem uma grande e lendária personalidade,

⁹⁰ *Rep.* III, 389c-d.

⁹¹ Um desses meios estaria, primeiramente, na censura das poesias e estórias relativas à supostos comportamentos coléricos e intemperantes da parte dos deuses nas obras dos poetas renomados, fazendo, mais uma vez, referência a Homero. Cf. *Rep.* III, 391a; 392a.

como um herói ou um célebre político, por exemplo, obtêm uma espécie de status privilegiado no meio social, aparentando ser verdadeiros legisladores, como diz a própria fala do filósofo. E, ao cativar o público, é como se estivessem exercendo sobre este um encantamento, ou melhor, um poder, influenciando-o e fomentando crenças que apenas os chefes da cidade estariam autorizados a criar, elaborar e fomentar como uma espécie de opinião pública⁹².

Relembrando a Adimanto que não é própria à saúde e harmonia da pólis a ocupação em vários ofícios (*polypragmosýne*), o filósofo também chegará à conclusão de que, além da necessidade política de só se imitar coisas boas e virtuosas, não deveriam os poetas de se ocupar com vários gêneros de poesia e imitação, sobretudo as imitações baixas, as quais poderíamos considerar como sendo pertencentes principalmente ao gênero da comédia, da sátira⁹³.

A regulamentação da arte na cidade, partindo desse raciocínio socrático, se pautaria, então, na exclusão dos elementos que tivessem por característica a multiplicidade; e, como fica evidente em uma das falas do filósofo, na sequência do diálogo, que o movimento de analisar minuciosamente essas artes e os poetas, era motivado a alcançar, por exclusão, um ordenamento salutar para a *pólis*: “Mas, pelo Perro! Sem nos darmos conta disso, purificamos de novo a cidade que há pouco dizíamos estar efeminada”⁹⁴.

Aos poucos, e sutilmente, o filósofo que agora está a revelar o que aparentam ser algumas de suas próprias opiniões, tentará demonstrar a seu interlocutor a importância de realizar essas regulamentações políticas, pautando-se, segundo suas palavras, na nobreza do caráter, a qual está associada à inteligência, e esta, por sua vez, sendo tida como a responsável por modelar o caráter na bondade e na beleza. Já podemos começar a perceber, de maneira cada vez mais clara no decorrer das passagens da obra, que o filósofo, em seu movimento discursivo, vai instituindo uma conexão intrínseca entre o intelecto e a virtude da alma, ou que ele chamou de nobreza da alma.

Instituindo, assim, esse e outros princípios, Sócrates e seu interlocutor prosseguem para o desfecho das ideias referentes à educação musical dos guardiões, chegando ao termo de que deveriam ser educados e instruídos, desde a mais remota infância, a amar, com temperança, a harmonia, a ordem e a beleza, estabelecendo algumas regras de comportamento

⁹² *Rep.* III, 394b; 396b.

⁹³ *Ibid.* III, 396a-e.

⁹⁴ *Ibid.*, III, 399e.

social que visam ao amor ao belo, passando, logo em seguida, para a análise da educação corporal, que se dá através da ginástica⁹⁵.

De maneira semelhante à música, a ginástica também, por sua vez, é pensada como algo necessário à educação dos cidadãos desde a infância. Porém, antes de tudo, o filósofo argumenta, conforme lhe parece, que não seria o corpo o responsável pela excelência da alma, mas sim o contrário, que a boa alma, uma alma excelente, possibilitaria a excelência do corpo e seu bom estado. É por esse motivo que, segundo a opinião de Sócrates, a primeira etapa da educação deveria ser pela música, a qual, por sua vez, é determinada como a maior responsável pela formação elementar da alma⁹⁶.

Partindo daí, o passo seguinte que será realizado pelos personagens é investigar o regime e os hábitos concernentes a essa educação física sobre a qual estão, no momento, debruçados. Ora, para Sócrates, esses elementos envolvem o recurso a disposições práticas bem simples, como evitar o uso do álcool (e, portanto, a embriaguez) e a implementação de uma dieta alimentar condizente e equilibrada, presidida pela moderação e não pelo excesso.

Logo, a conclusão que Sócrates sugere é a de que a boa educação corporal seria aquela que mais se assemelhasse à educação musical que haviam explanado em passagens anteriores, qual seja, a educação estruturada pela simplicidade, pois, segundo a crença socrática, que vem se evidenciando desde o Livro II, a multiplicidade gera desarmonia, ao passo que a unidade e a simplicidade geram o oposto, isto é, harmonia e ordem, tanto no que diz respeito às relações sociais quanto no que tange à alma de cada indivíduo⁹⁷.

O filósofo realiza, dessa forma, uma comparação entre a boa música e a boa ginástica, ambas pautadas pelo princípio da simplicidade, livres dos perigosos excessos que levam a alma do indivíduo à falta de virtude. A prova dessas mazelas sociais e da falta de virtude gerada pela multiplicidade de humores na *pólis*, segundo Sócrates, são o crescimento do

⁹⁵ *Rep.* III, 403b-d.

⁹⁶ De fato, para a maioria dos aristocratas gregos (*eupátridas*), como notaram diversos comentadores, a primazia do intelecto sobre o físico era uma opinião bastante comum. Ver, por exemplo, VERNANT, 2012, p. 61-68. Porém, para sermos justos com a vasta e rica literatura grega, devemos esclarecer que havia também de forma igualmente clara a ideia de heroísmo e valorização da dimensão física, como é o caso da história do semideus “Héracles”, o qual foi louvado por cumprir os famosos “Doze Trabalhos”, demonstrando descomunal força física. Cf. BUNFINCH, 2013, p.227-229.

⁹⁷ *Rep.* III, 404e.

número de tribunais e de enfermarias, visto que já não possuem justiça própria. Ora, percebemos novamente no diálogo a aparição do termo justiça (*dikaíosýne*) para tratar das coisas referentes não apenas à cidade, à esfera pública, mas também fazendo referência ao indivíduo, que, por sua vez, também é um cidadão.

Podemos perceber nessa passagem que a *dikaíosýne* está, de maneira ainda mais clara, associada a uma ordem política que tenha por princípio a simplicidade e a excelência em sua administração social, a qual, através de classes funcionais, está estruturada de modo a garantir as condições necessárias para o seu bom funcionamento. Mas detenhamo-nos novamente no diálogo, a fim de fique mais claro essa concepção apresentada pelo filósofo.

Ao comparar a ginástica com a música, o filósofo analisou a medicina como parte importante da constituição dessa *pólis* fundada no *lógos*. Analisando os feitos de Asclépios e a virtude da própria arte de curar, chega-se à ideia de que o melhor médico não seria aquele que atua tratando apenas o corpo, mas, sobretudo, aquele que cuida da alma. Nesse raciocínio, o bom médico é, antes de tudo, alguém que possui uma alma sadia, visto que se sua alma fosse doente isso lhe impediria de curar, carecendo ele próprio de tratamento médico.

Adimanto questiona, então, a Sócrates se um juiz, por conta das características de que seu ofício exige (conhecer os mais variados tipos de almas e enfermidades sociais a serem tratadas) não se assemelharia desse modo, a um médico. Todavia, o filósofo o lembra que o ofício do médico tem uma particularidade bem específica, que é a de curar o corpo através da sua boa alma, enquanto que a tarefa mais própria do juiz seria a de curar as almas através da sua boa alma, não lhe sendo conveniente conviver, desde pequeno, com indivíduos de alma enferma ou má nem praticando as mais variadas injustiças para atingir o cume de sua perícia⁹⁸.

Após esse raciocínio, o filósofo ainda leva a cabo a tarefa de distinguir, de maneira mais cirúrgica, quem seria esse governante excelente. Após detidas análises das nuances que poderiam levar alguém a se desvirtuar de sua *areté* (no caso, Sócrates analisa primeiramente a classe dos guardiões), o filósofo sugere que aquele que consegue, após ser testado e provado desde sua juventude até chegar à idade avançada, permanecer fiel aos princípios que compõem sua virtude, esse sim, de fato, deveria tomar o lugar de chefe.

⁹⁸ *Rep.* III, 409a-b. Sócrates destaca a importância de um juiz não ter sido influenciado por uma má educação, não convivendo com indivíduos perversos nem praticando e experimentando a injustiça (*adikía*), sendo, esse tipo de homem, geralmente, de idade mais avançada, madura.

Pois bem, na tentativa de legitimar a ordem social dessa cidade discursiva, Sócrates irá propor que se recorra a um mito, que, por conter um ensinamento moral válido, é por ele chamado de “nobre mentira”. Tal mito, originário da Fenícia, na visão socrática, forneceria uma explicação alegórica para justificar a unidade e a estratificação da cidade a partir da sua divisão em três classes fundamentais: artesãos (produtores), guerreiros e governantes. Segundo Sócrates, de fato, o mito fenício nos ensina que, embora todos os homens formem uma mesma raça porque são filhos da mesma mãe (a Terra), há neles diferentes aptidões e inclinações, que correspondem aos diferentes tipos de metais produzidos pela Terra: o ouro, a prata e o bronze. Visando extrair as consequências políticas dessa estória, Sócrates observará que o mesmo princípio vale para a ordem da cidade que estão a fundar, pois se, por um lado, os cidadãos dessa *pólis* são unos porque são filhos do mesmo solo e da mesma pátria, por outro lado, eles se distinguem uns dos outros porque a natureza de suas almas os destina a fins e tarefas diferentes⁹⁹.

Mas, como a obra deixa evidente inúmeras vezes, para se alcançar de maneira satisfatória esse ordenamento político-social, é indispensável e essencial o processo de educação nessa *pólis*. Sócrates chega a afirmar, neste sentido, que o poder da *paidéia* seria superior ao poder das leis, considerando que sem a devida educação as leis não teriam serventia efetiva¹⁰⁰. As palavras de Oliveira (2013, p.120) atestam essa questão:

“A educação, a paidéia, entendida como um mecanismo de modelagem da alma e de seu éthos, assume, assim, na organização política proposta pela República uma importância mais decisiva e originária do que o dispositivo legal representado pelo nómos”.

Contudo, na medida em que esse indivíduo, selecionado através da *paidéia*, seja designado para pertencer a uma classe (por exemplo, a dos guardiões), este deverá viver segundo um sistema rigoroso, pensado exclusivamente para extrair dele o melhor e o mais excelente comportamento, possibilitando o desabrochar de sua *areté*. Sobre a educação dos guardiões o filósofo argumentará que deverão habitar e alimentar-se coletivamente, não possuindo bens próprios nem família (o que alguns chamariam de proto-comunismo).

Todavia, Adimanto, confuso acerca dessa rígida organização dos guardiões, questiona o filósofo se essa classe de cidadãos poderia alcançar uma vida feliz, uma vez que fora

⁹⁹ *Rep.* III, 414 b-415c.

