

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Wilder Silva de Souza

***A REPÚBLICA DE PLATÃO: UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE O
PERCURSO DA JUSTIÇA NO HOMEM E NA CIDADE***

Santa Maria, RS
2020

Wilder Silva de Souza

**A REPÚBLICA DE PLATÃO: UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE O PERCURSO DA
JUSTIÇA NO HOMEM E NA CIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Mestre em Filosofia**.

Orientador: Prof. Dr. Miguel Spinelli

Santa Maria, RS
2020

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001

Souza, Wilder Silva de

A República de Platão: uma investigação sobre o percurso da justiça no homem e na cidade / Wilder Silva de Souza.- 2020.

119 p.; 30 cm

Orientador: Miguel Spinelli

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2020

1. Platão 2. Filosofia Platônica 3. História da Filosofia Antiga 4. Civilização Grega 5. Ética e Política I. Spinelli, Miguel II. Título.

Wilder Silva de Souza

**A REPÚBLICA DE PLATÃO: UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE O PERCURSO DA
JUSTIÇA NO HOMEM E NA CIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Mestre em Filosofia**.

Aprovado em 19 de março de 2020:

Miguel Spinelli, Dr. (UFSM)
(Orientador)

José Lourenço Pereira da Silva, Dr. (UFSM)
(Coorientador/Presidente)

Noeli Dutra Rossatto, Dr. (UFSM)
(Examinador)

Marcio Soares, Dr. (UFFS)
(Examinador)

Santa Maria, RS
2020

DEDICATÓRIA

Aos meus pais, Cirlei Ferreira e Vanderlei Pedroso, pelo apoio incondicional. Dedico também à minha avó, Amélia Ferreira, in memoriam.

AGRADECIMENTOS

- Agradeço, primeiramente, ao meu orientador, Professor Dr. Miguel Spinelli, por ter aceitado acompanhar o desenvolvimento desta pesquisa, contribuindo com leituras atentas, conselhos e sugestões. Sou grato pelo estímulo de suas aulas e pelas reflexões provocadas por seu discurso.

- Agradeço ao Professor Dr. José Lourenço Pereira da Silva, por ter acompanhado meu percurso acadêmico e por suas contribuições durante a caminhada, sempre com respeito, incentivo e confiança.

- Agradeço ao Professor Dr. Noeli Dutra Rossatto e ao Professor Dr. Marcio Soares, por terem aceitado participar da banca e pelas contribuições feitas para o aprimoramento deste trabalho.

- Agradeço, de modo geral, à Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), aos funcionários, em especial aos da Secretaria de Pós-graduação em Filosofia.

- Agradeço aos meus amigos e colegas, pelos encontros, conversas e reflexões. Sou grato àqueles que, de alguma maneira, contribuíram para a construção desta pesquisa, em especial à estimada amiga Flaviana Espinosa, pelas leituras e correções no texto.

- Agradeço à Graziela Escandiel, por estar presente em todas as etapas dessa caminhada, inclusive nos momentos difíceis, sempre transmitindo incentivo, apoio e carinho.

- Agradeço, por fim, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo incentivo financeiro que me foi concedido.

Parece-me significar que na alma do homem há como que uma parte melhor e outra pior; quando a melhor por natureza domina a pior, chama-se a isso “senhor de si mesmo” — o que é um elogio, sem dúvida; porém, quando devido a uma má educação ou companhia, a parte melhor, sendo mais pequena, é dominada pela superabundância da pior, a tal expressão censura o fato como coisa vergonhosa, e chama ao homem que se encontra nessa situação escravo de si.

Platão. **República**, 431a.

RESUMO

A *REPÚBLICA* DE PLATÃO: UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE O PERCURSO DA JUSTIÇA NO HOMEM E NA CIDADE

AUTOR: Wilder Silva de Souza
ORIENTADOR: Miguel Spinelli

Esta dissertação trata de acompanhar o conceito de justiça na obra de Platão intitulada *A República*. A investigação tem como ponto de partida analisar as questões apresentadas nos diálogos do livro I. Pretende-se reconstruir e expor os argumentos e as respostas oferecidas por Platão ao problema inicial da justiça, em particular através de seus personagens Céfalo, Polemarco, Trasímaco e Sócrates acerca do conceito e da definição de justiça. A discussão inicial gira em torno da definição apresentada por Trasímaco e se concentra, sobretudo, no conceito de justiça entendido como a conveniência do mais forte (338c) e da injustiça como mais vantajosa que a justiça (343a-344c). Pode-se observar que o intento de Sócrates é convencer Trasímaco de que o homem injusto não pode viver melhor e ser mais feliz do que o homem justo (353e). Mais do que isso: Sócrates realiza com Trasímaco um exame da questão, bem como avança na discussão com outros dois personagens do diálogo, Glauco e Adimanto. Por outro lado, antes que a análise incida na reconstrução e exposição dos argumentos apresentados a partir do livro I da obra de Platão dedicada ao tema, propõe-se, inicialmente, investigar alguns dos aspectos da justiça no pensamento pré-platônico, a começar pelos primeiros educadores da Grécia antiga, os poetas Homero e Hesíodo, passa-se em seguida pelo legislador Sólon, pelo surgimento da filosofia a partir de alguns dos pensadores denominados pré-socráticos ou filósofos da natureza, a exemplo de Tales, Heráclito e Pitágoras, bem como investiga-se o florescer da sofística a partir de alguns dos sofistas, a exemplo de Protágoras, Trasímaco, Hípias e Antifonte. Busca-se mostrar as transformações que o conceito de justiça sofreu. Na sequência, trata-se de analisar esse conceito na *República* de Platão, especialmente a partir da trama do livro I da obra. Conclui-se que, para Platão, a justiça carece de um fundamento, de uma estrutura universal e inteligível que, por ser verdadeiramente boa, deve ser buscada numa realidade objetiva, isto é, na natureza. Por isso, ele considerou a necessidade de empreender uma investigação acerca da existência de uma norma ou ordem ligada à natureza que, por ser rigorosamente ordenada e natural, deve ser apreendida a fim de se chegar às verdades universais e imutáveis, sobretudo no que diz respeito à definição da justiça. Isso significa que a reflexão sobre a cidade justa não pode dispensar uma investigação sobre a alma virtuosa.

Palavras-chave: Platão. *República*. Justiça. Filosofia.

ABSTRACT

THE REPUBLIC OF PLATO: AN INVESTIGATION ON THE ROUTE OF JUSTICE IN MAN AND IN THE CITY

AUTHOR: Wilder Silva de Souza

ADVISOR: Miguel Spinelli

This dissertation tries to accompany the concept of justice in Plato's work entitled *The Republic*. The research has as a starting point to analyze the questions presented in the dialogues of book I. It is intended to reconstruct and expose the arguments and answers offered by Plato to the initial problem of justice, in particular through his characters Cephalus, Polemarchus, Thrasymachus and Socrates about the concept and definition of justice. The initial discussion revolves around the definition presented by Thrasymachus and focuses, above all, on the concept of justice understood as the convenience of the stronger (338c) and of injustice as more advantageous than justice (343a-344c). It can be seen that Socrates' intention is to convince Thrasymachus that the unjust man cannot live better and be happier than the just man (353e). More than that: Socrates carries out an examination of the issue with Thrasymachus, as well as advances in the discussion with two other characters in the dialogue, Glaucon and Adeimantus. On the other hand, before the analysis focuses on the reconstruction and exposition of the arguments presented from book I of Plato's work dedicated to the theme, it is initially proposed to investigate some aspects of justice in pre-Platonic thought, starting with first educators of ancient Greece, the poets Homer and Hesiod, then passes by the legislator Solon, for the emergence of philosophy from some of the so-called pre-Socratic thinkers or philosophers of nature, such as Thales, Heraclitus and Pythagoras, as well how the flourishing of sophistry is investigated from some of the sophists, such as Protagoras, Thrasymachus, Hippias and Antiphon. It seeks to show the changes that the concept of justice has undergone. Next, it is a question of analyzing this concept in Plato's *Republic*, especially from the plot of book I of the work. We conclude that, for Plato, justice lacks a foundation, a universal and intelligible structure that, being truly good, must be sought in an objective reality, that is, in nature. For this reason, he considered the need to undertake an investigation about the existence of a norm or order linked to nature that, being strictly ordered and natural, must be learned in order to arrive at universal and immutable truths, especially with regard to the definition of justice. This means that reflection on the just city cannot dispense with an investigation into the virtuous soul.

Keywords: Plato. *Republic*. Justice. Philosophy.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| INTRODUÇÃO | 11 |
| 1. ASPECTOS DA JUSTIÇA NO PENSAMENTO PRÉ-PLATÔNICO: O DESPERTAR DA CONSCIÊNCIA ÉTICA | 16 |
| 1.1. Os poetas | 17 |
| 1.1.1. A justiça em Homero: <i>thémis</i> | 20 |
| 1.1.2. A justiça em Hesíodo: <i>díke</i> | 26 |
| 1.2. Os legisladores: a descoberta do <i>nómos</i> | 30 |
| 1.3. Os filósofos: a descoberta do <i>lógos</i> e da <i>phýsis</i> | 43 |
| 1.4. Os sofistas e a sofística: a distinção entre <i>nómos</i> e <i>phýsis</i> | 55 |
| 2. PLATÃO E A JUSTIÇA NA <i>REPÚBLICA</i> | 64 |
| 2.1. Platão: vida, contexto histórico e ambiente político | 64 |
| 2.2. Os livros I e II da <i>República</i> e seus personagens | 75 |
| 2.3. A justiça sob o ponto de vista de Céfalo (328b-331d) e de Polemarco (331d-336a) | 78 |
| 2.4. A justiça sob o ponto de vista de Trasímaco (336a-354c) | 81 |
| 2.5. O desafio de Glauco e Adimanto a Sócrates | 88 |
| 2.6. A justiça sob o ponto de vista de Sócrates | 96 |
| 3. CONCLUSÃO | 105 |
| REFERÊNCIAS | 112 |

INTRODUÇÃO

A presente dissertação apresenta um estudo sobre o diálogo *A República* de Platão, tendo como tema a questão da *justiça* (*δικαιοσύνη*) abordada a partir do livro I desta obra. O estudo dessa temática torna-se relevante na medida em que os pensadores políticos da Grécia clássica, entre os quais figuram Sócrates, Platão e Aristóteles, consagram-se como expoentes máximos não só da tradição política — fruto da atividade política que nascera na *pólis* grega — mas também do desenvolvimento de toda uma tradição filosófica oriunda do mundo grego antigo. Sendo assim, para um estudo que pretende conhecer o desenvolvimento das ideias filosóficas acerca da moral e da política à luz do conceito de justiça, torna-se indispensável tomar conhecimento do pensamento clássico. Nesse sentido, a dissertação também insere-se em uma discussão que diz respeito ao papel e às contribuições de Platão ao pensamento moral e político atual, uma vez que a pesquisa ganha relevância porque os escritos de Platão mantêm paralelo com discussões emergentes na filosofia moral contemporânea, além de diversos outros problemas no campo da filosofia em geral. Além do mais, a atualidade do pensamento de Platão faz com que se possa pensar a política e a ética do nosso tempo, à medida que nos apresenta concepções de justiça que, parece, não envelheceram, mas permanecem. As reflexões de Platão sobre a justiça há muito influenciam o pensamento ocidental, de modo que inúmeras teorias da justiça remontam, de um modo ou outro, ao pensamento de Platão. Isso faz com que as problemáticas filosóficas levantadas por ele exerçam influências também em diferentes áreas do conhecimento para além da filosofia, como na política, na educação, na psicologia, no direito, etc.

O objetivo do capítulo II da presente dissertação consiste em reconstruir o movimento expositivo do autor da *República* no que tange ao problema ou questão central da obra, a justiça, e expor os argumentos das respostas oferecidas por Platão ao mesmo problema nos primeiros livros. A definição oferecida por Trasímaco acerca da justiça faz com que Platão (na figura de Sócrates) dedique uma longa discussão às definições e aos modos de pensar recorrentes à época, a fim de refutar, ou se opor. Para isso, uma das propostas desta pesquisa será orientada por duas possibilidades de leitura, quais sejam: (1) a que diz respeito à posição sustentada pelo sofista Trasímaco — de que a justiça é a conveniência do mais forte e a injustiça ser mais vantajosa do que a justiça — posição esta que é característica do relativismo ou ceticismo moral sofisticado: pode ser entendida, nas palavras de Ernest Barker (1978, p. 155), como a posição que defende que “o direito é a força” —, e (2) a posição sustentada pelo Sócrates platônico, contrária à tese de Trasímaco, sustentando que “nenhuma ciência procura o que é vantajoso para o mais forte,

mas sim para o mais fraco” (*Rep.*, 342c) e que “jamais a injustiça será mais vantajosa do que a justiça” (*Rep.*, 354a), buscando, assim, a justiça na sua essência: “em si e por si” (*Rep.*, 358d). Em outras palavras, busca-se analisar as objeções que Sócrates realiza contra a opinião imoral de que a injustiça compensa, na tentativa de demonstrar, com isso, que a justiça, considerada em si mesma, é preferível à injustiça (*Rep.*, 348b-354c).¹

A justiça (*dikaiosýne*), com a sabedoria, a coragem, e a temperança, formam o grupo das quatro virtudes que constituem a excelência moral (*areté*) grega: qualidade tanto da alma individual como de uma comunidade de indivíduos. A justiça pode ser, assim, um atributo do indivíduo ou da sociedade. Salienta-se, nesse sentido, que o conceito de justiça apontado por Platão pode ser melhor compreendido com a explicitação dos pressupostos sobre as características do cenário histórico em Atenas à época, das noções morais, das formas de governo, além de outros aspectos sociais e históricos. De acordo com Mario Vegetti (2011, p. 39, tradução nossa), “a concepção de justiça constitui — como é enfatizado repetidamente (por exemplo 352d) — um nó conceitual de importância decisiva para responder a questão ético-política de como se deve conduzir a vida, tanto individual quanto coletiva”.²

Nesse quadro, o problema-interpretativo da pesquisa concentra-se, portanto, nas tentativas de definições da justiça e na importância que revelam no decorrer da *República*, como sendo a mais importante das virtudes. No percurso deste texto, interessa-nos não só situar brevemente Platão, seu contexto histórico e ambiente político, mas também saber como ele concebe a justiça a partir do personagem de Sócrates, e como ela (a justiça) deve se mostrar na relação indivíduo-*pólis*. Qual o papel que desempenha a justiça na alma individual e no coletivo da Cidade-Estado, segundo a *República*? Qual é a tese de Platão acerca da concepção de cidade justa e indivíduo justo? Por que deve ser buscada a definição de justiça antes de idealizar uma cidade ou comunidade? Diante desses questionamentos, uma das respostas à questão é o entendimento de que a justiça é um arranjo harmonioso das partes da alma. Assim a justiça é relacionada à alma bem como a saúde está relacionada ao corpo. Consequentemente, uma vida não merece ser vivida se a vitalidade estiver arruinada e em desarmonia. Daí a importância de manter a justiça na alma (*Rep.*, 444c-445c).

¹ Salvo indicação em contrário, todas as citações da *República* são traduzidas por Maria Helena da Rocha Pereira: Platão. **A República**. 13. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012. As demais edições e traduções da *República* e de outros escritos de Platão utilizados constam na bibliografia. [Observação: textos entre colchetes nas citações, como nesta nota, indicam acréscimos].

² [...] “la concezione della giustizia, costituisce infatti — come viene più volte sottolineato (ad es. 352 d) — un nodo concettuale di importanza decisiva per rispondere alla domanda etico-politica su come si debba condurre la vita, tanto individuale quanto collettiva.” Cf. VEGETTI, M. **Guida alla lettura della Repubblica di Platone**. Itália: Editori Laterza, 2011.

Em síntese, nosso intento consiste em compreender como, a partir das críticas de Platão por meio do personagem “Sócrates”, suas investigações dialéticas ressoam como uma crítica à *paideia* do seu tempo, o que exige uma reflexão a respeito dos diversos problemas inerentes ao pensamento e às concepções ético-político do seu contexto histórico. Em razão disso, as respostas a estas e outras questões serão apresentadas em duas partes: uma, que trata do ambiente histórico-político que podem e devem ter levado Platão a escrever um projeto de reforma da *politeia*; outra, que trata especialmente das questões filosóficas e literárias desse pensador, de suas ideias, projetos e conceitos. Duas formas que, aliás, estão interligadas, pois sabe-se que para compreender as ideias de um filósofo deve-se localizá-lo em seu contexto histórico, na particularidade de suas manifestações políticas, econômicas, religiosas, etc. Portanto, acredita-se que, para entender Platão (e, de um modo geral, a filosofia antiga), é necessário voltar ao passado, ou seja, não há como entender aquilo que é fruto de uma evolução sem uma narrativa histórica do seu desenvolvimento ao longo de tempo.

Tem-se por objeto de investigação da pesquisa as fontes bibliográficas, quer de Platão, quer dos comentadores referentes ao tema da proposição da pesquisa. Daí que ela possui um caráter bibliográfico. Desta forma, priorizou-se a leitura das obras de Platão que dizem respeito à temática, levando em consideração tanto as traduções para os idiomas modernos, quanto do texto original em grego. Dá-se preferência ao exame do diálogo *A República*, objetivo primeiro do estudo, visto que sua apreciação possibilitará a criação de subsídios para uma avaliação mais atenta da filosofia platônica, particularmente no que diz respeito à sua filosofia moral e política. Ainda assim, outras obras de Platão também foram analisadas, em especial, aquelas em que a problemática da justiça e suas implicações são expostas, a exemplo das *Leis*, do *Político* e da *Carta VII*; além delas, o *Protágoras*, o *Fédon*, o *Mênon* e o *Górgias*.

Considera-se que, ao examinar estas obras, será possível alcançar uma compreensão mais abrangente da filosofia de Platão, em especial, do conceito de justiça e das diferentes configurações que opera no decorrer da *República*. Portanto, a base textual que será empregada limita-se ao texto de Platão que se vincula à problemática acerca da justiça. De acordo com Pierluigi Donini e Franco Ferrari (2012, p. 118), o tema da justiça abordado na *República* é o coração da ética e da política platônica:

Com a introdução do tema da justiça (*dikaiosyne*) entramos no coração da ética platônica. Todos os problemas deixados em aberto nos diálogos da juventude, embora do ponto de vista da explicitação dos conteúdos, encontram na *República*, isto é, na obra especificamente dedicada à questão da justiça, uma resposta satisfatória, até porque esta é dotada de uma extraordinária consistência teórica.

As reflexões de Platão, contudo, só podem ser entendidas adequadamente quando inseridas no contexto histórico da Grécia de seu tempo. Acredita-se, assim, que para entender o pensamento de Platão é preciso não só localizá-lo no campo filosófico, como também no histórico, ou seja, no campo da história da filosofia e, no caso específico do autor em questão, da filosofia *antiga*; nesse sentido, entendemos que as reflexões de Platão só podem ser compreendidas de maneira satisfatória se o localizarmos no contexto de suas manifestações políticas, econômicas, literárias, etc. Se bem que no caso de Platão (e dos conceitos que ele nos legou) existe uma longa trajetória histórica, a qual remonta, pelo menos, à da própria Grécia, conforme observa Conrado Eggers Lan (1965, p. IX):

Hoje em dia sabemos que para compreender um filósofo devemos localizá-lo em seu contexto histórico. Podemos restringir o conteúdo deste contexto às suas manifestações políticas ou econômicas, ou expandi-lo para incluir tudo aquilo que é feito pelo homem e até mesmo os fenômenos naturais: podemos entender o vínculo do filósofo com seu contexto histórico como uma dependência causal entre o homem e determinado tipo de fatores daquele contexto ou como uma participação, às vezes antecipada, às vezes defasada, numa caminhada conjunta da totalidade. [...] Agora, o caso de Platão apresenta a peculiaridade de tratar-se de uma mentalidade que forjou ou sistematizou a maior parte da bagagem conceitual com a qual ainda nos movemos [...]. E os conceitos que Platão nos legou têm uma história muito longa, que é pelo menos a da própria Grécia. (LAN, C. E., 1965, IX, tradução nossa).³

Desta forma, antes que a análise se concentre propriamente na investigação do percurso da justiça, em sua obra dedicada ao tema, considerou-se necessário realizar não só uma breve descrição da vida do autor, do seu contexto histórico e ambiente político, mas também apresentar algumas de suas influências teóricas. Tais influências começam pelos primeiros educadores da Grécia antiga, os poetas, passando em seguida pelos legisladores, filósofos e sofistas. Em vista dos objetivos deste trabalho, optou-se por destacar dois procedimentos distintos: o primeiro diz respeito à reconstrução de caráter histórico dos conceitos e das concepções de justiça presentes nestes primeiros educadores; o segundo, consiste na exposição e na avaliação crítico-argumentativa do livro I da *República* e a ligação que o conceito de justiça

³ “Hoy en día sabemos que para comprender a un filósofo debemos ubicarlo en su contexto histórico. Podremos restringir el contenido de este contexto a sus manifestaciones políticas o económicas, o ampliarlo hasta incluir en él todo lo hecho por el hombre y aun los fenómenos naturales; podremos entender el vínculo del filósofo con su contexto histórico como una dependencia causal entre el hombre y determinado tipo de factores de ese contexto o como una participación, a veces anticipada, a veces rezagada, en un andar conjunto de la totalidad. [...] Ahora bien, el caso de Platón presenta la peculiaridad de tratarse de una mentalidad que forjó o sistematizó la mayor parte del bagaje conceptual con que todavía hoy nos movemos [...]. Y los conceptos que Platón nos legó llevan sobre sí un a historia muy larga, que es por lo menos la de Grecia misma”. Cf. LAN, C. E. **Introducción histórica al estudio de Platón**. Bueno Aires: EUDEBA, 1965.

revela em outros livros da obra (como sua função e como deve ser entendida no homem e na cidade), para o que recorreremos também às interpretações secundárias especializadas, de modo a construir um panorama capaz de contemplar diferentes interpretações relacionadas ao tema do estudo. Ao primeiro, dedicamos o capítulo I, e, ao segundo, o capítulo II.

1. ASPECTOS DA JUSTIÇA NO PENSAMENTO PRÉ-PLATÔNICO: O DESPERTAR DA CONSCIÊNCIA ÉTICA

A civilização grega antiga desenvolveu um modo de viver e de pensar que deixou profundas marcas no mundo ocidental. De Tróia a Atenas, de Homero a Alexandre, a civilização grega é um modelo único na história. Nesse sentido, este capítulo efetua um conjunto de reflexões sobre os primórdios da experiência e da consciência de cidadania, observando como compreendiam a ideia de justiça os primeiros educadores da antiguidade clássica. Considera-se tal investigação como crucial para orientar a discussão sobre os valores fundamentais e sobre os modelos alternativos de pensar a ideia de justiça no mundo antigo. Dedicado, então, a entender os aspectos da justiça pré-platônica e a entender a ideia de justiça nestes que consideramos os primeiros educadores da Grécia antiga, o capítulo pretende expor como o conceito ou a ideia de justiça pode ser entendido nos poetas, Homero e Hesíodo, passando em seguida pelo legislador Sólon, pelos primeiros filósofos da natureza, como Tales, Heráclito e Pitágoras e, por fim, pelos sofistas, a exemplo de Protágoras, Trasímaco, Hípias e Antifonte.

1.1. Os poetas

Desde a obra *Poética* de Aristóteles, a poesia grega é tradicionalmente dividida em três gêneros literários: poesia épica (narrativa de fatos e atos heroicos); lírica (consagrada à expressão de sentimentos e pensamentos íntimos, cujo nome se dá porque sua composição poética era feita para ser acompanhada pela lira ou cítara, como as odes, os hinos, em geral de cunho religioso ou épico); e dramática (que apresenta uma natureza dupla entre épica e lírica, uma vez que mantém elementos da narrativa épica acrescido à narrativa dos próprios personagens que se transfiguram, retratando suas emoções).

No que diz respeito à poesia épica, o exemplo maior são os poemas de Homero, *Ilíada* e *Odisseia*, os quais exercem tão grande influência que não seria possível compreender a cultura grega sem conhecê-los. Igualmente importantes são os poemas de Hesíodo, a *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias*, nos quais o poeta se utilizou de diferentes estilos do verso tradicional. Entretanto, divergem muito das epopeias homéricas. Heródoto, historiador grego que viveu provavelmente em 450 a.C., afirma que os poetas Homero e Hesíodo foram os primeiros a detalhar os deuses para os gregos⁴. De modo que a *Ilíada*, a *Odisseia*, a *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias* apresentam-se como as obras mais importantes do Período Arcaico.

Muito cedo começou a difusão destes poemas. Inicialmente, eram transmitidos oralmente em ocasiões festivas pelos *aedos* e *rapsodos*. Distinguir os *aedos* dos *rapsodos* não é tão simples como se imagina. A primeira palavra, *ᾄδός*, equivale no português (*aedos*) à palavra “cantor”. Nota-se que na *Odisseia* os *aedos* cantam acompanhados ao som da lira ou da cítara. A palavra *rapsodo* (*ῥαψοδός*), no entanto, não tem uma etimologia tão clara: o segundo elemento está ligado à raiz de “canto”, ou seja, *ᾠδή*; o primeiro, tem sido entendido de muitas maneiras, uns acreditam na relação com “bastão” (*ῥάβδος*), outros, pensam na relação com o verbo “coser” (*ῥάπτω*), que significa costurar/ligar. *Rapsodo* seria, portanto, aquele que sabia ligar os versos uns aos outros. Barry Bruce Powell (2004, p. 28-29), diferencia completamente os *aedos* dos *rapsodos*:

⁴ No livro II de sua *História*, Heródoto (II, 53) relata: “Mas os helenos por assim dizer não sabiam até há bem pouco tempo qual era a origem de cada um dos deuses, nem se todos eles sempre existiram, nem qual era a sua forma. Realmente, suponho que a época de Homero e Hesíodo não é mais de quatrocentos anos anterior à nossa, e foram eles que em seus poemas deram aos helenos a genealogia dos deuses e lhes atribuíram seus diferentes epítetos e suas atribuições, honrarias e funções, e descreveram sua figura. Mas os poetas considerados anteriores a estes parecem-me ser-lhes posteriores. O início dessas considerações corresponde ao que me disseram as sacerdotisas de Donada, mas o restante — as referências a Homero e Hesíodo — eu mesmo estou dizendo”. Cf. HERÓDOTO. **História**. Brasília: UnB, 1998.