¹⁰⁰ *Rep.* IV, 425 a-e. Cf. GOLDSCHMIDT, 1970, p.88. Ver também BARKER, 2009, p.133.

privada de muitas coisas que o senso comum julga proporcionar felicidade àqueles que as possuem, sobretudo no que se refere aos bens materiais. Contudo, Sócrates, inaugurando um novo paradigma político em se pensar acerca da felicidade, pensa não de maneira parcial e isolada, mas de maneira holística, levando mais em conta que a real felicidade e a verdadeira justiça não poderiam ocorrer apenas em uma classe ou outra, mas deveria ser um princípio orgânico que atingisse a todos os cidadãos, uns se beneficiando da arte e da excelência do outro¹⁰¹.

Ora, aplicando esse mesmo raciocínio ao indivíduo, poderíamos deduzir que a verdadeira saúde da alma está no ordenamento do todo, e não apenas de alguma de suas partes. Sendo assim, o governo de si mesmo, ou seja, da alma, se daria propriamente pelo elemento ordenador da mesma, o qual se encontra no intelecto (*tò logistikón*), o qual consequentemente proporcionaria a *eudaimonía* no indivíduo que conseguiu atingir a mais nobre excelência de sua alma.

Após essa estruturação educacional e legal, Sócrates e Adimanto pensam ter chegado ao fim do percurso quando coroaram essa cidade com o culto aos deuses, os sacrifícios e os demais encargos fúnebres e religiosos. Porém, de maneira indignada, Gláucon intervém no diálogo instigando Sócrates a cumprir de maneira mais rigorosa sua promessa de analisar a fundo a justiça e a injustiça em meio à *pólis*, ressaltando a importância de se investigar as quatro virtudes cardeais: sabedoria, coragem, temperança e justiça¹⁰².

3.3 As *aretai* e seu estatuto na *pólis*

Na continuação do diálogo, o raciocínio que se põe a ser investigado é o seguinte: se a cidade que se elaborou no plano do *lógos* está, de fato, bem fundada, ela deve ser totalmente boa. E se a cidade é totalmente boa, ela deverá comportar, de maneira evidente, as quatro

¹⁰¹ *Rep.* IV, 420b – 421c. Nesse mesmo raciocínio Sócrates ainda vai afirmar que, tanto a riqueza quanto a pobreza são nocivos à boa manutenção da cidade, pois se, por exemplo, um artesão (um oleiro) enriquece, mui provavelmente deixará de se ocupar de sua profissão ou se tornará preguiçoso e, por outro lado, se é pobre, carece de materiais adequados ao seu ofício, prejudicando tanto à sua arte quanto ao ensino da mesma ao seu filho.

¹⁰² Virtudes que, segundo PEREIRA, 1997, p.175, já se encontravam elencadas nas doutrinas pitagóricas e, de maneira semelhante, nas obras de Píndaro e Ésquilo.

virtudes elencadas anteriormente, sendo, por isso, sábia, temperante, corajosa e justa.¹⁰³ Estabelecido esse ponto, Sócrates propõe o seguinte princípio: se descobrimos onde, na *pólis*, se encontram sabedoria, coragem e temperança, aquilo que restar será o que procuramos, isto é, a justiça, a qual será determinada, assim, por meio do uso de um raciocínio por exclusão. Sócrates então, de modo perspicaz, assumindo cada vez de forma mais evidente o axioma intelectualista, situa a sabedoria (*sophia*) como a primeira virtude em importância, o passo seguinte sendo identificar onde essa virtude está mais tangivelmente situada.

Mais adiante Sócrates irá comparar a sabedoria da cidade como se ela fosse uma espécie de cálculo ou ponderação, que, por sua vez, seria identificada como uma ciência (*epistème*). Por conseguinte, essa *epistème* seria a forma excelente de se deliberar bem; porém, como na cidade existem variadas espécies de saberes, de ciências, dever-se-ia destacar a mais essencial para o devido regimento e manutenção dessa *pólis* ideal, não restando dúvidas que não seriam os saberes específicos dos variados ofícios, mas sim um saber de caráter global (o que irá se chamar de ciência da vigilância¹⁰⁴). Ora, esse assunto já havia sido introduzido em passagens anteriores e o que se somou disso tudo foi que se concluiu que os melhores representantes dessa característica dentre os cidadãos seriam os guardiões perfeitos, sendo esses, por sua vez, um número escasso de indivíduos na cidade¹⁰⁵.

No prosseguimento da análise das virtudes, vem, então, a abordagem da coragem, a qual é identificada como a virtude própria dos guerreiros e definida como uma disposição moral firme ou resoluta, que conserva a reta opinião acerca do que se deve ou não temerem meio às dores, agruras e vicissitudes da vida¹⁰⁶. Em seguida, Sócrates se debruça sobre a temperança, a qual receberá, da parte do filósofo e dos seus interlocutores, uma atenção especial. Sócrates julga que a moderação, ou temperança, é, de fato, essencial, posto que ela se assemelha a uma harmonia (tal como a *dikaíosýne*), constituindo, em nível individual, um princípio que nos tornaria senhores de nós mesmos. Uma pessoa temperante, nesse sentido, seria senhora de si. Porém, essa expressão: “senhor de si”, levantou a seguinte indagação: quem é senhor de si também pode ser, pelo mesmo princípio, escravo de si? Mas, como se trata da mesma pessoa, deve-se perceber que o que está entrando em cena aí é o pensamento de que temos uma alma naturalmente dividida entre impulsos bons e maus, sendo que o

¹⁰³ *Rep.* IV, 427e.

¹⁰⁴ *Rep.* IV, 428d. Outras traduções possíveis e aproximadas seriam: “viver sob observação, cuidado ou atenção”.

¹⁰⁵ *Ibid.*, IV, 428e – 429a.

¹⁰⁶ *Ibid.* IV, 429b-430c.

temperante (senhor de si mesmo) dominaria este último tipo¹⁰⁷. Logo, somos levados a pensar que o “escravo de si” é aquele indivíduo que fora dominado pelas paixões, não possuindo harmonia em sua alma.

Compreendidas as virtudes mencionadas (sabedoria, coragem e temperança), chega a vez do tratamento da justiça, momento bastante aguardado nesse drama. É então que Sócrates, prontamente, percebendo a situação em que haviam chegado, anuncia que, na verdade, estavam a tratar da *dikaíosýne* o tempo todo desde que começaram a fundar a cidade, sugerindo que a natureza mesma da justiça se confundiria com o princípio ordenador fundamental da bela *pólis* (*kallípolis*), a saber: o que determina que nenhum cidadão se ocupe de outro ofício que não o seu (*polypragmosýne*), executando, assim, apenas a tarefa específica que lhe convém por sua própria natureza¹⁰⁸. Ora, o texto nos sugere, portanto, que a natureza da justiça no plano político se identifica com a regra que estabelece que cada classe deve fazer apenas o que lhe cabe e cumprir a sua função específica, o que engendra, por sua vez, uma ordem racional nas estruturas da cidade, ordem racional baseada em uma rigorosa hierarquia, que subordina produtores e guardiães à elite governante, portadora da ciência dos negócios da *pólis*.

Acreditando terem alcançado um conhecimento satisfatório acerca da natureza da justiça no plano da cidade, o passo seguinte da discussão será a retomada da questão no plano do indivíduo. Porém, antes disso, os interlocutores reiteram a ideia de que esse indivíduo e o julgamento da justiça em seu plano serão acompanhados sempre pela sua consequente comparação com o plano da cidade, pois afirmam novamente que o indivíduo se assemelha à cidade¹⁰⁹. Trata-se, assim, de efetivar uma análise psicológica que procurará corroborar o pressuposto de que o saber e a razão constituem os princípios da ordenação e da saúde, tanto da *pólis* quanto do cidadão.

Pois bem, mantendo-se fiel ao axioma que estabelece a analogia entre a cidade e o indivíduo (ou a alma), Sócrates considerará que, assim como na comunidade política existem três classes (governantes, guerreiros e produtores/artesãos), também na alma devemos

¹⁰⁷ *Ibid.* IV, 431a-c. Notemos que novamente o elemento intelectual reaparece como um elemento indispensável para a moderação, assim como para qualquer ação ou coisa virtuosa. A temperança é tratada com tanta reverência por parte do filósofo por ser uma virtude que harmoniza e nunca se encontra isolada como a coragem ou a sabedoria (segundo sua fala no diálogo), Cf. *Ibid.*, IV, 432a-b.

¹⁰⁸ *Rep.* IV, 433b. Também a mesma conclusão nos aparece em 434a.

¹⁰⁹ *Ibid.*, IV, 435b. Mais precisamente se afirma que o indivíduo justo se assemelha à cidade justa.

identificar três partes: a intelectiva (ou racional – *tò logistikón*), a colérica (ou ardorosa – *tò thymoeidés*) e a apetitiva (ou desejante – *tò epithymetikón*). Ora, respeitado o princípio de que cada parte, seja da cidade, seja do indivíduo, deve cumprir apenas a tarefa que lhe é própria, nisso consistindo precisamente a justiça, o filósofo colocará a razão, uma vez que é sábia, como a governante da alma, não sem antes obter o auxílio da cólera (ou “ardor”) que, segundo as discussões anteriores, funcionava como aliada do intelecto. Com o auxílio do elemento ardoroso, o intelecto pode, pois, segundo o que nos é colocado pelo filósofo, subordinar o elemento concupiscível, que, por estar vinculado às paixões corpóreas, seria a força psíquica mais preponderante nos indivíduos em geral.

Aplicando esse raciocínio, conclui-se, assim, que a verdadeira justiça seria o princípio que, harmonizando os elementos heterogêneos existentes na alma e na cidade, produz uma ordem racional eminentemente benéfica, a qual é responsável pela excelência individual e política. Ou seja, contra o que pregava Trasímaco, a justiça revela-se, ao fim desse argumento, como a verdadeira causa da saúde, da beleza, da virtude e da felicidade tanto da *psykhé* quanto da *pólis*¹¹⁰.

O ponto fundamental que gostaríamos de ressaltar a partir dessa conclusão é que, nesse momento da *República*, Platão deixa realmente claro o fato de que a ordem justa graças à qual a cidade e a alma alcançam sua constituição mais saudável, virtuosa e feliz nada mais é do que o resultado do estabelecimento do primado do elemento racional no plano político e psíquico, elemento racional este que tem no saber (*epistème*, *sophía*) sua excelência principal. Vemos, aqui, com clareza, a orientação cognitivista assumida pela argumentação platônica proposta na *República*, com sua correlata concepção de que a razão e o conhecimento são os princípios reguladores da práxis humana política e individual.