Os *rapsodos* não descendem dos *aedos*, que criavam o seu canto de novo em cada execução, mas do inventor do alfabeto grego, cujas regras de escrita permitiam uma notação aproximada dos verdadeiros sons do verso grego. Os rapsodos, diferentemente dos aedos, sabiam ler e escrever [...]. É importante não confundir “poema oral”, o que o *aoidos* canta, com o texto de Homero, que um *aoidos* ditava e um rapsodo memoriza e recita. (POWELL, B. B., 2004, p. 28-29, tradução livre).⁵

Platão, aliás, faz um retrato um tanto irônico do rapsodo Íon no diálogo de mesmo nome, nos passos 330a-331a. Independente dessa discussão, os poemas homéricos são, sem dúvida, a base educativa do povo grego, pois abrangem diferentes domínios, tanto na religião e na poesia como na língua, nos costumes e nos ideais. Segundo Miguel Spinelli (2017, p. 285), “as obras de Homero e Hesíodo estão na base de todo o desenvolvimento histórico da cultura e do fomento das tradições gregas. Homero esteve sempre presente em todos os setores da sociedade, em particular no da educação”. A influência, aliás, não só de Homero e Hesíodo, mas também dos demais poetas (Íbico, Anacreonte, Simônides, Píndaro, entre outros) teria sido tanta que “Platão fez convergir a sua obra com a deles e delas retirou o que pôde, sobretudo os mitos tradicionais com os quais confabulou em benefício de sua ideação filosófica de um novo *éthos* cívico para a paideia grega”. (SPINELLI, 2017, p. 285).

Simônides, por exemplo, é citado por Platão no livro I da *República*; a ele é atribuído, no passo 331e, a máxima de “que é justo restituir a cada um o que se lhe deve”. Simônides é considerado, depois de Píndaro, o maior poeta lírico grego. É considerado um moralista rigoroso. Platão, que o chama de “homem sábio e divino” na *República* (331e), também o cita no diálogo *Protágoras* (339a e 347a). Também Píndaro é citado na *República*, no passo 331a. Além de citar — e não poderia deixar de ser, é claro — Homero, ao utilizar-se da frase “o limiar da velhice”⁶, quando Céfalo é questionado por Sócrates a responder se a velhice “é uma parte custosa da existência”.⁷

Se tomarmos como exemplo a mitologia grega ou outros sistemas mitológicos arcaicos, a vida e todo o sentido do real eram governados pelos deuses, seus humores e apetites. Na tradição dos antigos todo o conjunto de normas de conduta já se fazia presente, e a ordem sagrada era inquestionável. Tal ordem foi assim descrita por Jean-Pierre Vernant (2006, p. 4):

⁵ “*Rhapsodes* are not descended from the *aoidoi* who generated their song afresh with each performance, but from the inventor of the Greek alphabet, whose spelling rule allowed an approximate notation of the actual sounds of Greek verse. *Rhapsodes*, unlike *aoidoi*, could read and write [...]. It is important not to confuse ‘oral poem’, what an *aoidos* sings, with Homer’s text, which an *aoidos* dictated and a rhapsode memorizes and recites.” Cf. POWELL, B. B. **Homer**. New York: Wiley-Blackwell, 2004.

⁶ Uma das sentenças homéricas citadas por Platão. Essa expressão constitui uma fórmula que se encontra, por exemplo, em *Ilíada*, canto XXII, verso 60 e canto XXIV, verso 487; e na *Odisséia*, canto XV, versos 246, 348 e canto XXIII, verso 212.

⁷ PLATÃO. **República**, 328e.

Todo panteão, como o dos gregos, supõe deuses múltiplos; cada um tem suas funções próprias, seus domínios reservados, seus modos particulares de ação, seus tipos específicos de poder. Esses deuses que, em suas relações mútuas, compõem uma sociedade do além hierarquizada, na qual as competências e os privilégios são alvo de uma repartição bastante estrita, limitam-se necessariamente uns aos outros, ao mesmo tempo que se completam. [...] Esses deuses múltiplos estão no mundo e dele fazem parte. [...] Os deuses nasceram do mundo. A geração daqueles aos quais os gregos prestam um culto, os olímpianos, veio à luz ao mesmo tempo que o universo, diferenciando-se e ordenando-se, assumia sua forma definitiva de cosmos organizado. Esse processo de gênese operou-se a partir de Potências primordiais, como Vazio (Caos) e Terra (Gaia), das quais saíram, ao mesmo tempo e pelo mesmo movimento, o mundo, tal como os humanos que habitam uma parte dele podem contemplá-lo, e os deuses, que a ele presidem invisíveis em sua morada celeste.

A visão mítica, no período arcaico, se forma a partir de uma relação do homem com o mundo que não se apresenta necessariamente por via do intelecto ou da razão, mas antes pela via dos sentimentos, das emoções e da intuição. Essa apreensão da realidade foi o que confirmou a visão de mundo durante um longo período: se apresentou através do mito e, a partir disso, estabeleceu a relação que os gregos mantinham com os deuses, seus cultos, usos e costumes, hábitos educativos, etc. Werner Jaeger (2013, p. 21) complementa e reforça tal ideia:

A educação é uma função tão natural e universal da comunidade humana, que, pela sua própria evidência, leva muito tempo a atingir a plena consciência daqueles que a recebem e praticam, sendo, por isso, relativamente tardio o seu primeiro vestígio na tradição literária. O seu conteúdo, aproximadamente o mesmo em todos os povos, é ao mesmo tempo moral e prático. Também entre os gregos foi assim. Reveste, em parte, a forma de mandamentos, como: honrar os deuses, honrar pai e mãe, respeitar os estrangeiros; consiste por outro lado numa série de preceitos sobre a moralidade externa e em regras de prudência para a vida, transmitidas oralmente pelos séculos afora; e apresenta-se ainda como comunicação de conhecimentos e aptidões profissionais a cujo conjunto, na medida em que é transmissível, os gregos deram o nome de *tékhne*. Os preceitos elementares do procedimento correto para com os deuses, os pais e os estranhos foram mais tarde incorporados à lei escrita dos Estados gregos, na qual não se fazia distinção fundamental entre a moral e o direito; e o rico tesouro da sabedoria popular, mesclado de regras primitivas de conduta e preceitos de prudência enraizados em superstições populares, chegava pela primeira vez à luz do dia, através de uma antiquíssima tradição oral, na poesia rural gnômica de Hesíodo.

Dessa forma, é possível notar que na sociedade arcaica de Homero e de Hesíodo a vida é pautada por um *éthos* religioso, isto é, por usos e costumes de uma ética tradicional e mitológica. Os princípios da religião mitológica antiga são princípios que têm a sua validade fundamentada na autoridade divina. Como se pode observar nos poetas Homero e Hesíodo.

1.1.1. A justiça em Homero: *thémis*

Conta-se que Homero foi um poeta cego — teria vivido no século VII a.C — que caminhava pelas cidades gregas cantando seus versos em forma de epopeia (narração de feitos heroicos do passado). São atribuídas a ele duas obras que inauguram a tradição narrativa da literatura ocidental: a *Ilíada* e a *Odisseia*. A *Ilíada* narra os últimos tempos da Guerra de Tróia — ou *Ílion* — e trata sobre a cólera de Aquiles, que trouxe tantas dores aos gregos e foi causa de tantas mortes. De fato, o poema se inicia no momento em que Aquiles e Agamenon “ficaram cindidos” e vai até o ponto em que a ira de Aquiles se desfaz e ele devolve o cadáver de Heitor para Príamo. A *Odisseia*, contudo, conta as aventuras de Odisseu em sua viagem de retorno para casa (Ítaca) e os diversos desafios que passou no mar, depois do fim da Guerra de Tróia (guerra que supostamente teria ocorrido por volta do séc. XII a.C.).

A crítica especializada, todavia, não deixou de lado a “questão homérica”: levantaram dúvidas sobre o problema da autoria e a data de composição dos poemas, bem como da existência pessoal da figura de Homero. Infelizmente, não é possível responder definitivamente a essas questões. De qualquer modo, há um consenso de que existido ou não um autor para dar forma final para esses poemas (Homero ou qualquer que tenha sido seu nome), ele certamente não o compôs do zero, mas herdou uma riqueza de histórias, fórmulas e narrativas que vinham sendo trabalhadas oralmente por séculos. Sua influência foi tão grande que nem mesmo Platão, talvez seu maior crítico, deixou de reconhecer que Homero foi “o melhor e mais divino dos poetas” (*Íon*, 530b).

A obra dita de Homero é o principal exemplo de poesia épica, poesia narrativa, de extensão monumental, preocupada em detalhar eventos e personagens heroicos, a partir de uma linguagem elevada e solene. Na Atenas clássica (séc. V a.C.), os poemas de Homero eram usados para a alfabetização dos alunos: faziam parte do processo formativo do cidadão grego, sendo recitados pelos antigos em seus simpósios e em suas festividades. A *Ilíada* e a *Odisseia* eram tão presentes no dia a dia dos gregos que era comum que as pessoas soubessem centenas de versos memorizados, apenas de tanto ouvirem a recitação dos poemas. A recitação dos poemas homéricos, além de ser uma prática corrente entre os cidadãos, era também feita de modo especializado e extensivo durante festivais. Nesses eventos, cantores, os chamados *aedos* ou *rapsodos*, competiam entre si para ver quem apresentava a mais bela versão desses poemas.

Esses dois poemas épicos são poemas muito extensos; chegam na casa de quase sete mil versos, somando-se a *Ilíada* e a *Odisseia*. São também considerados o marco inicial da literatura ocidental. É dito que esses poemas foram compostos (fixados por escrito pela primeira vez) por

volta de 800 a.C., época em que o alfabeto foi introduzido na Grécia. No entanto, eles referem-se a fatos relevantes da guerra de Tróia, que teria ocorrido cerca de quatrocentos anos antes, em torno de 1200 a.C. Até pouco tempo atrás, os eventos narrados nesses poemas eram vistos como fruto do imaginário e acreditava-se que eles continham apenas lendas. Contudo, no século XIX, o arqueólogo alemão Heinrich Schliemann decidiu realizar escavações em busca de Tróia, a partir das descrições geográficas contidas nos poemas. Foi na região noroeste da Ásia menor (na atual Turquia), em Hisarlik, onde Schliemann e o grupo de arqueólogos que o acompanhava encontraram uma cidade que continha as características da Tróia descrita por Homero: deram-lhe o nome de Tróia VII, pois antes dela encontraram ainda outras seis cidades sobrepostas, mas somente a Tróia VII, que estava embaixo de todas as anteriores, parecia ser a cidade descrita pelo poeta.

Mais tarde, ao realizar escavações por boa parte da Grécia, Schliemann encontrou tumbas micênicas impressionantes, as quais atribuiu a heróis da épica, como Agamenon. Apesar do arqueólogo atribuir as tumbas micênicas a heróis da poesia homérica, a análise dos artefatos encontrados e as suas datações são um pouco anteriores ao possível momento histórico da guerra de Tróia. Mas, falar em momento histórico, ao tratar de Homero, é uma questão que traz muitos problemas, visto que nos poemas há elementos de diferentes épocas, que vão desde 1200 a.C. (quando presumivelmente acontece a guerra) até 800 a.C. (momento em que os poemas são fixados por escrito). Ao longo desses anos, os poemas são contados e recontados por uma sucessão de *aedos* que irão narrar as histórias até elas assumirem o corpo e a forma pela qual nós as conhecemos.

São muitas as dificuldades a respeito dos poemas homéricos. Efetivamente, uma está na linguagem, na qual se manifestam formas de diversas épocas e elementos de quatro dialetos diferentes: “uma língua artificial, que não deve nunca ter sido falada”, segundo a helenista Maria Helena da Rocha Pereira (2012, p. 50), pois mistura dialetos como “iónico e eólico e, em muito menor porcentagem, arcado-cipriota e ático”.

A questão da justiça, nos poemas de Homero, possui um sentido bastante restrito e arcaico. Em Homero, segundo afirma Vegetti (2014, p 20), “o envolvimento da sociedade dos deuses com a sociedade dos homens é imediato e direto, mais ainda pelo fato de que os últimos são frequentemente ligados aos primeiros por laços de descendência, além dos necessários tributos de respeito, veneração e sacrifício”. Pode-se notar que a palavra grega *nómos* (*νόμος*), que mais tarde significará a lei ou a norma de conduta humana, ainda não estava presente em Homero. As comunidades antigas descritas nas páginas da *Ilíada* e da *Odisseia*, de fato, não são ordenadas por meio das leis ou das normas estabelecidas pela vontade humana, mas

seguiam uma tradição de costumes e de ritos, que eram invocados, sobretudo na forma oral, seguindo os hábitos religiosos de toda uma tradição. Desse modo, a lei e o senso de justiça foram por um longo período expostos de forma não escrita, ou seja, se constituíam de certas crenças sagradas que eram transmitidas de pai para filho, como aponta Fustel de Coulanges (2004, p. 207): “durante longas gerações, as leis não eram escritas; transmitiam-se de pai para filho com a crença e a fórmula de oração”. A lei (ou a justiça divina) era recebida e aceita sem a necessidade de ter que explicar as razões, “existia porque os deuses a fizeram. A lei não se discute, impõe-se; representa ofício de autoridade, e os homens obedecem-lhe cheios de fé”. (COULANGES, 2004, p. 207).

Nesse contexto, as palavras *thémis* (θέμις) e *thémistes* (θέμιστες) aparecem como determinantes. A ideia comum do conceito de *thémis* é a ideia de *norma* ou *lei*, mas não de uma prescrição que é estabelecida pelos homens e, sim, a noção de uma lei ou uma vontade divina (*thémistes*), pela qual todas as coisas estão submetidas, sem a qual tudo voltaria ao caos. Essa ordem não somente se impõe aos fenômenos físicos (como o fluxo dos astros ou mesmo a sucessão das estações do ano), mas também às relações que os humanos tinham entre si e com as divindades. Nas intervenções divinas, de acordo com Jacqueline de Romilly (2001, p. 78), “os deuses podem assumir todas as formas, deslocar-se num instante, criar a tempestade e as nuvens, curar e rejuvenescer, adormecer e despertar, perder ou salvar. Em todo lado está presente, e é soberana a sua ação”. Desse modo, a ordem divina funciona como um parâmetro, que é ao mesmo tempo natural, jurídico, moral e religioso da sociedade.

Para Homero, a *thémis* tem origem divina.⁸ Assim, não são os homens que criam suas próprias regras de convivência, mas as recebem de Zeus por meio dos seus reis (*basileús*), que são conhecidas por intermédio da consulta ao oráculo. Nesse sentido, os reis não podem criar ou inventar regras ou ordenações para regular arbitrariamente a vida social dos seus governados, pois estão submetidos à ordem ou a lei divina (*thémistes*) que estrutura todo o *cosmos*. Sua função não é legisladora, mas “jurídica”: deve interpretar e aplicar as *thémistes* divinas, fazendo o uso da autoridade que, na *Iliada* e na *Odisseia*, aparece simbolizada pelo cetro (um pequeno bastão de comando utilizado pelos reis em certos atos oficiais). Segundo John Roberts (2005, p. 748, tradução nossa), *thémis* “é filha de Gaia e Urano. Ela está associada com Gaia no mito

⁸ Cabe dizer que, na mitologia grega, *thémis* é a deusa da lei. Como deusa da lei, da justiça e da ordem, figura entre as esposas de Zeus. Cf. GRIMAL, P. **Dicionário da mitologia grega e romana**. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, p. 435.

dos antigos donos do oráculo de Delfos. Ela é uma deusa primordial, mas intimamente associada à ordem de Zeus, e à justiça, com direito, lei, ordenanças”.⁹

Dessa forma, a justiça humana (*díke*) ainda não é autônoma ou independente, mas está na inteira dependência da *thémis*, ou seja, de uma ordem universal que se traduz na *thémistes* e é imposta por Zeus, por intermediação dos reis, aos seres humanos. Ainda não há aqui leis elaboradas pelos homens (*nómos*), no sentido de atender aos interesses particulares de suas *póleis*, mas tão somente a aplicação de costumes e princípios de justiça ditados a partir das interpretações que o rei faz das regras e ordenanças divinas. Homero é geralmente visto como um defensor do direito divino da monarquia, como se pode apreender nesses versos: “É mau que muitos comandem; um, só, tenha o posto supremo; / um, seja o rei, justamente a quem Zeus, descendente de Crono, / deu o cetro e leis, para o mando no povo exercer incontestemente”.¹⁰ Para Hugh Lloyd-Jones (1983, p. 6, tradução nossa), “uma importante função do rei em Homero é que ele protege as *thémistes* — costumes, usos, princípios de justiça. O rei é a quem Zeus deu o cetro e as *thémistes*, a fim de que ele possa aconselhar seu povo”¹¹.

Pode-se concluir, em vista disso, que o poder que os reis possuíam para aplicar as *thémistes* era uma atribuição de ordem mitológica-divina. Se caso não fosse cumprida e aplicada de modo a distribuir a justiça como determinado, poderia ser convocado a responder por seu descumprimento, ou seja, por não cumprir a determinação e a ordem divina. A maior autoridade da justiça e do direito era Zeus, e seu querer, manifesto nas *thémistes*, de forma alguma poderia ser impedido nem rejeitado, nem mesmo pelos reis. De modo que, atentar contra Zeus e sua autoridade é atentar contra a justiça, sob a pena de sofrer os mais severos castigos, como se pode ler na *Ilíada*:

Como no tempo do outono se abate terrível procela / na terra escura, ao mandar Zeus potente infinito aguaceiro, / quando irritado se encontra com homens e quer castigá-los, / por ver que torcem no foro a justiça e sentenças proferem / desrespeitando o direito, sem medo dos deuses eternos [οἱ βίη εἰν ἀγορῇ σκολιὰς κρίνωσι θέμιστας, / ἐκ δὲ δίκην ἐλάσσωσι, θεῶν ὅπιν οὐκ ἀλέγοντες].¹²

⁹ “daughter of Gaia and Ourano. She is associated with Gaia in the myth of previous owners of the Delphic oracle. She is a primordial goddess, but closely associated with Zeus order, and with justice, with right, law, ordinances”. Cf. ROBERTS, J. **The Oxford dictionary of the classical world**. Oxford: University Press, 2005.

¹⁰ HOMERO. *Ilíada*, canto II, versos 204-206.

¹¹ “One important function of a king in Homer is that of protecting the *themistes* — customs, usages, principles of justice. A king is one to whom Zeus has given the scepter and the *themistes*, that he may take counsel for his people”. Cf. LLOYD-JONES, H. **The justice of zeus**. London: University of California Press, 1983.

¹² HOMERO. *Ilíada*, canto XVI, versos 380-390.

Para que as relações humanas tenham uma boa ordem ou harmonia, é vital cumprir as *thémistes*. Na narrativa de Homero, um exemplo de desconhecimento das *thémistes* é o caso dos ciclopes — gigantes de um só olho e que viviam isolados do convívio e das relações sociais — na *Odisseia*. Esses levavam uma vida selvagem, sem qualquer senso de justiça. Segundo Homero, cada um deles criava as próprias regras restritas aos familiares, sem se importar com os demais:

Fomos, depois, aportar ao país dos soberbos Ciclopes, / destituídos de leis [ὕπερφιλλων ἀθεμίστων], que, confiados nos deuses eternos, / não só não cuidam de os campos lavrar, como não plantam nada. [...] Leis desconhecem, bem como os concílios nas ágoras públicas [δ' οὐτ' ἀγοραὶ βουλευφόροι οὐτε θέμιστες]. / Vivem agrestes, somente nos cimos das altas montanhas, / em grutas côncavas, tendo cada um sobre os filhos e a esposa / plenos direitos, sem que dos demais o destino lhe importe.¹³

Esses versos da *Odisseia* são fundamentais para entender a *thémis*, uma vez que descrevem uma vida incompetente, ignorante e antissocial, equivalente à selvageria e à barbárie. Para Jaeger, Homero apresenta-nos o antigo estado das coisas, visto que com o termo *thémis* designa, em geral, o direito. Jaeger (2013, p. 134) diz que “Zeus dava aos reis homéricos ‘cetro e *thémis*’. *Thémis* era o compêndio da grandeza cavalheiresca dos primitivos reis e nobres senhores. Etimologicamente significa ‘lei’.” De acordo com o autor, os cavaleiros dos tempos patriarcais julgavam com a lei proveniente de Zeus, “cujas normas criavam livremente, seguindo a tradição do direito consuetudinário e o seu próprio saber”. (JAEGER, 2013, p. 134).

Também a justiça humana, a *díke*, está entrelaçada e exige o conhecimento das ordenanças divinas, as *thémistes*. Sob esse aspecto, não há nenhuma diferença entre *thémis* e *díke*. Para aqueles que desconhecem os preceitos e os regulamentos divinos, desdenham o culto dos deuses, estão fadados a uma vida de barbárie e selvageria, justamente porque ao agirem dessa forma atentam contra o cosmos (a ordem). Ainda assim, mesmo que se conheça as *thémistes* e se viva num ambiente relativamente civilizado, a vontade divina era muitas vezes desrespeitada. Quando isso ocorria, o grego arcaico via tal desrespeito como uma falta, um excesso, uma desordem. A isso chamavam de *hýbris* (ὕβρις), palavra que em algumas traduções pode ser lida como *injustiça*, *excesso*, *orgulho*, *impetuosidade*. Para Vegetti (2014, p. 50), “a *hybris* humana suscita o ressentimento (*phthonos*) divino, e a este se segue cedo ou tarde a punição, a *némesis*.”

¹³ HOMERO. *Odisseia*, canto IX, versos 100-110.

O termo *hýbris*, de acordo com o que sugerem os filólogos, possui uma aproximação com a forma da palavra *hýpér* (*ὕπερ*), a qual significa “além de”, “por cima de”, “mais que” — e carrega a ideia de “ir além, ultrapassar”. Por esse viés, a *hýbris* deve ser entendida como aquilo que ultrapassa, que excede, que vai além do que é prescrito pela vontade dos deuses e manifestado nas *thémistes*. Nesse sentido, os deuses intervêm porque o rei excede, extrapola, desorganiza a ordem do *kósmos*: ele peca por *hýbris*, por excesso, por querer ocupar um lugar que não é o seu, por não harmonizar-se com a todo. *Hýbris*, segundo Jaeger (2013, p. 135), possui um significado original que “corresponde a ação contrária ao direito”. Direito aqui entendido como um elemento normativo da sociedade dos deuses com a sociedade dos homens, que se encontra no interior daquelas antigas formas jurídicas. Assim, para Jaeger, também os conceitos de *díke* e de *thémis* são fundamentalmente importantes para compreender a ética dos antigos, apesar de nem sempre serem de fácil compreensão:

O conceito de *díke* não é etimologicamente claro. Vem da linguagem processual e é tão velho quanto *thémis*. Dizia-se das partes contenciosas que “dão e recebem *díke*”. Assim se compendia numa palavra só a decisão e o cumprimento da pena. O culpado “dá *díke*”, o que equivale originariamente a uma indenização, ou compensação. O lesado, cujo direito é reconduzido pelo julgamento, “recebe *díke*”. O juiz “reparte *díke*”. Assim, o significado fundamental de *díke* equivale aproximadamente a dar a cada um o que lhe é devido. [...] Enquanto *thémis* refere-se principalmente à autoridade do direito, à sua legalidade e à sua validade, *díke* significa o cumprimento da justiça. Assim se compreende que a palavra *díke* se tenha convertido necessariamente em grito de combate de uma época em que se batia pela consecução do direito uma classe que até então o recebera apenas como *thémis*, quer dizer, como lei autoritária. (JAEGER, W., 2013, p. 134-135).

Pode-se notar, numa acepção mais ampla da palavra *díke*, que o sentido que devia estar contido no termo era o de igualdade. Para melhor compreender a ideia, é preciso ter presente a sua noção convencional, segundo a qual todos devem pagar de igual com igual, de modo a devolver exatamente o que recebeu, bem como restituir a compensação equivalente ao prejuízo causado. De acordo com Jaeger (2013, p. 135), “esse matiz de igualdade na palavra *díke* mantém-se no pensamento grego através de todos os tempos”. Aliás, dependeu do pensar grego “a própria doutrina filosófica do Estado dos séculos seguintes, a qual trata apenas de conseguir uma nova elaboração do conceito de igualdade”. (JAEGER, 2013, p. 135). Antes disso, contudo, séculos depois das epopeias de Homero, entre VIII e VII a.C., tais conceitos serão tratados também nos poemas de Hesíodo.

1.1.2. A justiça em Hesíodo: *díke*

Em data que não se sabe precisar, mas provavelmente no final do século VIII a.C., surge em Ascra, na Beócia, um poeta que compõe um grande número de obras: Hesíodo. Duas foram as obras que chegaram completas até nós: *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias* — as quais têm enfoque muito diferente das epopeias homéricas — e alguns poucos fragmentos. Hesíodo foi considerado pelos próprios antigos como contemporâneo de Homero.