O passo seguinte, depois de satisfeitos com a imagem da justiça à qual haviam chegado, seria o de analisar o seu oposto, a saber, a injustiça. Sócrates prontamente afirma ser forçoso que, sendo o oposto da justiça, a injustiça, no lugar de harmonizar, causa sedições, tanto na alma do indivíduo quanto na cidade¹¹¹. Para tal análise, o filósofo se põe a dizer que a injustiça poderia ser entendida como uma espécie de enfermidade que se apossa de um sujeito; ora, como o mesmo princípio também pode ser aplicado à *pólis* (segundo o princípio de semelhança), Sócrates tenta prosseguir o diálogo analisando algumas formas de governo,

¹¹⁰ *Rep.* IV, 443a-c.

¹¹¹ *Ibid.* IV, 444b-c. Sócrates irá comparar a Justiça e a injustiça com a saúde e a doença.

suas constituições e sua degeneração (corrupção) em comparação com o modelo de cidade ideal ao qual haviam chegado.

Entretanto, Polemarco e Adimanto, indignados com o andamento da investigação, julgam que Sócrates estaria avançando muito rápido e esquecendo uma parte muito importante, segundo a opinião deles, a saber, esclarecer melhor e mais profundamente a constituição e detalhes administrativos da *pólis* discursiva fundada há pouco, como a procriação das mulheres, os casamentos, habitação, entre outros detalhes. Sócrates se vê então constrangido a fornecer esses detalhes que vão ocupar boa parte da obra, sendo essa considerada como a maior digressão de toda a *República*¹¹².

Os tópicos dessa grande digressão discursiva acerca da constituição da cidade ideal vão desde a explicação do papel das mulheres, através de sua educação, a qual, ao menos para a classe dos guardiões, seria igual, visando ao aperfeiçoamento da alma e do corpo na música, na ginástica, e tendo a guerra como escopo. Além disso, haveria iguais ocupações entre homens e mulheres em se tratando de todas as classes, posto que é possível encontrar não apenas homens virtuosos e habilidosos na sua arte, mas mulheres também, o que poderia ser considerado um pensamento bastante visionário do estatuto da mulher no mundo antigo, como notou Steven Forde¹¹³. Sobre o casamento, ao menos na classe dos guardiões não haveria casais fixos e o matrimônio visaria apenas à reprodução de cidadãos os mais excelentes possíveis, de acordo com seus progenitores¹¹⁴.

Vistos tantos detalhes, os interlocutores de Sócrates começam a se questionar acerca da possibilidade dessa tal cidade vir a ser uma realidade, duvidando da possibilidade de implementar efetivamente a constituição que lhe é própria. Sócrates, porém, mui inteligentemente, argumenta que o objetivo essencial e maior da discussão era o de se investigar e fornecer um paradigma acerca da justiça, no intuito de observar a natureza ou essência dessa virtude, não importando, assim, se o modelo político usado para tanto seria possível de se realizar ou não. Para não desanimar seus interlocutores, o filósofo propõe, no entanto, que, com moderação, paciência e bom senso, seria possível ao menos esclarecer

¹¹² Por esse motivo, faz-se necessário passarmos uma espécie de “pente-fino” e tentar extrair cirurgicamente o essencial dessa longa discussão a fim de otimizar o tempo e o entendimento do leitor.

¹¹³ Cf. FORDE, 1997, p.657-670.

¹¹⁴ *Rep.* V, 451b – 457d.

intelectualmente (no plano do *lógos*, do discurso) como se daria essa possibilidade de efetivação da cidade ideal¹¹⁵.

Observemos o grande mérito intelectual de Sócrates que, apesar da imensa digressão que é, por algumas vezes, forçado a fazer, sempre tem em mente o mesmo propósito e inquietação desde o começo da obra, a saber, a preocupação em se investigar a natureza da *dikaíosyne*, enquanto seus interlocutores, também com seus méritos próprios, o induzem sempre a fornecer detalhes que, por algumas vezes, são demasiado extensos e cansativos.

Até esse momento do Livro V, Sócrates já havia revelado algumas de suas concepções próprias acerca do tema da *dikaíosyne*, porém, é numa determinada passagem desse mesmo livro que o filósofo irá revelar suas ideias mais profundas acerca das condições necessárias para existir a verdadeira justiça e a verdadeira excelência humana, seja no indivíduo, seja na cidade. Tal paradigma acerca da justiça se confunde com a sua visão política da filosofia e com o seu pensamento de que a essência mesma da justiça se encontra, em última instância, no bem (*agathón*), sendo este bem acessível mediante o saber, fruto do exercício dialético da filosofia. Essa passagem que iremos analisar na sequência do próximo capítulo começa por instituir, mediante o paradigma do governante filósofo, a necessidade da filosofia como elemento imprescindível para a realização da justiça na *pólis*.

Tal paradigma, devemos esclarecer, será não somente central, mas também decisivo para a compreensão do nosso problema: as relações entre a justiça e o saber, sendo este último o fundamento para uma vida feliz e virtuosa. Ora, será mediante uma análise dos efeitos que a filosofia e o saber provocam, seja na cidade, seja, sobretudo, no indivíduo, que poderemos compreender o estatuto ético e político subjacente à *República*.

4 O PARADIGMA EPISTEMOLÓGICO E ÉTICO DA JUSTIÇA

Para justificar, finalmente, a importância da filosofia em meio a *pólis*, Sócrates fará uma distinção conceitual entre o verdadeiro filósofo e o “amante de espetáculos”, isto é, entre aquele que busca sinceramente a verdade (*alétheia*) e o que ama os discursos, as opiniões e as aparências (*filódoxos*). Tal distinção entre esses pares conceituais antagônicos possibilitará a

¹¹⁵ *Ibid.*, V, 472c – 473c.

compreensão da importância dos efeitos que a filosofia provoca em quem a exercita em sua vida. Essa questão tomará conta da maior parte do Livro V da *República* para, a partir das conclusões derradeiras, se pensar detalhadamente a ideia do bem e a necessária dialética para a consecução desse objetivo que todas as almas perseguem (o bem).

Nosso desafio será, portanto, por um lado, esclarecer, a partir do paradigma do verdadeiro filósofo, como o saber proveniente da dialética (característica essencial do filósofo enquanto tal) é fundamental para atingir a ideia do *agathón* e, consequentemente, se chegar à *eudaimonia* (uma vida virtuosa e feliz); por outro lado teremos mais dois desafios: o primeiro consiste na tentativa de sintetizar o máximo possível tantas passagens do diálogo até o derradeiro Livro X; o segundo desafio consiste na meta de esclarecer nossa posição de que a *República* consiste em um paradigma ético, acima do político, configurando-se mais como um modelo de orientação individual do que uma tentativa de se estabelecer uma cidade ideal.

Corrido um pouco mais da metade do Livro V, logo após declarar, no plano do *lógos*, no plano do discurso, a intrínseca necessidade da coincidência entre o poder político e a filosofia (na figura de um governante filósofo), Sócrates é levado prontamente a defender sua proposição, a qual se afigurou bastante estranha para os outros personagens ouvintes. Ora, de fato, foi, pela primeira vez, evidenciado com todas as palavras o lugar da filosofia na cidade (não apenas isso, foi afirmada em uma posição elevadíssima, decisiva).

Pois bem, nessa tentativa de justificar a posição do governante filósofo, Sócrates irá descrever o verdadeiro filósofo. Para tanto, Sócrates se vale de um jogo de imagens contraditórias, isto é, por um lado ele irá descrever o filósofo por excelência e, por outro lado, ele o distinguirá do pseudo-filósofo ou amante de espetáculos, colocando este último como um amante das partes e não da totalidade, um apaixonado pelas aparências, enquanto que o verdadeiro filósofo seria um amante da totalidade, cuja característica cognitiva fosse centrada para o abstrato, para o essencial, como comenta Havelock¹¹⁶:

“O filósofo não é um membro de uma escola de pensamentos entre outras escolas, equipado com doutrinas expressas em fórmulas sistemáticas, mas, no fundo, um homem com capacidade para o abstrato”.

¹¹⁶ Cf. HAVELOCK, 1996, p. 482-483.

O filósofo por excelência, como descreve Sócrates, deseja a sabedoria em sua totalidade; já o *filodoxos*, se atém na multiplicidade das cores, das vozes, sem, contudo, apreciar o Belo em si, o que por sua vez é apreciado tão somente pelo filósofo verdadeiro. Ora, aquele que aprecia a essência e a totalidade, aprecia verdadeiramente o conhecimento (*epistême*), enquanto que aquele que aprecia apenas as partes, aprecia as opiniões (*doxai*), incapaz de enxergar as coisas inteligíveis, essenciais; ao primeiro, Sócrates chama de verdadeiro filósofo, enquanto que o segundo é denominado de *filodoxos*¹¹⁷.

Lembremos que, segundo o raciocínio dos livros anteriores, havia se chegado à ideia de que o chefe da cidade deveria ser possuidor de um conhecimento de caráter global, de uma visão do todo da cidade. Ora, quem mais apropriado do que o filósofo para governar tal *pólis*? Sendo o filósofo detentor da mais elevada *epistême*, certamente seu lugar deverá ser o de bem ordenar essa cidade fundada no *lógos*, eis a questão que irá ocupar parte do Livro VI do diálogo, culminando na problemática da ideia do bem, sendo essa parte da obra considerada por alguns comentadores como um “ensaio sobre o bem”, como afirma, por exemplo, J. E. Raven¹¹⁸.

No prosseguimento do diálogo, através da descrição e caracterização do verdadeiro filósofo e, portanto, também da atividade filosófica, Sócrates questionará o seu interlocutor se a multidão (*demos*) é capaz de compreender e aceitar a existência do belo em si. Uma vez que a resposta é negativa, chega-se à conclusão de que seria impossível a multidão, o povo ser filósofo. A tal conclusão soma-se outra: a de que certamente essa mesma multidão venha a criticar irracionalmente a atividade filosófica¹¹⁹.

Sócrates, a partir da conclusão acima, afirmará a extrema dificuldade de convergência histórica entre a filosofia e a cidade, sendo tal convergência atribuída à ocorrência de um acaso divino, pois nem a multidão consegue entender a natureza da filosofia e, portanto, do filósofo, e, por outro lado, o filósofo, conhecendo as armadilhas e desfavores em relação à sua atuação perante tal multidão, não irá, por vontade própria exercer qualquer cargo público na *pólis*, como nos esclarece Oliveira¹²⁰: “Para o povo, os filósofos são, assim, totalmente inúteis ou perversos: sua dedicação obstinada ao estudo e à contemplação parece não fornecer nenhuma contribuição real à vida na cidade. Já o filósofo não tem outra aspiração senão o

¹¹⁷ Cf. *Rep.* V, 474e – 476e.