Em sua *Teogonia*, o poeta relata o surgimento dos deuses da mitologia pré-homérica, descrevendo a sua genealogia e representando uma ordenação do universo divino. No princípio era o nada (Caos), a terra (Gaia) e o amor (Eros). De Gaia (antiga deusa da terra e a primeira criadora do mundo) nasceu Urano (seu filho e marido, personificando o céu). Juntos, teriam providenciado a morada de deuses e mortais. Da união de Urano com Gaia teria nascido os ciclopes (criaturas gigantes de um só olho, responsáveis pela criação do relâmpago e do trovão), os hecatônquiros (gigantes rebeldes e poderosos de cem braços e cinquenta cabeças), e os titãs (descendentes mais notórios, cuja natureza insurgente levou à uma série de revoltas contra os deuses). Segundo a narrativa de Hesíodo, Urano, quando os ciclopes e os hecatônquiros eram recém nascidos, teria ficado furioso com a aparência e a atitude dessas criaturas e as colocou de volta no corpo de Gaia. Exausta dessa condição, Gaia teria encorajado seus filhos a se rebelar contra o pai. Cronos, seu filho mais novo, concordou. Assim, quando Urano foi se deitar com Gaia, Cronos cortou a genitália do pai e a jogou no mar, tomando assim o posto no governo do universo. Cronos, contudo, foi destronado por seu filho Zeus — o deus que inaugura o panteão helênico clássico.

Com enfoque diferente, em *Os trabalhos e os dias* Hesíodo escreve sob a forma de um calendário agrícola mítico-religioso, que contém informações valiosas sobre a vida do camponês grego. Trata, nesse sentido, de temas mais terrenos e triviais, como a questão do trabalho, da justiça, das normas e técnicas para a agricultura, das informações acerca das estações do ano, bem como prescreve orientações para a educação dos filhos. Essa obra, a propósito, é a fonte de onde provém a maior parte das informações da vida de Hesíodo.

Em Hesíodo, a justiça humana (*díke*) continua dependente da justiça divina (*thémis*), no entanto o homem aparece como um ser racional que é capaz de conceber-se como o responsável pelo ordenamento divino no mundo. Entre os deuses, há um ordenamento que se encontra definitivamente estabelecido, enquanto entre os homens tal ordem necessita constantemente de melhoramento, ou seja, que só poderá se tornar possível pela prática da justiça. Não por acaso que, em Hesíodo, a justiça humana aparece personificada em *Díke*: é uma nova divindade, filha

de Zeus com *Thémis*. Em Homero, *díke* não é ainda uma deusa com características autônomas, pois é vista em suas epopeias da mesma forma que a *thémis* ou vontade divina, conforme afirma Anna Jellamo (2005, p. 37, tradução nossa): “No mundo homérico, *díke* não é ainda expressão de uma divindade autônoma, não é, portanto, passível de ser reconduzida a uma ideia de justiça distinta daquela representada com o nome de *thémis*”.¹⁴

Nos poemas de Hesíodo, a *díke* é apresentada como uma personalidade autônoma, pois o poeta vê a justiça humana como uma filiação em relação à justiça divina. De todo modo, a justiça dos homens continua dependente das *thémistes* divinas de Zeus, o qual continua sua observância sobre aqueles que cumprem e os que não cumprem seus desígnios, imputando os castigos necessários. Uma das diferenças entre os dois poetas se dá quando, em Hesíodo, o homem aparece como capaz de escolher se vai ou não cumprir os desígnios ou as ordenanças divinas. Sob esse ponto de vista, a justiça arcaica grega era mitologicamente compreendida do seguinte modo: *Díke* é filha de *Thémis* e, por ser filha, a justiça dos homens é baseada na divina, de modo que *díke* assume uma especial responsabilidade que não aparece nos poemas homéricos.

Em *Os trabalhos e os dias*, Hesíodo atenta para a observância da justiça entre os homens, quando diz: “e também vós, ó reis, considerai vós mesmos / esta Justiça, pois muito próximos estão os imortais / e entre os homens observam quando lesam uns aos outros / com tortas sentenças, negligenciando o olhar divino”¹⁵. Em seguida, enaltece e apresenta a *Díke*:

E há uma virgem, Justiça [*Δίκη*], por Zeus engendrada, / gloriosa e augusta entre os deuses que o Olimpo têm / e quando alguém a ofende, sinuosamente a injuriando, / de imediato ela junto ao Pai Zeus Cronida se assenta / e denuncia a mente dos homens injustos até que expie / o povo o desatino dos reis que maquinam maldades e / diversamente desviam-se, formulando tortas sentenças / Isto observando, alinhai as palavras, ó reis / comedores-de-presentes, esquecei de vez tortas sentenças!¹⁶

A mudança mais significativa de Hesíodo com relação a Homero, encontra-se na visão ou no modo em que Hesíodo apresenta a lei divina, lei que Zeus impõe aos homens. A palavra *thémistes*, como visto, continua presente, a exemplo do que afirma de Nereu (filho mais velho do Mar), na *Teogonia*, que não esquece os preceitos e conhece os justos e bons desígnios

¹⁴ “Nel mondo omerico, *díke* non è ancora espressione di una divinità autonoma, e quindi non può essere ricondotto a un'idea di giustizia distinta da quella rappresentata dal nome *thémis*.” Cf. JELLAMO, A. **Il cammino di dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo**. Roma: Donzelli, 2005.

¹⁵ HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**, versos 245-250.

¹⁶ “οὐδὲ θεμιστῶν λήθεται, ἀλλὰ δίκαια καὶ ἥπια δῆνεα οἶδεν”. (HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**, versos 255-265).

divinos¹⁷. Em outras passagens, Hesíodo também utiliza a palavra *nómos* para se referir à lei humana, embora ainda no sentido de lei divina. Ao contrário de Homero (em que o conhecimento da lei é um atributo exclusivo dos reis), Hesíodo apresenta uma característica importante da lei, a saber, a sua abrangência, já que qualquer cidadão pode conhecê-la, uma vez que a justiça é a lei dos homens. O poeta diz que Cronida (Zeus) prescreveu nos homens uma norma (*nómos*): a de que devem atender à justiça.

Tu, ó Perses, lança isto em teu peito: / A Justiça escuta [*δίκη* *ἐπάκουε*] e o Excesso esquece de vez! / Pois esta lei [*νόμος*] aos homens Cronida [Zeus] dispôs: / que peixes, animais e pássaros que voam / devorem-se entre si, pois entre eles Justiça não há; / aos homens deu Justiça que é de longe o bem maior.¹⁸

Pode-se compreender que, para Hesíodo, Zeus não concedeu o *nómos* da justiça exclusivamente para os governantes ou *basileús*, mas a todo aquele que se diferencia dos animais pelo entendimento, pela compreensão e pela incessante busca do que é considerado o maior dos bens: a justiça. Além do mais, pode-se dizer que essa concepção arcaica de justiça dá início ao ideal grego que veio a ser chamado de *isonomia*, ou seja, a igualdade pela lei ou a igualdade perante a lei. A importância dessa concepção foi notada por Jellamo:

Esta imagem de Zeus que impõe a lei é um momento fundamental no desenvolvimento da concepção arcaica da justiça, não somente pela especificidade do conceito expresso, mas antes pelo que isso implica: a percepção do caráter geral da lei. Está em germe o princípio da isonomia, da igualdade diante da lei. (JELLAMO, A., 2005, p. 44, tradução nossa).¹⁹

Contudo, há um certo pessimismo em Hesíodo quando expressa que o seu tempo não é dos melhores, e que a sua raça (por ele dita “raça de ferro”, dos metais, o menos precioso) mostra que a *dike*, concebida como uma divindade, cujos excessos (*hýbris*) devem ser reparados por Zeus, estava de certo modo distanciada dos homens e completamente submissa às sanções de ordem divina. Sobre as raças nas poemas de Hesíodo, Vernant (1990, p. 28) salienta que a “hierarquia ordena-se do mais precioso ao menos precioso, do superior ao inferior: em primeiro lugar o ouro, depois a prata, o bronze, em seguida, e finalmente, o ferro.” Assim, segundo Vernant, o mito parece querer se opor a um mundo divino, “em que a ordem é imutavelmente

¹⁷ HESÍODO. *Teogonia*, versos 235-240.

¹⁸ HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*, versos 274-280.

¹⁹ “Questa immagine di Zeus che impone la legge è un momento fondamentale nello sviluppo della concezione arcaica della giustizia, non solo per la specificità del concetto espresso, ma piuttosto per ciò che implica: la percezione del carattere generale della legge. Il principio di isonomia, uguaglianza davanti alla legge, è in germinale.” Cf. JELLAMO, A. *Il cammino di dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*. Roma: Donzelli, 2005.

fixada desde a vitória de Zeus, um mundo humano no qual a desordem se instala pouco a pouco e que deve acabar virando inteiramente para o lado da injustiça, da desgraça e da morte”. (VERNANT, 1990, p. 28).

Uma justiça assim, longe dos homens e mais próxima de Zeus e da visão arcaica, não faz mais que instalar uma desordem para a vida terrena. Enquanto em Homero se observa que o responsável por cumprir a justiça divina é o *basileús* (que recebe esse nome da comunidade pela função que exerce e foi designado como o seu representante), Hesíodo só reconhece em alguns *basileús* a qualidade de chefe, “refutando antecipadamente”, nas palavras de Barker (1978, p. 49-50), “o ponto de vista ‘sofista’ dos ‘reis’ da sua época”: isto é, a oposição à ideia “de que ‘é melhor ser cruel do que justo’.” Daí que se tornará necessária uma justiça mais efetiva, mais próxima e acessível aos homens, que se apresente a partir de uma perspectiva estritamente humana: o *nómos* ou lei escrita.

1.2. Os legisladores: a descoberta do *nómos*

Em *Os trabalhos e os dias*, Hesíodo nomeia de “os comedores-de-presentes”²⁰ os reis que se utilizavam de privilégios para agir injustamente e à sua maneira, descumprindo assim a ordem divina e atentando contra a justiça. O cetro, acessório da monarquia para distribuir a justiça, era apenas um símbolo, uma vez que o rei governava em benefício próprio e também daqueles a quem a ele se aliassem, de modo a garantir com tal aliança algum benefício ou favorecimento para ambas as partes. Nesse sentido, o poder outorgado por Zeus não era aplicado como devido, mas era utilizado para submeter os mais fracos aos mais fortes, desconsiderando a noção de que a justiça é dar a cada um aquilo que é seu. Assim se configura, na visão de Hesíodo, o domínio do excesso de poder sobre a justiça humana, isto é, da *hýbris* sobre a *díke*.

O apelo por justiça era praticamente invisível, visto que os mais fortes subjogavam os mais fracos das formas mais cruéis, para o que se utilizam das mais diversas trapagens, estratégias e artimanhas. Aos cidadãos restava o sentimento de conformidade diante de um mundo em que os fortes fazem o que querem e os fracos sofrem o que devem. A situação de exploração e injustiça seria muito mais duradoura na Grécia, não fosse pelas modificações ocorridas a partir do século VIII a.C. A economia da Grécia no tempo de Hesíodo era baseada na agricultura e na criação de animais, bem como no intercâmbio de certas mercadorias, sobretudo a partir da fundação das colônias ao longo da costa do mediterrâneo, a exemplo da Jônia e da Magna Grécia (Itália meridional), responsáveis por promover a intensificação do comércio de produtos agrícolas a partir do expansionismo marítimo nos três séculos seguintes, o que facilitou as trocas comerciais, seja por meio do fluxo comercial dos portos, seja também pela fabricação de uma moeda definitiva.

Segundo M. H. Rocha Pereira (2012, p. 174), ocorreu entre os finais do século VIII e o século VI a.C. “um fenómeno generalizado de fundação de cidades ao longo da bacia do Mediterrâneo, fato que dá a esse período o título de ‘era da colonização’, a qual principiou, segundo o testemunho de Tucídides (I. 12. 4), logo que houve estabilidade nas cidades”. Além disso, a autora afirma que “a criação de colônias contribuiu poderosamente para desenvolver o comércio marítimo e a indústria, à qual se abriram novos escoadouros”. (PEREIRA, 2012, p. 176). No que se refere à importação da moeda de prata ateniense vinda da Lídia na segunda metade do século VII a.C. (por volta de 625), a helenista salienta que “este fato vem facilitar as

²⁰ HESÍODO, *Os trabalho e os dias*, verso 39.

transações, mas também a acumulação de riquezas e conseqüente desequilíbrio na balança econômica”. (PEREIRA, 2012, p. 176).