¹¹⁸ Cf. RAEVEN, 1965, p.130.

¹¹⁹ Cf. *Rep.* VI, 494a.

¹²⁰ Cf. OLIVEIRA, 2011, p. 82-83. Sobre o assunto, ver também, STRAUSS, 1978, p.124-125.

desejo de conhecimento e não instaurará, portanto, um regime que o obrigue a abandonar a sua busca especulativa pela verdade e assumir o ônus de governar seus semelhantes. O filósofo, diz Sócrates, justamente em virtude de seu gênero de vida, é realmente o homem menos atraído pelo poder político e, portanto, o homem menos interessado em se engajar no governo da *pólis*. Sendo esse o estado de coisas, o divórcio entre a filosofia e a cidade parece ser mesmo insuperável”.

O passo seguinte no prosseguimento do diálogo é o de se pensar a formação dos guardiões¹²¹ da cidade fundada no *lógos*, visando ao mais alto nível de saber e conhecimento¹²², isto é, o conhecimento da ideia do bem (*agathón*), o qual, conforme pontua J. E. Raven: “(...) é, em primeiro lugar, e com mais evidência, a finalidade ou alvo da vida, o objeto supremo de todo o desígnio e toda aspiração. Em segundo lugar, e mais surpreendentemente, é a condição do conhecimento, o que torna o mundo inteligível e o espírito inteligente. Em terceiro, último e mais importante lugar, é a causa criadora que sustenta todo o mundo e tudo o que ele contém, aquilo que dá a tudo o mais a sua própria existência”¹²³.

Vale salientar que, segundo Sócrates, na passagem supracitada (505a), a ideia do bem é a mais elevada das ciências e que é graças a esse bem que a *dikaíosýne* e as demais virtudes são úteis e valorosas. Sem essa concepção teleológica, a temperança, a coragem, a sabedoria e outras tantas virtudes perderiam não apenas o seu valor, mas o seu sentido primordial. Nesse sentido, como bem notou Jayme Paviani, a educação sugerida nas páginas da *República* é estabelecida e desenvolvida em virtude do bem, porém, para vir a vislumbrar essa ideia do bem em si, é necessário traçar os caminhos da dialética para a superação da *dóxa* (opinião)¹²⁴.

4.1 Investigando mais a fundo a ideia do “bem”

Ao longo do Livro VI, podemos perceber um esforço dos personagens para se chegar a uma definição da ideia de bem, contudo, era de se esperar o argumento de Sócrates, o qual

¹²¹ Cf. *Rep.* VI, 502 c-d.

¹²² *Ibid.*, VI, 505a. O termo grego referente a esse mais alto nível de conhecimento é: “*Megiston Mathema*”.

¹²³ Cf. RAVEN, 1965, p.130.

¹²⁴ PAVIANI, 2013, p.104.

afirma desconhecer a ideia acerca do *agathón*, estando ele, portanto, impossibilitado de afirmar qualquer definição acerca do assunto (o que nos revela mais uma vez a influência socrática em Platão). Ora, para não dar por encerrado a discussão, o que será proposto a essa altura do diálogo é que se tente, ao menos, traçar um esboço acerca do problema, o qual é fundamental para a compreensão não apenas da *pólis* justa e virtuosa, mas, sobretudo, dos caminhos para a verdadeira eudaimonia¹²⁵.

Sócrates, então, recorrerá – devido às dificuldades inteligíveis inerentes ao problema da essência do bem – à analogia acerca da ideia do bem como o Sol e, posteriormente, chegará à culminância dessa ideia no Livro VII com a tão famosa “alegoria da caverna”, explicando, assim, os caminhos da superação das hipóteses e opiniões (*dóxai*) para se chegar ao conhecimento verdadeiro (*epistéme*), traço essencial do que se compreende por dialética. Contudo, devemos, de antemão, alertar acerca do vocabulário utilizado para designar esse recurso das imagens e alegorias. São eles: “*eikon*” (imagem), relativo à parábola do Sol, e “*eidos*” (forma), relativo à realidade por trás das aparências, mais presente na “alegoria da caverna”.

Como bem observou R. L. Nettleship, o conceito de “*eidos*” ao qual Platão se refere pode ser concebido como a “forma” no sentido do princípio configurador das coisas presente na própria realidade, princípio que o espírito descobre ou supõe existir em toda parte, por detrás das aparências das coisas sensíveis que percebemos¹²⁶. Nesse sentido, a dialética seria o movimento que levaria o indivíduo a superar as imagens sensíveis (as opiniões e o *devir* das coisas), conduzindo-o ao entendimento (*dianóia*) daquilo que é essencial, abstrato e inteligível por excelência, isto é, como afirma Paviani¹²⁷:

“Para Platão, o método dialético procede por meio da destruição das hipóteses, a caminho do autêntico princípio que é o bem em si. A epistéme é o conhecimento mais alto que se pode alcançar, e nela estarão envolvidos a inteligência (nous) e o entendimento (dianóia). A epistéme ultrapassa a crença e a opinião (doxa), que compreende a fé e as conjecturas ou suposições. Em outros termos, o conhecimento da epistéme relaciona-se com o ser, e o da doxa com o devir”.

¹²⁵ *Rep.* VI, 506a-e.

¹²⁶ Cf. NETTLESHIP, 1964, p. 109.

¹²⁷ PAVIANI, 2013, p. 106.

Como afirmamos anteriormente, devido à complexa significação da questão do “bem em si”, a discussão toma outra roupagem: a das metáforas e alegorias, o que para alguns comentadores, como Krämer, denuncia que Platão não chega a definir o bem, nem estabelece de maneira clara suas relações com as virtudes¹²⁸. Todavia, mesmo com as limitações do diálogo, podemos perceber que, longe de tentar nos fornecer uma teoria pronta, completa e acabada acerca do assunto, nosso Platão socrático nos dá algumas pistas e nos convida ao exercício próprio da filosofia, que é o questionamento, a dúvida, a polifonia, como ilustra Gaiser¹²⁹:

“Pode-se aplicar aos diálogos platônicos o que Heráclito disse do deus de Delfos: ‘ Não afirma nem esconde, mas dá a entender por sinais’ (...) São textos cujo significado só se desvela ao leitor por meio da interpretação e do esforço pessoal de assimilação”.

Vejamos, pois, como se dá o desenrolar do problema do conhecimento para a compreensão do estatuto ético e político da *República*, o que nos permitirá uma compreensão tanto mais profunda quanto conclusiva e sólida, acerca do saber enquanto fundamento para a virtude (*areté*), para a justiça e, por fim, para a *eudaimonia*.

4.2 Areté, epistémé e eudaimonia

Na tentativa de ilustrar seu pensamento, como notou Giovanni Reale, Sócrates recorre à metáfora do Sol (o bem em si) e o “filho do Sol” (a imagem do bem). Ora, diz Reale que “a ideia do bem proporciona às coisas conhecidas a verdade, e a quem as conhece a faculdade de conhecer a verdade, isto é, utilizando essa metáfora socrática, a visão e o visto não são o Sol, mas são afins ao Sol, como também são o conhecimento e a verdade, não são o bem, mas afins ao bem”¹³⁰.

Já o conteúdo da outra metáfora, ou alegoria, aquele relacionado à imagem da caverna, nos é apresentado, a nosso ver, mais como um paradigma acerca do indivíduo virtuoso (o filósofo) e dos efeitos do método dialético. Tal parábola justificaria não apenas a importância da filosofia para a vida individual, mas também para a esfera pública, já que o melhor regime

¹²⁸ Cf. KRÄMER, 1989, p.41.

¹²⁹ GAISER, 1985, p.89.

¹³⁰ REALE, 2004, p.251. O bem, nesse sentido, supera o conhecimento da beleza e da verdade. Ver também, *Rep.* VI, 508e – 509a.

deveria ser aquele cujo governo fosse concedido aos mais virtuosos, tanto em termos de cognição quanto em termos morais.

O filósofo, então, encerraria as principais características para o paradigma dessa *pólis* justa e virtuosa, justificando, como bem salientou Martha Nussbaum, que seria crucial em termos de *paidéia* que essa cidade fundada no *lógos* promovesse a conversão da alma, desde a infância, para que a mesma, liberta do domínio dos prazeres corpóreos, pudesse contemplar o que há de mais elevado e não o contrário¹³¹. Nessa linha de raciocínio, podemos compreender que o paradigma educacional fornecido por Platão na *República* está voltado para a ideia pública e privada do *agathón*, o que desembocará na tese, segundo Gadamer¹³², de que:

“(...) é possível concluir que o conhecimento do bem coroará a educação dos guardiões do Estado ideal”.

O bem, sendo o valor e axioma supremo que todos se esforçam por perseguir, seria a peça chave na condução e efetivação da cidade perfeita¹³³. Ora, através da “alegoria da caverna” no Livro VII, Sócrates será levado a afirmar a intrínseca necessidade de se estabelecer para a ordem da cidade o paradigma do bem, porém, agora amalgamado com maior evidência à figura do filósofo¹³⁴. A figura do filósofo é também igualmente essencial para a compreensão do seu estatuto na *pólis*, pois, sendo ele o mais hábil, por excelência, na arte da dialética, é também, consequentemente, aquele cuja natureza está mais próxima do conhecimento do bem, sendo este último o propósito de todas as coisas e de nossas ações, como dissemos anteriormente.

Ora, é por ser característica da dialética, não apenas o conhecimento do bem¹³⁵, mas também da essência de cada coisa¹³⁶, que seu papel em meio à *pólis* será não somente fundamental, mas também decisivo, pois o ordenamento político delimitado ao longo de todo o diálogo culmina na ideia mesmo do *agathón*, e este, por sua vez, só pode ser contemplado

¹³¹ Cf. NUSSBAUM, 2009, p.144.

¹³² GADAMER, 2009, p. 69.

¹³³ Cf. PAVIANI, 2013, p.94.

¹³⁴ Cf. *Rep.* VII, 540a-e. Ou “filósofa” como reitera Sócrates, aludindo não haver diferenças substanciais entre homens e mulheres tanto no quesito moral quanto profissional e político.

¹³⁵ *Ibid.*, VII, 533b-e.

¹³⁶ *Ibid.*, VII, 534b.

por aquele cuja alma superou as aparências do sensível, das sombras da “caverna”, e pôde contemplar a unidade, a luz desse “Sol” descrito tão magistralmente por Sócrates.

Porém, como compreender mais precisamente a ideia desse bem descrito em forma de alegoria e parábola? E, que implicações isso tem em relação à questão da alma do indivíduo e da justiça na *Pólis*? Bem, para tentarmos responder a esses questionamentos vejamos a opinião de Reale sobre as observações do “problema da multiplicidade” feitas por Gadamer¹³⁷:

“Gadamer observa muito bem que o problema da ‘multiplicidade’ se associa desde o início com o da ‘dualidade’: esta concepção está na base da estrutura numérica do logos e, portanto das Ideias. O Bem e o Belo são entendidos por Platão como número e como medida, e justamente nesse sentido também nós devemos entendê-los, se quisermos reler o nosso filósofo de modo correto”.

Ora, sob a luz desse comentário poderíamos inferir que Platão nos fornece uma importante pista para a compreensão das questões acima: a) como compreender a ideia do bem; b) quais as implicações desse raciocínio em relação ao indivíduo e à cidade. Sobre a ideia do bem, à luz dessa informação, é necessário que se pense nela enquanto unidade (o Uno, o Inteligível) e, aplicando esse conceito de unidade, de acordo com os raciocínios e conclusões do personagem Sócrates, podemos defender a ideia de que, no indivíduo, a ideia de “bem” e de “unidade” se expressam pelo domínio de si, através do elemento mais nobre de sua psique, o *lógos* (*tò logistikón*); e, na cidade, essa unidade se expressa no bom ordenamento das três classes sociais, cada uma e cada qual desempenhando não múltiplas tarefas e artes (*polypragmosýne*), mas apenas uma única tarefa e uma única arte (princípio da especialização).

Nesse sentido, a *dikaíosýne* pode ser compreendida como a efetivação do bem (*agathón*), tanto na alma do indivíduo quanto nas estruturas da *pólis*. No primeiro caso, o bem faz com que o ser humano tenha o domínio de suas paixões e seja guiado pela racionalidade; no segundo, faz com que toda uma comunidade prospere em termos de moralidade, economia e bem-estar social em geral. Ora, podemos, pois, certamente concluir a partir disso que a justiça, sendo a expressão privilegiada do bem no plano político e moral, bem que está diretamente relacionado com a posse da *epistème* e do saber dialético, possui uma inequívoca

¹³⁷ Cf. REALE, 2004, p.266.

dimensão cognitiva, na medida em que está referida ao mesmo saber ao qual se encontra suspensa a apreensão do *agathón*.

Tivemos a oportunidade de observar, em momentos anteriores desta dissertação, as inúmeras visões ou definições da questão da justiça elaboradas por Céfalos, Polemarco e Trasímaco, no livro I, e com Gláucon e Adimanto, no livro II, verificando como cada um desses personagens, mesmo representando uma certa linha de pensamento, acabava por reduzir a *dikaíosýne* a algo cujo fundamento era relativo ao devir histórico, isto é, a algo cujo fundamento se encontrava num determinado conjunto de costumes e práticas ancestrais ou mesmo na legalidade escrita, pura e simples (*nómos*). A partir daí pudemos acompanhar os principais passos argumentativos da crítica de Sócrates, arauto da visão filosófica no diálogo, constatando que para o mesmo a justiça não poderia ser entendida como mero produto da história, relacionado às convenções legais da sociedade ou a uma tradição ancestral.

Vimos também como Sócrates, através da sua argumentação, fez nascer uma *pólis* fundada no horizonte da razão, do discurso, e como a mesma se instaurou na *República* como o mais belo paradigma a ser vislumbrado pelos humanos. Pudemos, a partir dessas análises conceituais fornecidas pelo rico diálogo, constatar que, longe da pretensão de definir cabalmente cada coisa, nosso Platão socrático se revelou em uma bela polifonia, apesar dos tantos comentários acerca da *República* a classificarem, às vezes, como uma obra menos aporética (menos socrática e mais platônica), fruto da maturidade intelectual do autor.

A essa altura não nos parece que Platão abandonou os ensinamentos característicos de seu mestre e amigo, pois não se definiu com todas as letras o que era esse tão perseguido *agathón* ou as virtudes “em si”. Contudo, Platão parece nos fornecer várias pistas (através da teoria das formas) sobre as diversas questões pesquisadas e se por um lado ele não nos apresenta um conhecimento pronto, por outro lado, suas parábolas e metáforas nos fornecem ao menos uma visão acerca do nosso objeto de investigação, tendo, assim, em cada conclusão a que chegamos, não uma palavra final, mas um raciocínio quase que sugestivo (nunca definitivo), pois, como diz o ditado platônico: “difíceis são as coisas belas”.

Esclarecidos esses pontos, é necessário que retornemos novamente ao diálogo para concluirmos nossa empreitada analítica. Na medida em que o Livro VII se encerra demonstrando o paradigma epistemológico que envolve as relações entre política e filosofia, no livro seguinte, o passo que Sócrates dará será o de voltar-se novamente para a legislação da

pólis ideal e parte mais uma vez para a comparação entre a cidade e o indivíduo¹³⁸, a fim de demonstrar, de maneira conclusiva, os efeitos da justiça e da injustiça para a vida humana, analisando alguns tipos de regimes políticos: timocracia, oligarquia, democracia e tirania (assim como também o tipo de indivíduo e alma correspondente para cada regime).

4.3 Retorno à questão acerca de qual seria a vida mais feliz: a do justo ou a do injusto?

Esse movimento do diálogo, rumo à análise dos quatro tipos de regimes políticos, será decisivo para compreendermos e retomarmos a questão central da *República*: não somente acerca da justiça, mas sobre o modo de vida mais feliz, sendo a eudaimonía a questão central desse diálogo platônico. A estratégia de Sócrates consistirá em analisar as degenerações desses quatro tipos de governos e, com isso, contrapô-los com o paradigma da cidade ideal fundada no plano do *lógos* (a *kallípolis*), tanto no que diz respeito ao seu aspecto político quanto ao seu aspecto individual e ético. Essa estratégia permitirá a verdadeira contemplação não somente da *dikaíosýne*, como falamos, mas também em relação à vida mais virtuosa e eudaimônica¹³⁹.

Sócrates começará a analisar, então, as degenerações dos regimes políticos, desde a timocracia até a tirania, mostrando as características e os efeitos produzidos por cada tipo de regime político. Devemos notar que cada regime, como falamos, corresponde a um paradigma, os quais serão severamente criticados pelo personagem Sócrates, o qual os contrapõe sempre ao modelo da *kallípolis*. Realizando esse procedimento, o filósofo derrubará a tese de Trasímaco no início da obra (a de que a vida tirânica seria a mais feliz), denunciando não apenas as desvantagens intrínsecas à prática desmedida do poder e da injustiça, mas também realizará uma grande crítica à tão elogiada democracia e a *paidéia* de sua época histórica.

Vejamos então algumas características desses regimes e de seus correspondentes indivíduos. O primeiro regime político citado é a timocracia: sua característica principal é a supervalorização das honrarias e prestígio político, sobretudo pelos feitos militares. Tal regime, segundo Sócrates se originaria da aristocracia¹⁴⁰ e produz na alma dos indivíduos uma

¹³⁸ Cf. *Rep.* VIII, 543c.

¹³⁹ *Ibid.* VIII, 543d-e.

¹⁴⁰ *Rep.* VIII, 545c-e.

desmedida em relação às virtudes militares, sobretudo pela *paidéia* correspondente a esse regime valorizar muito mais a ginástica do que a música.

Conforme o diálogo avança, Sócrates afirma que a timocracia vai se degenerar em oligarquia, cuja principal característica será o apreço pelas riquezas e posses de todo bem material, o que irá gerar uma cidade dupla, dividida entre ricos e pobres. Tal sedição, além de desarmonica instigará o apreço dos ricos, enquanto modelo de *eudaimonia*, e rechaçar os pobres, enquanto modelo de má fortuna, o que provocará conflitos internos nessa sociedade. Porém, sua decadência se dará pelo ódio da maior parte da população (o povo), a qual não se vê prosperando.

Notemos que tanto no caso da timocracia quanto da oligarquia, o que pautará a degeneração moral da cidade, incluindo os demais regimes (democracia e tirania), e dos cidadãos, é a subversão da ordem racional da alma que prevalecia na cidade justa, subversão que leva os elementos inferiores da psique a tomarem o lugar do *logistikón*: no caso da timocracia, a ira, o ardor e o desejo de vitória, isto é, o *thymós*, prevalecem sobre a razão; no caso da oligarquia, da democracia e da tirania, o elemento apetitivo se torna a parte dominante da alma. Ora, esclarecido esse ponto, percebemos Sócrates, na sequência do diálogo, afirmar que a oligarquia se degeneraria na democracia: regime cuja liberdade é similar a uma aquarela com as mais variadas tintas, isto é, um regime cujos cidadãos serão dos mais variados tipos de caráter e tendências (desejos, luxo, apetites e crenças)¹⁴¹. Um regime que beira a anarquia e que se diferencia em muito dos demais regimes pela sua desarmonia política, fruto de uma “igualdade desproporcional” (ausência de hierarquias e de autoridade), o que também irá gerar não apenas frouxidão de caráter e educação, mas também dissidências na cidade, causando todo tipo de disputas jurídicas e conflitos internos.

Tantos conflitos e desarmonia vão desembocar na tirania e na figura do tirano, o qual se apodera do afeto do povo revoltado com os andamentos da cidade, os quais também acusam de oligarcas aqueles que participam mais efetivamente do poder e das decisões da *pólis*. O tirano, por sua vez, é a figura mais ambiciosa dentre todos os homens, cujo apetite e desejo libertino obscurecem qualquer prudência de sua parte, obrigando-o a fazer conluíus escusos, a assassinar aqueles que um dia o apoiaram e que gozavam de alguma liberdade de

¹⁴¹ *Ibid.* VIII, 561a-e.

expressão, tornando o tirano um ser incapacitado de gozar dos laços de amizade com quem quer que seja, sendo, portanto, inimigo de todos¹⁴².

Mais uma vez Sócrates demonstra que o desejo irracional e desmedido, aliado à ambição cega, os quais estão encerrados nesses regimes paradigmáticos, só leva à desordem, falta de harmonia e dissidência, seja na alma individual, seja no plano político-social, não havendo aí qualquer vantagem para quem quer que os pratique. Porém, para dar mais profundidade e consistência a sua análise acerca do tirano, o filósofo distinguirá duas classes de desejos: a) os desejos necessários e naturais e b) os desejos relativos¹⁴³.

Acerca do primeiro tipo de desejo, os naturais, estes, quando encarados de maneira sábia e temperante, em nada podem prejudicar. Já o segundo tipo se refere à desmedida dos nossos desejos, os quais, por sua vez, provocam na alma inúmeras perturbações e outros desejos igualmente irracionais. Ora, é através dessa psicologia que Sócrates irá demonstrar que o tirano, longe de exercer controle sobre seus desejos, é incapaz, segundo a natureza e a gravidade de seus apetites, de controlar a si mesmo, sendo ele, por conseguinte, escravo de si mesmo.