No início, os maiores beneficiados com os avanços econômicos foram os aristocratas, ou seja, aqueles camponeses que detinham as propriedades e o capital fundiário. Em seguida, outros setores também começam a prosperar e a adquirir importantes espaços nos negócios. No entanto, esse câmbio comercial era apenas de uma parcela pequena de indivíduos, de modo que a grande maioria dos cidadãos continuou submetida a pobreza e sem gozar de nenhum direito, situação essa que foi agravada na medida em que as trocas monetárias se tornaram caras e difíceis de serem pagas com o resultado do que produziam. Devido a isso, e também à "natural desigualdade humana", muitos dos cidadãos que contraíram dívidas acabaram por ser escravizados, como se pode notar no que escreve Rocha Pereira (2012, p. 178). São esses fatores que, somados a “um estado de insegurança social”, abrem o caminho para a tirania:

A estes diversos fatores, aos quais devemos acrescentar a pobreza do solo grego e o mais importante e esquecido de todos — a natural desigualdade humana, exemplificada no caso típico de Hesíodo, o irmão diligente, e Perses, o irmão preguiçoso — vem juntar-se como consequência o aumento da escravatura, e, portanto, a redução na procura de mão-de-obra livre. Efetivamente, ao agricultor reduzido à miséria só restava a solução de se entregar como escravo, para saldar suas dívidas. [...] São todos estes motivos que conduzem a um estado de insegurança social que abre caminho à tirania, na qual um homem sobe ao poder pela força, com o apoio da classe comerciante.

Servir por dívida tornou-se ainda mais comum nestes tempos tirânicos. Diante de situações como essas, urge a necessidade de mudança. Nesses tempos, o lamento e a busca esperançosa por uma justiça divina eram inócuos, de modo que as crenças cediam lugar à força. Nas palavras de Gustave Glotz (1980, p. 86), “já se fora o tempo em que os descontentes se limitavam a gemer e a implorar os céus: os místicos cediam lugar aos violentos”. Daí porque os séculos seguintes foram marcados por revoluções, tratados de paz, tiranias e enorme derramamento de sangue. É nesse contexto, de instabilidade da *pólis*²¹, que surgem as facções a favor de um governo ou outro. A ideia de justiça nos tempos iniciais da *pólis* não passava de

²¹ *Pólis* é o nome dado às cidades-estado autogovernadas do mundo grego. Geralmente definida como uma comunidade política típica da Grécia antiga, era formada por um núcleo urbano e um entorno rural habitados por cidadãos que estavam submetidos a um conjunto de direitos e deveres comuns. Cada *pólis* tinha suas próprias leis de cidadania, costumes, festivais, ritos, etc. Atenas, Corinto, Tebas e Esparta, por exemplo, eram todas *póleis* separadas e autônomas. Facilmente formavam alianças entre si, porém tendiam a entrar em conflito sobre as melhores formas de governo. Aliás, a própria palavra “política” se origina do termo grego *pólis*, assim o termo *politikós* fazia referência tanto ao cidadão de um modo geral, quanto às atividades que lhe dizia respeito, como os negócios e a participação na administração pública, por exemplo. Deve-se lembrar, entretanto, que apenas um número muito restrito de pessoas era considerado livre e podia exercer a cidadania. Cf. HIRATA, E. F. V. **A cidade grega antiga: a pólis**. S.P., Labeca – MAE/USP, fev., 2010 Disponível em: <http://labeca.mae.usp.br/media/pdf/hirata_a_cidade_grega.pdf>. Acesso em: 4 jul. 2018.

um conjunto de costumes baseados na tradição e que mais se aproximam de um direito de guerra do que de justiça, como afirma José Ribeiro Ferreira (2004, p. 42):

A justiça nos tempos iniciais da *pólis* baseava-se na tradição — na *themis* — uma série de práticas transmitidas pelas grandes famílias de pais para filhos. As leis não passavam de um conjunto de costumes mais próprios do direito de guerra do que da justiça de uma *pólis* e limitavam-se a regulamentar a vingança com base na solidariedade familiar, degenerando frequentes vezes em lutas sangrentas que terminavam com um tratado de paz ou com o desaparecimento de uma das facções.

Pode-se notar, entre outros fatores, que as antigas monarquias aristocráticas e facções começam a perder espaço e enfraquecer, ou seja, as suas práticas e costumes habituais estavam ultrapassados, em desuso, porque eram prejudiciais. Esse foi um dos fatores que, mais tarde, fará com que a Grécia experimente novos regimes políticos, como o da democracia. Cabe ressaltar, entretanto, que “a tirania é um regime que se encontra em qualquer período da história grega, mas, como fenômeno preponderante e generalizado, pode considerar-se típico da Época Arcaica”, conforme afirma Rocha Pereira (2012, p. 178). Contudo, poucas são as informações que dispomos sobre o desenvolvimento político da maioria das cidades gregas, com exceções das cidades de Esparta e, em especial, de Atenas.

O conhecimento de como operava a política em Esparta e Atenas se deu, sobretudo, pela descoberta de um papiro no final do século XIX, contendo *A Constituição de Atenas*, obra que os estudiosos atribuem a Aristóteles. Nela, o autor relata os diferentes processos pelo qual a cidade de Atenas passou até atingir a democracia com governantes como Péricles; um regime que, a propósito, suscitaria críticas de filósofos como Platão. Sabe-se que uma das exigências do regime democrático era estabelecer leis escritas, visto que as *thémistes* (as ordenações divinas e não escritas) estavam corrompidas pelo poder autoritário dos *basileús* e já não mais atendiam aos interesses dos cidadãos. Por não serem leis escritas, mas ordenações baseadas na tradição e transmitidas na forma oral, não possuíam em seu conteúdo o alcance necessário a todos: são os reis os únicos que interpretam e aplicam as leis, submetendo o povo às suas decisões. Cabia ao povo, portanto, no caso de uma decisão injusta e que não agradava, apenas esperar que a autoridade divina (Zeus) punisse o *basileús* que não cumprisse com suas atribuições na aplicação da justiça. A esse momento histórico, Barker (1978, p. 63) descreve da seguinte forma:

A tendência natural do pensamento grego, nos primeiros tempos, era a de aceitar sem qualquer dúvida, e sem qualquer crítica, a ordem imposta pelo Estado. Os homens nasciam, viviam e morriam sob o império dos antigos costumes, cuja origem ninguém conhecia. Sabia-se vagamente que tinham natureza divina; reconhecia-se que eram

rígidos e fundamentais. Não havia ainda a lei promulgada (*nómos*), mas o costume inalterável (*díke*) guiava o destino dos homens.

Nesse período, o cenário era ainda mais desordenado em pequenos povoados da Grécia. Isso porque o *éthos* ou o costume decorrente das *thémistes*, nessas colônias, tinha menor ocorrência e tornava-se, por isso, um recurso pouco útil na vida prática do povo: era ineficaz na resolução dos conflitos que precisavam ser julgados. Tornou-se necessário, então, a criação de regras normativas que pudessem ser aplicadas de forma confiável e transparente, a tal ponto que todos os concidadãos pudessem ser protegidos pela lei, e não apenas alguns, como era o costume, o *éthos*. Esse é o período dos grandes legisladores, o período no qual se inicia a busca por um novo *éthos* unificador das comunidades gregas.

A propósito, foi o fruto de um “empenho unificador”, nas palavras de Spinelli (2017, p. 19), entre os legisladores e até mesmo de poetas como Homero, Hesíodo e Píndaro, que instalou no povo grego a ideia de lei, e que “a transgressão da lei se impôs como uma quebra da ordem e também da justiça, visto que a ‘lei é uma forma de justiça’.” (SPINELLI, 2017, p. 19). Conta-se que, ainda no Período Arcaico, por volta de 664-662 a.C., o legislador Zaleuco (no sul da península itálica) teria elaborado um código de leis para a sua cidade, Lacros. Da mesma forma, décadas mais tarde Carondas de Catânia (na Sicília) e Androdamas de Régio (na Trácia) teriam feito o mesmo, apresentando aos seus uma série de leis escritas. É nessa tradição que se associam não só Licurgo, legislador de Esparta, como também Drácon, Sólon e Clístenes, os três maiores legisladores atenienses. Além disso, segundo Spinelli (2017, p. 19), o próprio desenvolvimento da filosofia entre os gregos não se deu de forma isolada, mas mesclou um universo de questões, “o que fez com que a cultura não se restringisse a um *éthos* estatutário e comportamental”:

A busca, entretanto, por um *éthos* unificador das *comunidades cidadãs (póleis)* locais, sob um regime ou governo, se deu bem cedo: a partir de Argos, com o legislador Foroneu, depois em Esparta, com Licurgo, e enfim em Atenas, com Drácon e Sólon. O próprio Homero, com a *Ilíada* e a *Odisseia*, bem como Hesíodo, com a *Teogonia* e com *Os trabalhos e os dias*, também de algum modo participaram desse empenho unificador. Na *Odisseia*, Homero disse que um povo sem lei é “violento, selvagem e sem justiça”. Píndaro louvou a lei como “a rainha de tudo, dos mortais e dos imortais”: a soberana, que, com pulso firme, distribui a justiça e, em qualquer circunstância, detém o motivo e a justificação da ação.

As leis, que agora passaram a ser escritas, não recebem mais o nome de *thémistes* (lei divina), mas de *nómos* ou (no plural) *nómoi*, ou até mesmo em alguns casos de *thésmos* ou *thésmoi*. Com certeza, tais distinções causaram importantes consequências não só no âmbito das relações entre os indivíduos como também na observância das normas de suas *póleis*.

Enquanto o conteúdo das leis divinas nem sempre atendia às exigências do povo, pelo contrário, as normas ou leis escritas não só vinham a corresponder às expectativas como também facilitavam o processo, uma vez que todos aqueles que conheciam a escrita podiam minimamente entendê-las, o que permitia que a interpretação não ficasse restrita ao poder da monarquia.

Outro ponto importante é o fato de que, diferente das *thémistes* (leis transmitidas dos deuses aos homens), as *nómoi* se constituíam em um feito exclusivamente humano. Agora são os legisladores os autores responsáveis pela lei escrita e não mais os *basileús*. Geralmente composto pelo contingente militar ou por grupos ligados às atividades militares, esses novos representantes da justiça eram homens sábios que foram convocados a prestar um serviço à sua pátria. Eram responsáveis não só por observar as necessidades momentâneas dos *polítes*, como também por regular juridicamente as suas condutas. Não governavam em benefício próprio; buscavam, isto sim, observar tanto os deveres quanto os direitos dos cidadãos, tudo na tentativa de manter a *pólis* ordenada e pacífica.

É desse modo que a justiça, a lei e o direito deixavam de ser uma consequência direta das ordenações divinas (constantemente corrompidas pelos reis em favor próprio ou de aliados) e passavam a ser um empenho tão somente da deliberação e da vontade humana. Tal é o que indica Glotz (1980, p. 88):

Era o fim das *thémistes* que se originavam de uma tradição tenebrosa, das *thémistes* deformadas por memórias infiéis ou por consciências venais; soava a hora do *nómos* promulgado à luz do dia, repartindo com precisão os direitos e deveres e, posto que também revestido de caráter sagrado, variável segundo as exigências do interesse comum. De uma só vez, aluía o regime gentílico, corroído na base. Estabelecia-se uma relação direta entre o Estado e os indivíduos.

É claro que o culto aos deuses e a religião grega não deixaram de existir por conta da invenção da lei escrita, mas, pelo contrário, visto que os próprios antigos afirmavam que as suas leis só podiam ter vindo dos deuses. Dessa forma, a invenção das leis escritas (*nómos*) foi determinante para a decadência do modelo de justiça baseado na sociedade arcaica, como aquela exposta nos poemas de Homero e Hesíodo. O surgimento do *nómos* dá uma nova referência na organização política da *pólis*, que passa a ser compreendida como um espaço público de deliberação do povo. É nesse contexto que a própria noção de democracia começa a ser desenvolvida. Foi graças a isso que, no século VI a.C., Atenas tornou-se a primeira cidade da Grécia a ser governada por parte da população que possuía os direitos políticos. Esse regime, mais tarde pôde prosperar, em parte por consequência das leis criadas pelos legisladores —

como Sólon, Clístenes e Péricles — que demonstraram que as decisões deliberadas coletivamente sobre os rumos de uma comunidade não devem ser monopólio de um pequeno grupo de iluminados (como era no caso dos reis), mas sim o resultado de um debate aberto entre os cidadãos pertencentes à vida política.

Desde logo, os legisladores gregos perceberam que a regulamentação das condutas, a partir das leis escritas era muito mais conveniente do que a ordem estabelecida pelas *thémistes*, por isso, passam a exercer diretamente o poder jurídico através das *nómoi*, uma vez que isso garante maior liberdade na administração da justiça e na aplicação da lei. Apesar disso, consultar a religião grega fazia parte do ideário da elaboração das leis. Era por isso que, certamente, eram tão zelosos e fiéis ao declarar obediências às leis, pois também assim o eram na obediência aos deuses. De acordo com Coulanges (2004, p. 205) as leis ficaram sendo, durante muito tempo, coisa sagrada: “Mesmo na época em que se admitiu que a lei pudesse resultar da vontade de um homem, ou dos sufrágios de um povo, ainda então se considerou indispensável a consulta da religião, e que esta, pelo menos, autorizasse”. Condição essa que talvez explique o enorme apreço que os gregos tinham também pelas suas leis escritas.