A todo o momento, pois, Sócrates demonstra que a racionalidade, a sabedoria e o conhecimento são as chaves para nos fornecer saúde psíquica, corporal e equilíbrio na condução da nossa vida prática, racionalidade cujo contraponto está consequentemente no seu oposto, a irracionalidade: elemento da alma que só provoca dissensão e desarmonia, não permitindo ao indivíduo agir de acordo consigo mesmo, entorpecido pelos próprios sentidos e apetites descontrolados, como diz as palavras do próprio filósofo¹⁴⁴:

“E assim é, meu caro, que o homem se torna rigorosamente um tirano, quando, por natureza, ou por hábito, ou pelos dois motivos, se torna ébrio, apaixonado e louco”.

O tirano caracterizado por Sócrates é justamente a figura, por excelência, oposta e antônima à figura do filósofo descrito por Sócrates em passagens anteriores do diálogo. Mas como se chegou a tamanho distanciamento entre um e outro? Alguns comentadores, como

¹⁴² *Rep.* VIII, 567a-e.

¹⁴³ *Ibid.*, IX, 571a-d.

¹⁴⁴ *Ibid.* IX, 573c.

Nussbaum e Paviani¹⁴⁵ alegam que a intenção de Platão a essa altura do diálogo era a de mostrar as distintas influências desses elementos (razão e irracionalidade) nos respectivos modos de *paidéia*. Por um lado temos o sistema ideal de educação da *kallípolis* fundada no *lógos* e, do outro lado, temos alguns exemplos de educação incompletos ou desmedidos, ilustrados pelos quatro regimes analisados por Sócrates, os quais, por sua vez, não atentavam para uma educação virtuosa e harmoniosa (que mesclasse na medida exata, por exemplo, música e ginástica).

Sendo assim, a alma doente e perturbada do Tirano (fruto da degeneração democrática) lhe proporcionará uma vida cercada de incertezas, de trapaças, assassinatos e inimizade de todos os tipos, como descreve Sócrates¹⁴⁶:

“Atravessam toda sua vida sem serem amigos de ninguém, sempre como déspotas ou como escravos de outrem, sem que a natureza do tirano possa jamais provar a verdadeira liberdade e amizade”.

Sócrates concluirá a partir desse raciocínio, que o tirano, tendo em vista as considerações acerca da natureza da justiça nas passagens anteriores, se assemelha ao injusto. Gláucon assente positivamente para esse raciocínio, no qual concluem que o tirano, quanto mais perverso for, mais desgraçada é a sua vida, sendo esta uma vida profundamente infeliz¹⁴⁷. Logo, somada a essa conclusão sobre a vida infeliz do tirano estará o pensamento de que a virtude e a felicidade de cada constituição ou regime político estarão em paralela correspondência com o tipo de indivíduo que a elas se assemelhe, isto é, para um regime democrático: a felicidade e a sorte do indivíduo democrático e assim por diante.

Esse paralelo entre tipos de indivíduo e de cidade facilitará a comparação acerca do tipo de felicidade que caberá a cada um, permitindo ao filósofo, na sua investigação, enxergar com mais clareza que o modelo ideal de *pólis* fundada por ele no *lógos* será, sem sombra de dúvidas, a mais bela e a mais feliz para se viver, como se percebe na conclusão desse pensamento¹⁴⁸:

¹⁴⁵ Paviani, por exemplo, afirma que, no diálogo, “O mal da tirania nasce de diversos inconvenientes educacionais”. Cf. PAVIANI, 2013, p.140.

¹⁴⁶ *Rep.* IX, 576a.

¹⁴⁷ *Ibid.* IX, 576b-c.

¹⁴⁸ *Rep.* IX, 576d-e.

“São exatamente o contrário uma da outra, pois uma é a melhor, a outra a pior. (...) E é evidente para qualquer pessoa que não há nada mais desgraçado do que a tirania, e nada mais feliz do que a realeza”.

Sendo dessa forma, segundo o raciocínio acima, comparando cidade com indivíduo, Sócrates e Gláucon seguem a contemplar e a enumerar a sorte de cada um: a cidade tirânica, o tirano e os súditos serão conseqüentemente os menos livres, pois são escravos do desejo (escravos de si mesmos), vivendo uma vida de temores, ameaças, conspirações e violência, sendo, portanto, o tipo de *pólise* de indivíduo mais desgraçados¹⁴⁹.

A essa passagem se segue que, comparando os tipos de regimes elencados, da timocracia a tirania, a *kallípolis* fundada no *lógos* era não somente a mais bela e livre, como seus cidadãos haveriam de ser os mais livres e felizes, uma vez que não são escravos de ninguém e nem de si mesmo, sendo esses cidadãos virtuosos os mais justos, ao passo que os cidadãos dos outros regimes seriam os mais injustos, variando de grau até culminar no pior deles, a tirania. Ora, conclui-se daí que a vida e o indivíduo mais feliz são os que praticam a justiça, enquanto o mais infeliz é o antônimo, o injusto, não havendo nesse tipo de vida qualquer valor ou qualquer felicidade real¹⁵⁰.

4.4 A *eudaimonia* da alma e o louvor à justiça

Para demonstrar e conceder maior legitimidade ao seu raciocínio, o filósofo realizará uma comparação entre a divisão estrutural das três classes da cidade com as três partes da alma humana. Para cada parte da alma, Sócrates distingue, então, três tipos de prazer e, do mesmo modo, três tipos de desejos e poderes. As partes irascíveis e concupiscíveis tendem sempre a quererem dominar, vencer, possuir fama e prestígio; já a parte racional, amiga do conhecimento e da aprendizagem, essa não se preocupa com essas coisas citadas, mas tão somente com a verdade (*alétheia*). Sendo dessa forma, Sócrates então distingue dessas partes da alma três tipos de indivíduos correspondentes a cada uma: o ambicioso, o interesseiro e o filósofo.

Sócrates parte, pois, para o exame de qual desses tipos de indivíduos leva a vida mais feliz e agradável. O interesseiro afirmará que a vida mais agradável é a do lucro e do dinheiro,

¹⁴⁹ *Ibid.*, IX, 578b – 580a.

¹⁵⁰ *Ibid.* IX, 580c.

muito mais que a consagrada às honrarias. Já o ambicioso defenderá o contrário, que são as honrarias, muito mais do que o dinheiro e o lucro, que fazem de seu modo de vida o mais agradável. Porém, o filósofo pensa serem esses prazeres, citados há pouco, frívolos, sendo o saber a maior e a mais verdadeira riqueza, na medida em que é ele que produz prazeres mais sólidos e duradouros, que ultrapassam aqueles que são propiciados pelo dinheiro e pelo prestígio¹⁵¹.

A essa altura do diálogo é afirmado com total evidência o axioma intelectualista que preconiza que a vida mais sábia é a vida mais feliz, sendo esta, por sua vez, identificada, em última análise, com a vida do filósofo, o qual possui uma sabedoria capaz de lhe fazer experimentar as mesmas honras e deleites de que desfrutam os ricos, os corajosos e outras figuras eminentes na cidade. Contudo, o filósofo irá saborear um prazer superior que os outros homens são, segundo o raciocínio socrático, incapazes de desfrutar: o prazer da “contemplação do Ser”¹⁵². Tal prazer é justamente o que caracteriza o filósofo como o mais feliz dos indivíduos, e é estimulado por ele que o filósofo, desenvolvendo sua razão e participando mais da verdade, chega a realizar a correta ordenação de sua alma, o que lhe torna possível desfrutar dos prazeres relativos a cada uma das outras partes da *psykhé* de forma equilibrada e salutar¹⁵³:

“(...) cumprir em tudo as suas funções e ser justa, e colher cada uma os prazeres que lhes são próprios, os de melhor qualidade e os mais verdadeiros possíveis”.

Dessa maneira, Sócrates coloca a vida do filósofo como a mais feliz, devido à boa ordenação de sua própria alma e por participar do conhecimento do Ser e, portanto, da verdade. Com esses desenvolvimentos, a posição cognitivista que, segundo cremos, é assumida pela *República* como um princípio fundamental no que diz respeito ao trabalho de compreensão do problema da excelência da *práxis* humana ganha uma derradeira fundamentação, resultando na afirmação vigorosa de que a razão e o saber são, verdadeiramente, a base da vida mais justa, mais feliz e mais virtuosa. Porém, para finalizar seu raciocínio e sua comparação do justo com o injusto, do filósofo com o tirano, Sócrates

¹⁵¹ *Ibid.* IX, 581a-e.

¹⁵² Cf. *Ibid.*, IX, 582c-d.

¹⁵³ *Rep.* IX, 586e.

fará no Livro IX uma última comparação, analisando, dessa forma, o grau de felicidade e de infelicidade de cada indivíduo de acordo com suas características.

Comparando o tirano com o filósofo, Sócrates vai afirmar, a partir de seu raciocínio matemático exposto a partir da passagem 587c, que o filósofo é “setecentas e vinte e nove vezes” mais feliz do que o tirano e que este, na devida proporção, é igualmente o mais infeliz de todos os homens. Tais números, se multiplicados com os seus dias de vida, poderiam tornar ainda mais espantoso o “cálculo eudaimonista” por meio do qual Sócrates pretende demonstrar a supremacia da vida filosófica sobre a vida do tirano – pelo menos é o que se conclui ao fim desse raciocínio¹⁵⁴.

Contudo, para dar mais consistência a essa última tentativa de se defender a vantagem da justiça sobre a injustiça (e consequentemente da felicidade do homem justo e da infelicidade do injusto), o filósofo propõe a seu interlocutor que retornem a questão da “aparência” descrita por Gláucon no Livro II. A essa altura do diálogo, Sócrates solicita que pensemos em uma imagem da alma similar a uma quimera ou a um monstro, cuja composição fosse a seguinte¹⁵⁵:

“(...) uma criatura monstruosa, compósita e policéfala, com cabeças de animais domésticos e selvagens a toda a volta, e capaz de alterar, ou de criar por si, todas essas formas. (...) E agora modela outra forma de um leão, e outra de um homem; mas que a primeira seja muito maior do que as outras e a seguir a segunda”.

O passo seguinte de Sócrates é o de reunir essa três formas em uma única quimera (em um único corpo) e, após isso, imaginar essa quimera, cobrir a mesma com a forma humana, de um único homem. Sob essa metáfora, Sócrates ilustra a natureza mesma da alma humana e, dessa forma, analisa que quem segue o caminho da injustiça está como que alimentando as partes irascíveis e concupiscentes dessa quimera (que é a nossa *psique*), criando dissidência e desordem na própria alma, enquanto que aquele que louva e pratica a justiça, adquire o domínio de si, ordenando bem a si mesmo e a sua vida, não havendo, então, qualquer

¹⁵⁴ Cf. *Rep.* IX, 588a-b.