De todo modo, a lei escrita veio com o advento e a com expansão das *póleis*. Tais leis, agora escritas, conferiam maior liberdade ao cidadão grego, pois, além de melhor atender aos interesses dos indivíduos e estabelecer os seus direitos e deveres, eram leis menos opressoras e dificultavam que os indivíduos estivessem sempre submetidos à autoridade privada dos *basileús*. Esse fato certamente contribuiu para o aprimoramento da convivência entre os cidadãos: escrever as leis assegurou aos gregos fixar e dar certa estabilidade às normas estabelecidas. Como aponta Vernant (2002, p. 57):

Compreende-se assim o alcance de uma reivindicação que surge desde o nascimento da cidade: a redação das leis. Ao escrevê-las, não se faz mais que assegurar-lhes permanência e fixidez. Subtraem-se à autoridade privada dos *basileus*, cuja função era “dizer” o direito; tornam-se bem comum, regra geral, suscetível de ser aplicada a todos da mesma maneira.

A noção de liberdade política das leis escritas não devem ser associadas à falta de comando e nem tão pouco à derrota, pelo contrário. O *basileús* deixa de ser aquele monarca soberano que necessariamente imputa a regra, mas a lei passa a ser a soberana. A maneira como os gregos viam suas leis escritas e a força que elas exerciam sobre eles pode ser notada em uma passagem da *História* de Heródoto (VII, 104). No fragmento em questão, é relatado um diálogo entre Demarato, rei destituído de Esparta, e o rei Xerxes da Pérsia. No relato de Heródoto consta que Demarato (que estava sob proteção política de Xerxes) teria respondido — sobre um

questionamento de Xerxes a respeito de como os gregos poderiam acreditar vencer a batalha contra os persas se se encontravam destituídos de um rei soberano (sem um comando militar, além de um número muito inferior de homens) — nos seguintes termos:

Eles são livres, mas não inteiramente livres; pois a lei é seu senhor [*δεσπότης νόμος*], que eles temem muito mais que seus homens temem a ti; o que quer que mande esse senhor [a lei], farão, e sua ordem é sempre a mesma; ele não lhes permite fugir em batalha, venha o que vier, urgindo-os a se manterem firmes, conquistar ou morrer.

Esse fragmento pressupõe que a liberdade das leis helênicas não se seguia pela ausência da ordem do *basileús*, como acreditava Xerxes. Ela foi, antes de tudo, uma norma regulada em outros moldes: agora era posta em prática pelo rito do legislador. Não se baseava na oligarquia imposta por um rei, ou seja, a responsabilidade pela administração da justiça não deve ficar com um governo de poucos, os quais se dizem detentores do poder divino. Para o grego antigo, lutar pela pátria era um ato de bravura e honra e não uma obrigação, e o faziam também em defesa de suas leis, as quais asseguram-lhes maior liberdade. Aliás, a educação dos gregos tinha como propósito a preparação do cidadão (*polites*) na defesa de seu país. (LEÃO; FERREIRA; FIALHO, 2011).

Com efeito, o processo de substituição da justiça divina (*thémistes*) pelas leis escritas (*nómoi*) se deu através de um longo período e teve considerável importância sobretudo para a cidade de Atenas, da qual se tem o maior número de informações acerca desse processo. Como visto anteriormente, é com Drácon (nos anos finais do século VII) que acontece o marco inicial do texto legislativo, e o que se sabe com segurança sobre as suas leis é o fato de que foram feitas, entre outras coisas, para a repressão dos assassinatos que ocorriam em consequência de conflitos privados. Além disso, os estudiosos assinalam que outra possível inovação das medidas de Drácon tenha sido a criação de multas para os *polítes* que não comparecessem aos conselhos e assembleias. De todo modo, a iniciativa de Drácon foi um empreendimento bem sucedido que — apesar de que a sua legislação tenha surgido para coibir comportamentos cruéis — propôs-se seguramente a “um esboço de um direito comum e, de certa forma, com o próprio ato de nascimento jurídico da cidade-estado”, segundo afirma Mossé (1989, p. 159).

É com Sólon²², no começo século VI, que os atenienses passam a gozar de maior liberdade com relação à lei escrita. A Atenas de Sólon necessitava ser reformada, encontrava-

²² “Segundo Sosícrates, Sólon estava em seu apogeu por volta da 46^a Olimpíada, quando, no terceiro ano, ele foi arconte em Atenas, e nessa época elaborou suas leis. Ele morreu em Chipre aos oitenta anos de idade”. Cf. DIÓGENES LAÉRCIO. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: Ed. UnB, 1987, I, 2, 62. Sobre a obra de Sólon, resta preservado, principalmente em fontes de transmissão indireta, um pequeno volume de elegias e jambos que praticamente em nada diferem, exceto pelo metro.

se em situação conflituosa. De fato, com a legislação draconiana, as mortes por assassinatos haviam diminuído; entretanto, as disputas por terras continuavam, de tal modo que, dentre outros fatores, o resultado era que os pobres e fracos tinham suas terras saqueadas pelos ricos e fortes, de tal maneira que a gravidade dos conflitos entre as classes sociais demandava uma nova legislação. Conforme Barker (1978, p. 50), “a terra pertencente aos pobres tinha sido onerada por hipotecas, e apropriada pelos vizinhos abastados; era necessário um novo espírito, e leis novas, para evitar o caos”. Essa foi a atribuição de Sólon que, ao contrário de Drácon, foi escolhido como arconte²³, a fim de realizar a tarefa de compor uma legislação que pudesse melhor atender aos interesses do povo. Moses Finley (1984, p. 37) assim descreve as circunstâncias que o legislador encontrou:

A luta de classes em Atenas chegara a um impasse e, em 594, Sólon foi escolhido, por acordo, e encarregado da tarefa de reformar o Estado. Eis o essencial: foi escolhido pelos próprios atenienses, porque era respeitado devido à sua sabedoria e integridade. Não foi “chamado” nem tinha vocação. E não se apoderou do poder como um tirano.

Nessa disputa entre ricos poderosos e pobres fracassados, Sólon buscou unificar um ideal baseando-se nas noções de medida (*métron*) e moderação (*sqphrón*), que começa a tomar forma com a ideia de *isonomia*, da igualdade perante a lei. Conforme consta em Plutarco, o primeiro discurso público de Sólon quis expressar justamente essa noção: de que “a igualdade não causa guerra” (*τὸ ἴσον πόλεμον οὐ ποιεῖ*)²⁴. Em certa medida, Sólon pretendeu não beneficiar nem ricos nem pobres, apesar de que inicialmente procurou diminuir a exploração da população mais enfraquecida e explorada, sem, de fato, atender todas as necessidades. De acordo com Barker (1978, p. 51), “Sólon procurou introduzir o ideal da igualdade social num estado dilacerado pelas lutas entre ricos e pobres”. Assim, foi responsável não só por aliviar os abusos que os fortes e poderosos causavam sobre os bens dos fracos e pobres, proibindo que o devedor fosse tomado como escravo na garantia de ressarcimento da dívida²⁵, bem como o fez promulgando uma espécie de estatuto jurídico que, através de uma série de medidas, ficou conhecido como *seisáktheia*.

Da mesma forma, foi atribuição de Sólon estipular um limite na posse de terras, além de outras restrições, que proibiam, por exemplo, a exposição da riqueza dos abastados para evitar o saque e o conflito com os mais pobres. Na tentativa de amenizar as desigualdades

²³ Cf. PLUTARQUE. *Vies*. Tome II. Solon-Publicola - Thémistocle-Camille. Paris: Les Belles Lettres, 1968, 14, 4, 85d.

²⁴ Ibid, 14, 4, 85d.

²⁵ Ibid, 15, 2, 86d.

econômicas, restituiu para alguns camponeses as suas terras e procurou favorecer que estes camponeses executassem o trabalho. Pode-se notar, em trecho de um fragmento de Sólon, a maneira como conduzia e implementava suas leis: “Ao povo dei situação que lhe baste, [...] / Aos que tinham poder e eram considerados pelas suas riquezas, / a esses prescrevi que não sofressem nenhum desacato; / um forte escudo lancei sobre ambos. / Não consenti que nenhum deles vencesse injustamente”²⁶. Em outro fragmento de sua obra, que se conservou, nota-se bem expressa a noção de equidade que o legislador tentou transmitir à sociedade ateniense:

Atenas, nossa pátria, fundada pelos deuses, devolvi a muitos homens que haviam sido vendidos justa ou injustamente, e a outros que se haviam exilado por sua excessiva pobreza; por terem rodado por tantos lugares, já não falavam o dialeto ático. A outros, que aqui mesmo sofriam escravidão, temendo frente ao semblante de seus amos, os tornei livres. Juntando a força e a justiça [*βίην τε καὶ δίκην*], tomei com autoridade estas medidas e cheguei até ao final, conforme prometido; e, de outro lado, escrevi leis tanto para o homem do povo como para o rico, regulamentando para ambos uma justiça reta [*θεσμοὺς δ' ὁμοίως τῶ κακῶ τε κάγαθῶ εὐθεΐαν εἰς ἕκαστον ἀρμόσας δίκην ἔγραφα*].²⁷

Nas palavras de Sólon, pode-se notar que sua tentativa de distribuir a justiça aos atenienses também precisou utilizar a força e a violência. No entanto, ele procurou reformular a concepção de justiça que se baseava na força e no poder. Embora, para isso, tenha necessitado utilizar-se da força e do poder como ferramenta para promover alguma justiça. Fato é que as medidas que Sólon implementou tiveram o alcance de inovar na administração da justiça, a exemplo da criação de um tribunal público chamado de *Heliéia*, composto por heliastas, escolhidos à sorte (entre ricos e pobres), que julgavam e davam as suas sentenças, sendo inclusive incumbidos de examinar a atuação dos agentes públicos, isto é, tinham o direito de passar em revista a conduta dos administradores ao término dos seus mandatos. Sólon procurou instituir uma certa igualdade social, com a finalidade de proteger também os fracos e os necessitados, a exemplo de quando instaurou que o cidadão ateniense pudesse iniciar uma ação criminal em defesa do interesse alheio e sem correr qualquer risco. Daí que Sólon, nas palavras de Barker (1978, p. 51), “deu um passo importante para a instituição de uma justiça segura e equitativa”. A mudança foi notável e a concepção de justiça se alterou significativamente. Algo que era antes visto como uma questão individual e familiar (de uma ofensa à uma expropriação

²⁶ SÓLON. **O legislador**, frg. 5, versos 1-6, apud PEREIRA, M. H. R. **Hélade. Antologia da cultura grega**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1959, p. 94.

²⁷ SÓLON. **Jambos**, frg. 36, versos 5-20, apud ALLAN, W. **Greek elegy and iambus: a selection**. Cambridge: University Press, 2019, p. 43, tradução livre. Disponível também online em Loeb Classical Library, este e outros fragmentos: <https://www.loebclassics.com/view/solon-fragments/1999/pb_LCL258.159.xml>. Acesso em: 2 jun. 2019.

de terra), era agora também uma questão da *pólis*. Vegetti (2014, p. 61-62) descreve essa mudança da seguinte forma:

Sólon força assim os limites da tradição religiosa e moral, para colocar aí a novidade do *nómos* e da dimensão política que ele instituiu. Porém, ainda mais decisivas para a tradição intelectual grega foram a delimitação que ele traçou do espaço político, a definição da sua natureza essencial. “Escrevi no mesmo modo (*homóios*) leis para o nobre e o plebeu (*agathós/kakós*), adaptando a cada um uma justa”; “ao povo de tanta dignidade (*geras*) quanto é bastante, sem tirar-lhe nem presentear-lhe direitos (*time*)”. A escritura da lei é imediatamente coesa à sua universalização: ela não cancela as diferenças sociais, mas produz espaço homogêneo, no qual o *agathós* e o *kakós* podem confrontar-se e ser equanimemente avaliados. Tanto que *time* e *geras*, as honras devidas à virtude, não pertencem mais por direito natural ao *agathós*, segundo o rígido sistema de valores que regia a “sociedade homérica”, mas são impessoalmente redistribuídos segundo a regra sancionada pela lei.