¹⁵⁵ *Idem.* IX, 588c-d.

vantagem em se louvar ou praticar a injustiça¹⁵⁶. Portanto, quanto ao indivíduo justo e sua alma¹⁵⁷:

“(...) a boa forma e o sustento do seu corpo, não a orientará para prazeres animais e irracionais, nem viverá inclinado a isso, mas nem sequer atenderá à saúde, nem dará importância a ser forte, saudável e formoso, se com isso não adquirir também a temperança, mas em todo o tempo se verá que ele compõe a harmonia do seu corpo com vista a acertar o acorde de sua alma”.

Gláucon então, nesse desfecho do penúltimo Livro da *República*, acrescenta que este indivíduo é também como uma imagem da cidade fundada no *lógos* por eles, não havendo muita possibilidade da mesma ser efetivada no horizonte da história e do devir humano (pelos diversos motivos enumerados no começo desse capítulo). Porém, o filósofo, como numa tentativa de animar seu interlocutor e amigo, o lembra que o mais importante era o paradigma, o modelo, o qual poderíamos contemplar no céu e, assim, fundar em nós mesmos nossa própria *kallípolis*. A beleza desse desfecho merece que o citemos integralmente¹⁵⁸:

“Mas 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”.

O desfecho da *República* se dá com o controverso Livro X, o qual foi considerado por uma boa parte, senão a maioria, dos comentadores como um capítulo suplementar ou mesmo um apêndice, já que, como notou Pereira¹⁵⁹, a discussão já havia sido finalizada com o contraste da vida do indivíduo justo e injusto (concluindo ser melhor e mais vantajosa a prática da justiça), derrubando de uma vez por todas a concepção de Trasímaco exposta no Livro I e retomada no Livro II. Dessa opinião, acerca do Livro X ser um apêndice, compartilham os seguintes comentadores: R. L. Nettleship, Goldschmidt, A. D. Woozley, R. C. Cross e Julia Annas, a qual desferiu uma aguda e severa crítica a essa parte da obra platônica, classificando-a como um desenvolvimento discursivo confuso e gratuito, localizado

¹⁵⁶ *Rep.* IX, 589a – 590e.

¹⁵⁷ *Ibid.*, IX, 591c-d.

¹⁵⁸ *Ibid.*, IX, 592b.

¹⁵⁹ Cf. PEREIRA, 1997, XXXIV.

num nível muito abaixo do que aquele apresentado em outros momentos da obra, tanto no que diz respeito ao estilo literário quanto no que diz respeito à sua força argumentativa¹⁶⁰.

Seja como for, há também o outro lado da moeda, o qual defende positivamente o Livro X, mesmo ainda enquanto epílogo, como sendo um espelho em relação ao Livro I e também como um complemento das ideias que possivelmente ficaram incompletas nos Livros II até o IX; tal é a posição, por exemplo, de Nicholas P. White¹⁶¹. Porém, de toda forma, não nos interessa aqui tomar partido quanto a essa questão, mas tão somente o compreender o desfecho da obra e as possíveis implicações argumentativas.

À luz dessas informações, se considerarmos os argumentos de White, poderemos perceber que o Livro X retoma uma importante questão sugerida no Livro V, isto é, se levarmos em conta que este último Livro pode nos ajudar a compreender um pouco mais algumas questões passadas, poderíamos perceber dois elementos importantes e decisivos para nossa análise: a “psicologia” e a “epistemologia”, elementos esses que nos darão algumas pistas relativas ao porquê de o Livro X retomar o problema das formas e a questão do papel que a alma desempenha para alcançar não apenas o conhecimento do Ser e do *agathón*, mas também para viver a vida mais justa e virtuosa.

Ora, a rejeição da arte mimética nos aparece de maneira bem oportuna, pois a mesma, se observarmos com cautela, nos sugere uma volta ao problema epistemológico do Ser, realizando novamente a distinção entre o filósofo e o amante de espetáculos, entre aquele que, através de sua natureza propensa à dialética, alcançou até onde é possível ao gênero humano¹⁶², o conhecimento do Ser e, por outro lado, o poeta, o qual não é capaz de contemplar a verdade por trás das formas, nem é capaz de formar, portanto, cidadãos verdadeiramente virtuosos e sábios¹⁶³.

A outra parte desse Livro corresponde à parte ética e psicológica da nossa investigação. Será nas suas últimas passagens que encontraremos na metáfora do Mito de Er, o Panfílio, não apenas uma alusão à teoria da reminiscência e da imortalidade da alma, mas, sobretudo, um elogio da vida daqueles que praticaram a justiça em suas vidas, colhendo os louros da vitória num mundo *post mortem*, configurando-se, dessa maneira, como uma das

¹⁶⁰ Cf. ANNAS, 1994, p.355.

¹⁶¹ Cf. WHITE, 1979, p.29.

¹⁶² Cf. *Rep.* VI, 500c.

¹⁶³ Ver, por exemplo, MORROW, 1993, p.307.

mais belas narrativas da *República*. Acercado significado dessa parábola no interior da *República*, Voegelin nos fornece os seguintes esclarecimentos¹⁶⁴:

“(...) Sócrates não admite para a boa pólis nenhuma poesia, mas ‘hinos aos deuses e encômios a homens nobres (agathoi)’. Não temos de procurar muito longe para encontrar exemplos de ambas as categorias. O mito do Panfílio, no final do Epílogo, é um hino aos deuses que são justos e sem culpa. E a República é o encômio a um homem nobre – a Sócrates”.

Dessa forma, longe de ser, a nosso ver, uma parte obscura da *República*, o Livro X nos aparece como mais uma bela metáfora que, recorrendo a elementos míticos e escatológicos, pretende fornecer um clímax religioso à visão acerca da *dikaíosyne* e da vida do indivíduo justo que a obra pretende veicular; de fato, trata-se da culminância ou coroamento de uma extensa e árdua pesquisa, a qual se mostrou sempre rica em polifonia, envolvendo os mais diversos tópicos e os mais diversos aspectos concernentes à vida humana: ética, psicologia, política, epistemologia, educação, entre outros elementos complexos.

Sócrates retoma, dessa forma, algumas considerações que julga importantes e essenciais para o seu paradigma da *kallípolis*. Com isso, ele rejeitará a educação pela via da *mímesis* poética, a qual considera estar três vezes afastada da realidade¹⁶⁵. Ora, esse raciocínio tem como consequência não apenas a censura da arte na *pólis*, mas a demonstração de que o estatuto do qual gozam os poetas (tal como legisladores e sábios) é errôneo¹⁶⁶, sendo essa posição de prestígio legítima apenas para os chefes da cidade, detentores de uma visão política aguçada e, sobretudo, de uma *tékhnē* que é a ciência da vigilância, como foi afirmado anteriormente na descrição feita por Sócrates.

Fica então mais evidente a velha disputa entre a filosofia e a poesia, entre a ciência (*epistémē*) e a opinião (*dóxa*). Essa questão é, para alguns comentadores¹⁶⁷, uma última defesa de Platão contra as questões levantadas nos Livros II e III, as quais não foram suficientemente esclarecidas, havendo nisso uma necessidade de maior fundamentação, porém, segundo Pereira, essa era uma questão de crucial importância, visto o estatuto do qual gozava a poesia no mundo helênico; então, embora o epílogo da obra pareça obscuro e aleatório, Platão se nos

¹⁶⁴ Cf. VOEGELIN, 2012, p.193.

¹⁶⁵ *Rep.* X, 597e.

¹⁶⁶ Ver, por exemplo, ADAM, 1965, p.396, e HAVELOCK, 1963, p.12-13.

¹⁶⁷ Ver, por exemplo, SHOREY, 1968, p.248 e CONFORD, 1945, p.321.

mostra mais uma vez em seu vigor analítico e gênio literário, como notou Voegelin, ao analisar o caráter metafórico do Mito de Er.

5 CONCLUSÃO

Fazendo uma recapitulação do que foi analisado exhaustivamente até o último Livro do diálogo, vimos que a pauta da *República*, longe de abarcar apenas o problema da justiça isoladamente, tinha como meta efetuar uma reflexão moral mais complexa, investigando a questão da felicidade e do bem daquele que age justamente. Para tanto, como também pudemos ver, a obra toma como ponto de partida de suas reflexões tanto as concepções tradicionais e mais ortodoxas acerca do assunto, vinculadas ao *éthos* ancestral (cujos porta-vozes no texto são Céfalo e, em alguma medida, Polemarco) quanto as ideias mais avançadas e vanguardistas da época (representadas por Trasímaco e pelos discursos de Gláucon e Adimanto).

Porém, de maneira genial, Sócrates, um dos personagens mais polêmicos da história da filosofia, desafia todas essas concepções, confrontando assim, também, a tradição e as crenças morais da *pólis* de seu tempo, fazendo, dessa maneira, uma grande crítica não apenas cultural, mas, sobretudo, ética. Isso significa que o personagem Sócrates, na *República*, com suas análises e questionamentos, busca elaborar um novo paradigma, um novo modelo acerca da justiça, a partir do qual a *dikaíosýne* vem a ser compreendida, tanto no âmbito político quanto no âmbito psicológico ou da alma individual, como algo que encontra seu fundamento em uma ordem natural das coisas e da vida humana e que depende, para alcançar sua plena efetivação, do saber e do exercício efetivo da razão.

Em nossa análise, pudemos igualmente observar que Sócrates apresenta graves reticências quanto à possibilidade de realização histórica da cidade justa e bela que ele e seus interlocutores fundam no discurso e que representaria a expressão mais perfeita da *dikaíosýne* no plano comunitário. Mesmo assim, Sócrates se esforça para demonstrar não apenas a consistência, mas também a necessidade de se contemplar seu paradigma político como um modelo a ser realizado em nossa *práxis* e em nossas vidas pessoais, mesmo que tal paradigma não possa existir efetivamente nos limites da história humana.

De acordo com a leitura que desenvolvemos, a realização desse procedimento envolve, segundo o filósofo, um caminho que só pode ser trilhado com o auxílio do saber (*epistéme*), o

qual aparece, assim, como o fundamento da *práxis* humana verdadeiramente reta, virtuosa e justa, na medida em que é o saber que nos fornece o controle sobre nós mesmos, proporcionando saúde e beleza à alma e à sociedade.

Tal problemática tratada como objeto principal do nosso diálogo, a saber: a justiça, mostra-se cada vez mais atual e relevante nos debates contemporâneos, desde a inserção e a obrigatoriedade - vigente desde as resoluções do Ministério da Educação de 2006 e 2007 - do ensino de Filosofia como disciplina obrigatória nas grades curriculares de escolas públicas e privadas no Brasil, até a última cúpula da Organização das Nações Unidas no final do ano de 2015 – traçando os dezessete objetivos do milênio até 2030 – renovando e restaurando as questões mais fundamentais acerca da ética e do exercício excelente da política.

Toda essa inovação da parte de Platão constitui não apenas um legado passageiro, transitório e sepultado em sua época histórica, mas representa uma herança e uma base para pensarmos os valores e as ações que gostaríamos de presenciar e vivenciar no exercício da cidadania, no seio da coletividade, a qual reclama por ética, por valores republicanos, por isonomia e por igualdade de oportunidades.

Pois bem, tardou para aparecer a filosofia, seja como for, na claridade da “*ágora* brasileira” (da legalidade, da obrigatoriedade), porém, que a partir dessa contribuição e de outros horizontes igualmente respeitáveis, possamos construir também e fundar, nem que seja para nós mesmos, a nossa *kallipolis*, nossa cidade bela, não necessariamente idêntica à que Platão pensou em sua aclamada obra, mas baseada, sim, nos princípios os quais o discípulo de Sócrates nunca esqueceu: o princípio da polifonia, do diálogo e da busca incessante e corajosa pela verdade, seja ela qual for, esteja ela onde estiver. Concluímos, então, que, na *República*, nos é oferecido um modelo de justiça alternativa em relação às concepções iniciais¹⁶⁸ dos interlocutores de Sócrates, fundamentado no saber e no conhecimento filosófico (em última instância), confirmando nossa suposição inicial (nossa suspeita) de que Platão, ao pensar o problema da *dikaíosýne*, a coloca como o centro de todas as virtudes (as quais, por sua vez, são expressões do bem) e como a ponte para se alcançar não apenas uma vida reta e virtuosa (no âmbito pragmático da *pólis*), mas, sobretudo, eudaimônica, feliz.

Nesse ponto de vista, Gazolla afirma sabiamente que todos os Livros da *República* mostram, de maneira ora evidente, ora sutil, que Platão não prioriza a constituição e a

¹⁶⁸ Ver, OLIVEIRA, 2013, p.116.

estrutura da cidade justa, mas sim a formação de possíveis homens justos e ações justas, voltando sua reflexão essencialmente para a esfera ética¹⁶⁹. Nem todos os leitores, sobretudo os menos experientes, conseguem identificar o referido diálogo como essencialmente ético, pois acabam enxergando as espumas e as ondas do mar, o que está na superfície e, sem perceber a grandiosidade do oceano e suas profundezas, realizam uma leitura apressada e taxativa, concluindo erroneamente, segundo esclarecemos na nossa perspectiva, que a obra é de caráter político em sua totalidade, ignorando os motivos e pressupostos fundamentais da organização e da dinâmica do diálogo.

Como notou Thomas Szlekák, nunca faltaram leitores e comentários sobre a extensa obra platônica pelo seu caráter, como dissemos anteriormente, polifônico¹⁷⁰, que dialoga a todo o momento com as questões mais intrínsecas da humanidade, seja em sua própria época, seja no medievo, na modernidade ou agora, nesse exato momento. O desfecho e, sobretudo, as últimas palavras do diálogo revelam e confirmam mais uma vez a posição que assumimos na análise dessa magnífica e canônica obra da história do pensamento filosófico ocidental. Encerremos nossa análise, então, com o belíssimo desfecho da *República*, que fala por si só¹⁷¹:

“Foi assim, ó Gláucon, que a história se salvou e não pereceu. E poderá salvar-nos, se lhe dermos crédito, e fazer-nos passar a salvo o rio do Letes e não poluir a alma. Se acreditarem em mim, crendo que a alma é imortal e capaz de suportar todos os males e todos os bens, seguiremos sempre o caminho para o alto, e praticaremos por todas as formas a justiça com sabedoria, a fim de sermos caros a nós mesmos e aos deuses, enquanto permaneceremos aqui; e, depois de termos ganho os prêmios da justiça, como os vencedores dos jogos que andam em volta a recolher as prendas da multidão, tanto aqui como na viagem de mil anos que descrevemos, havemos de ser felizes”.

¹⁶⁹ Cf. GAZOLLA, 2009, p.119-120.

¹⁷⁰ Cf. SZLEKÁK, 2005, p.9.

¹⁷¹ *Rep.* X, 621c-d.

REFERÊNCIAS

- ADAM, James. *The Republic of Plato*. Edited with critical notes, commentary and appendices (1902). With a new introduction by D. A. Ress. Cambridge University Press, 2 vols., 1965.
- ANNAS, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford University Press (1981, 1991). Trad. Fr.: Paris Presses Universitaires de France, 1994.
- ARAÚJO JR, Anastácio Borges de. *Os sentidos de Kreítton no Livro I da República de Platão*. In: XAVIER, Dennys Garcia; CORNELLI, Gabrielle (Org.). *A "República" de Platão: Outros Olhares*. 1a.ed. São Paulo, Edições Loyola, 2011, v.1, p.197-207.
- BARKER, E. *The Political Thought of Plato and Aristotle* (1959). New York, Dover Publications, 2009.
- BLOOM, Allan. *The Republic of Plato*. Translated with notes and an interpretive essay. New York: Basic Books, 1991 [1968].
- BULFINCH, Thomas. *O Livro da Mitologia: A Idade da Fábula*. Tradução de Luciano Alves Meira, 1.ed. Martin Claret, São Paulo, 2013.
- CLAUDEL, Paul. *Lettre à l'abbé Brémond sur l'inspiration poétique*. In: *Oeuvres en prose*, Pléiade, Gallimard, Paris 1965, p.45.
- CONFORD, F. M. *The Republic of Plato*. New York, Oxford University Press, 1945.
- DIXSAUT, Monique. *Metamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001. (Bibliothèque D'Histoire de la Philosophie).
- FORDE, Steven. *Gender and Justice in Plato*. In: *American Political Science Review*, vol.92, n. 3, p. 657-670. Published by American Political Science Association. September, 1997.
- GADAMER, H.-G. *A ideia do bem entre Platão e Aristóteles*. Martins Fontes, São Paulo, 2009.

GAISER, K. *Platone come scrittore filosofico. Saggi sul l'ermeneutica dei dialoghi platonici*. Bibliópolis, Nápoles, 1985.

GAZOLLA, R. *O cosmos de cada um: o cuidado de si – Considerações sobre o livro IX de A República de Platão*. In: CENCI, A.V.; DALBOSCO, C.A. & MÜHK, E.H. (Orgs.). *Sobre filosofia e educação: racionalidade, diversidade e formação pedagógica*. Passo Fundo: UFP, 2009.

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

GOLDSCHMIDT, V. *Questions platoniciennes*. Paris, J. Vrin, 1970.

GOMPERZ, Theodor. *Os pensadores da Grécia: história da filosofia antiga (Tomo II- Filosofias Socrática e Platônica)*. Tradução de Cláudio J. A. Rodrigues. Primeira edição, São Paulo: Ícone, 2013 (Coleção fundamentos da filosofia).

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

_____. *Preface to Plato*. Oxford, Blackwell, 1963.

HOMERO. *Iliada*. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2003. Vol. I/ II.

_____. *A Odisséia*. Tradução de Trajano Vieira, Editora 34, São Paulo, 2012, Segunda edição.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *Praise of Law: The Origins of Legal Philosophy and the Greeks*. In: *Scripta minora*. Roma, Edizione di Storia e Letteratura, 1960, v.2.

KOYRÉ, A. *Introdução à leitura de Platão*. Tradução Helder Godinho. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

KRÄMER, H. *Über den Zusammenhang Von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534b-c*, "Philologus", 110 (1966), p.35-70; republicado em: *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, p.394-448, edição italiana: *Dialettica*

e definizione del Bene in Platone. Tradução de E. Peroli e introdução de G. Reale, Vita e Pensiero, Milão, 1989.

MENESES, Luiz Maurício Bentim da Rocha. *Nova interpretação da passagem 359d da República de Platão*. In *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 125, Jun./2012, p. 29-39.

MORROW, G. *Plato's Cretan City: A historical interpretation of the Laws*. Princeton, Princeton University Press, 1993.

NETTLESHIP, R. L. *Lectures on the Republic of Plato*. London, MacMillan (1987) repr. 1964.

NUSSBAUM, M. C. *A fragilidade da bondade – Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Martins Fontes, São Paulo, 2009.

OLIVEIRA, Richard R. *Demiurgia política: as relações entre a razão e a cidade nas Leis de Platão*. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. *Pólis e nómos: o problema da lei no pensamento grego*. São Paulo: Loyola, 2013 (coleção FAJE).

_____. *Areté e vida primitiva: uma comparação entre o livro II da República e o livro III das Leis*. In *Kléos*, n.9/10: 115- 143, 2005/6.

PAVIANI, Jayme. *As origens da ética em Platão*. Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 2013.

PLATON (1950). *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard (Organização, tradução e notas de L. Robin e M. J. Moreau).

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

RAVEN, J. E. *Plato's Thought in the Making*. Cambridge University Press, 1965.

REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão: Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das "Doutrinas não-escritas"*. Tradução de Marcelo Perine. Edições Loyola, São Paulo, 2004.

- REVERDIN, O. *La religion de La cite platonicienne*. Paris, E. de Boccard, 1945.
- ROMILLY, J. de. *La loi dans La pensée grècque. Des origines à Aristote*. Paris, Société d'édition "Les Belles Lettres", 1971.
- SANTAS, G. X. *The Form of the Good in Plato's Republic*. In: FINE, Gail (ed.), *Plato 1*, Oxford, 1999, 247-274.
- SARTORI, G. *A teoria da democracia revisitada. II: As questões clássicas*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo, Ática, 1994.
- SHOREY, Paul. *What Plato Said*. The University of Chicago Press, 1968.
- STRAUSS, L. *The City and Man*. Chicago, University of Chicago Press, 1978.
- SZLEKÁK, Thomas A. *Ler Platão*. Tradução de Milton Camargo Mota. Edições Loyola. São Paulo, 2005.
- VAZ, H. C. de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo, Loyola, 1988.
- VERNANT, J.-P. *Mythe et religion em Grèce ancienne*. Paris, Seuil, 1990.
- _____. *Mito e religião na Grécia antiga*. Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo. Ed. Martins Fontes, II edição. São Paulo, 2012.
- VIDAL-NAQUET, P. *Le monde d'Homère*. Paris, Perrin, 2002.
- VILLELA-PETIT, Maria da Penha. "Platão e a poesia na República". In *Kriterion* n.107, 2003, p.51-71.
- VOEGELIN, Erick. *Ordem e História, v.III: Platão e Aristóteles*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. Edições Loyola, São Paulo, 2012.
- WHITE, Nicholas P. *A Companion to Plato's Republic*. Oxford, Blackwell, 1979.