Cabe salientar que, apesar de todos os avanços das medidas de Sólon, elas no entanto não contemplaram a todos os atenienses, uma vez que nem todos eram considerados cidadãos e, por isso, não podiam ter participação na vida política da *pólis*. De qualquer forma, não se pode negar que com a implementação de suas medidas os atenienses (tanto os *agathós* como os *kakós*) passam a ser vistos como iguais diante da lei, conforme aponta Mossé (1999, p. 20): “a verdade é que daí em diante todos os Atenienses passaram a ser iguais aos olhos da lei. E embora ainda não fossem cidadãos, já eram homens livres”. Tal contexto era muito diferente dos tempos arcaicos, no qual a justiça advinha das aplicações da ordem divina, das *thémistes*. Apesar de se ter estabelecido uma justiça baseada no *nómos*, isso não eliminava a crença em uma justiça de ordem superior e divina. Os próprios escritos atribuídos a Sólon comprovam não só sua devoção aos deuses como também a sua visão de que justo é ser bom para com os amigos e amargo para com os inimigos, além do seu desejo na aquisição de riquezas. De fato, ele não condenava as riquezas de um homem, a não ser que fossem adquiridas injustamente, por meio da exploração da força de outrem. Já as riquezas adquiridas de forma justa, e que não causavam dano a ninguém, não eram prejudiciais, mas desejáveis.²⁸

²⁸ É o que se pode apreender no excerto deste fragmento: “Belas filhas de Mnemósine e de Zeus Olímpico, / Musas Piérides, escutai a minha prece. / Concedei-me da parte dos deuses bem-aventurados a felicidade / e, perante os homens, ter sempre boa fama, / ser doce aos amigos, amargo aos inimigos, / respeitado por aqueles, temível para estes. / Desejo possuir riqueza, mas não quero / adquiri-las injustamente. A justiça vem no fim. / A riqueza que os deuses concedem fica segura / ao lado do homem, de alto a baixo. / Mas a que os homens prezam, havida por insolência, / não surge naturalmente, mas, por obra da injustiça, / sem querer vem atrás; em breve se lhe junta a perdição; / pequenos são os seus começos, como os do fogo, / a princípio, mas acaba na desgraça, / pois as obras da insolência não são duradouras.” SÓLON. *Às musas*, frg. 1, versos 5-15, apud PEREIRA, M. H. R. *Hélide. Antologia da cultura grega*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1959, p. 92.

Em Sólon se introduz uma questão importante no que diz respeito aos maus atos praticados: a ideia de responsabilidade.²⁹ Diferente do que se encontra nas epopeias de Homero, nos escritos de Sólon é possível assimilar que existem situações nas quais a responsabilidade por uma injustiça é particularmente humana, e isso é visto como uma desordem (*dysnomía*). É contra essa falta de ordem que o legislador quer ensinar a boa ordem (*eunomía*), uma vez que só a cidade ordenada pelas leis escritas e voltadas para a realização da justiça divina poderá livrar-se das intempéries da desordem, transformando-se com base na *eunomía*:

Manda-me o meu coração [*θυμός*] que ensine aos Atenienses estas coisas: / como a desordem [*δυσνομία*] causa muitas desgraças ao estado, / e a boa ordem [*εὐνομία*] apresenta tudo bem arranjado e disposto, / e muitas vezes põe grilhetas aos injustos. / Aplaca as asperezas, faz cessar a saciedade, enfraquece a insolência, / faz murchar as flores nascidas da desgraça, / endireita a justiça tortuosa e abranda os atos insolentes, termina com os dissídios, / cessa a cólera da terrível discórdia, e, sob o seu influxo, / todos os atos humanos são sensatos e prudentes.³⁰

A tão desejada boa ordem, contudo, não foi alcançada com as medidas de Sólon. Ainda que suas leis tenham estabelecido alguma ordem, elas não foram capazes de implementar uma maior distribuição de terras, conforme queriam os mais pobres, voltando a predominar a *dysnomía*. Foi deste modo que, em 546 a.C., Atenas abriu caminho para a tirania de Pisístrato, que ascendeu ao poder apoiando-se nos camponeses e servindo-se de intervenções violentas. Iniciou uma política benéfica aos camponeses e estimulou ainda mais o comércio ateniense. Com a morte de Pisístrato em 527 a.C., assumiram o poder seus filhos Hípias e Híparco, que foram igualmente violentos e realizaram um governo ainda menos voltado aos interesses populares.

A partir disso, inicia-se um processo que levará Clístenes a assumir o poder e a instituir, efetivamente, os princípios da democracia grega. Ainda que não se saiba muito bem as razões, o fato é que Clístenes acabou com as antigas formas organizacionais e administrativas da *pólis* (baseadas nas tribos) e implementou a formação dos atenienses por *dēmos*, feitos estes que

²⁹ Conforme examina Ferreira (2004, p. 100), “a partir de fins do século VI a.C., a *eunomia* — formada a partir do prefixo *eu-* ‘bem’ e *nómos* que, com o significado inicial de ‘ordem’, ‘tradição’, ‘costume’, recebe nos finais do século VI a.C. também o de ‘lei’ — passa a indicar o Estado com boas leis — isto é com uma boa constituição —, sem nunca perder todavia o sentido que anteriormente possuía: o de boa ordem derivada dos costumes e hábitos há longo tempo estabelecidos, ou seja da tradição. As oligarquias partiam do princípio de que a constituição que enformava a vida da *pólis*, fruto de uma longa tradição ou obtida por doação de um legislador, era algo de perfeito e acabado que, por conseguinte, exigia obediência. Doadas ou sancionadas por uma autoridade superior, essas leis recebiam o nome de *rhētrai* — como acontecia em Esparta, Olímpia, Chipre — e de *thesmoi* — como parece ter sido corrente até fins do século VI em Atenas, onde o termo surge nos fragmentos de Sólon e aparece aplicado às leis deste legislador e às de Drácon”.

³⁰ SÓLON. *Eunomia*, frg. 3, versos 30-35, apud PEREIRA, M. H. R. *Hélade. Antologia da cultura grega*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1959, p. 93.

foram a base de suas reformas. *Dēmos* eram demarcações territoriais de um grupo de cidadãos, da cidade e do campo, administrado por um *demarca* encarregado de, entre outras coisas, registrar a maioria e os bens pertencentes aos atenienses daquele *dēmo*. Pertencer a um *dēmo* era um pré-requisito para a cidadania. Outra implementação de Clístenes foi a de que cada cidadão ateniense deveria incorporar a seu nome de família o nome do *dēmos* ao qual pertencia, de modo que isso foi extinguindo a divisão tradicional, familiar e sanguínea que diferenciava os atenienses nobres daqueles mais pobres e os igualava diante da lei de forma mais efetiva. Lan (1965, p. 58) assim descreve a nova organização executada por Clístenes:

Esse novo líder popular que apareceu em cena no final do século VI, depois das tiranias de Pisístrato e seus filhos, varreu definitivamente com a organização dos cidadãos das tribos, cuja validade foi preservada mais no plano religioso — e assim, de forma indireta, na moral — que no político, e os dividiu em *demos*, espécie de município ou bairro. (LAN, C. E., 1965, p. 58, tradução nossa).³¹

Com o advento da democracia, a lei escrita deixa de ser obra de um indivíduo em favor de um povo e passa a se tornar obra do próprio povo (*dēmos*), dos ricos e dos pobres, uma vez que “o patrocínio aristocrático deixou de ser o princípio básico da organização social e política, por maior que fosse o peso ainda atribuído ao prestígio das velhas famílias. O povo tornou-se, por assim dizer, seu próprio patrão” (LLOYD-JONES, 1965, p. 52). Assim, a reflexão entre os cidadãos acerca dos destinos da *pólis* torna-se soberana e, de certa forma, livre das imposições das antigas oligarquias e tiranias, regimes segundo os quais o poder era adquirido pela força e em benefício próprio daquele que governa. Romilly (2002, p. 13,) descreve esse novo regime da seguinte forma:

Com o aparecimento da democracia, a lei toma em Atenas o sentido que deveria fazer sua originalidade no pensamento grego. Melhor que alguns princípios gerais fixados em nome de uma revelação divina, melhor que simples regras práticas regulando a punição de certos crimes, as leis, em regime democrático, deveriam regular, com o acordo de todos, os diversos aspectos da vida comum; e sua autoridade deveria, assim, substituir toda soberania de um indivíduo ou de um grupo, sentida desde então como um ofensa. (ROMILLY, J., 2002, p. 13, tradução nossa).³²

³¹ “Este nuevo caudillo popular que apareció en escena a fines del siglo VI, tras las tiranías de Pisístrato y de sus hijos, barrió definitivamente con la organización de los ciudadanos en tribus, cuya vigencia se conservaba más bien en el plano religioso — y así, en forma indirecta, como vimos, en el moral — que en el político, y los dividió en *demos*, especie de municipio o barrio.” Cf. LAN, C. E. **Introducción histórica al estudio de Platón**. Bueno Aires: EUDEBA, 1965.

³² “Avec l'émergence de la démocratie, la loi prend à Athènes le sens qui devrait trouver son originalité dans la pensée grecque. Mieux que certains principes généraux énoncés au nom de la révélation divine, plutôt que de simples règles pratiques régissant la répression de certains crimes, les lois régies par un régime démocratique devraient régir, avec l'accord de tous, les divers aspects de la vie commune; et son autorité devrait donc remplacer toute souveraineté d'un individu ou d'un groupe, jamais ressentie comme un délit.” Cf. ROMILLY, J. **La loi dans la pensée grecque: des origines à Aristote**. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

Apesar disso, mesmo com o aparecimento de uma instância de justiça pensada e elaborada pelos homens, a lei não se separou da mitologia, permanecendo ligada às antigas tradições e práticas religiosas. Embora a lei humana não dependa mais da intermediação dos reis ou oligarcas, ela deve ser compreendida, antes, como ainda ligada à justiça divina, que se revela ao legislador pela divindade (no caso de Sólon, por exemplo, como uma inspiração poética). Muitos legisladores, contudo, não tiveram o mesmo apreço com a tradição religiosa. Os tiranos que, no século VI a.C., aniquilaram por muitas vezes a Grécia, elaboravam leis buscando somente salvaguardar seus interesses. Leis essas que, por vezes, se chocavam com os princípios extraídos da antiga tradição religiosa. A partir disso, não demoraria para surgirem os primeiros embates entre a lei humana e a lei divina.

Há, com isso, uma oposição entre a ordem divina e a ordem humana: a ordem divina não é fruto de uma conquista racional, mas sim é adquirida por meio de uma revelação que se dá a partir dos antigos mitos religiosos. A ordem humana, entretanto, não é algo dado aos homens por meio de usos e costumes originários de uma antiga tradição mítico-religiosa, mas algo obtido mediante um esforço racional e, portanto, a partir da razão humana. O conflito se dá, então, entre a autoridade dos usos e costumes derivados da religião e a autoridade da razão humana. Nesse sentido, é somente com a maturidade e o discernimento do conceito de natureza (*phýsis*), em oposição ao de *nómos*, que se poderá compreender o que mais tarde a tradição irá chamar de direito natural.

1.3. Os filósofos: a descoberta do *lógos* e da *phýsis*

Em Homero, Hesíodo e Sólon pode-se notar que a justiça sempre esteve ligada à noção de inspiração divina. Na *Ilíada* e na *Odisseia*, por exemplo, são os reis que estabelecem a justiça por meio da aplicação das *thémistes* oriunda da vontade divina. Assim também aparece em Hesíodo, para o qual a justiça é o tributo mais valioso da divindade para os homens. Nos legisladores, como em Sólon e na descoberta do *nómos*, a justiça não teve uma alteração substancial, uma vez que também ficou dependente de uma fundamentação mítico-religiosa: as injustiças dependem das punições divinas, de modo que a validade das leis humanas e escritas dependem necessariamente das leis não escritas e, portanto, da lei divina. Essa maneira de pensar, porém, se altera completamente a partir do século VI a.C., com o aparecimento do que sem dúvida foi uma das maiores invenções do mundo grego antigo, a filosofia e, com ela, os filósofos. Fizeram parte, é claro, da herança teológica herdada pelos poetas. Entretanto, buscam explicações inicialmente sobre as origens da natureza (*phýsis*), da ordem ou *cosmos*. Aristóteles, mais tarde, irá se referir a esses primeiros sábios investigadores da natureza como os *physiologoi*.

A herança da tradição poética, contudo, foi fundamental para o surgimento da filosofia. Os poemas de Homero e Hesíodo têm importantes implicações filosóficas, de modo que uma de suas implicações está em determinada visão de mundo (que se apresenta como uma ordem) e do lugar do humano nesse mundo ordenado. Inclusive, pode-se apreender que, na composição dos poemas, está contida uma ordem, há uma sequência, uma cadência: as estações do ano se repetem, o sol sempre nasce e se põe, etc. A ordem está garantida pelos deuses que intervêm na vida dos homens, decidem as brigas, as guerras, enfim, tudo está na dependência dos deuses. Essa ordenação vista nos poemas traz algumas implicações fundamentais para a filosofia: uma delas está presente nos sentidos de medida (*métron*) e harmonia (*harmonía*) que esses poemas carregam; ou seja, seus versos possuem harmonia, medida, sonoridade, beleza, etc. Outra importante noção para a filosofia é a ideia de que, nos poemas, “há uma motivação para a ação”, isto é: quando Homero descreve uma ação (uma luta ou guerra), ele não descreve os grupos que guerreiam, mas pessoas individuais, e as ações delas são sempre motivadas por alguma razão, assim como as ações dos deuses (por exemplo, por que a honra foi violada, há uma série de atos que decorrem da primeira ação). Por fim, uma última noção determinante que, seguramente, foi uma das mais importantes para a filosofia, é a ideia de totalidade: do todo, daquilo que chamamos de realidade, universo, mundo, *kósmos*.

Para os gregos, esse universo é visto como um organismo vivo, tem um começo, meio e fim — tem unidade: é parte de um todo finito e ordenado. Portanto, essas três noções (de ordem, de medida e harmonia e de totalidade) foram fundamentais para o surgimento da filosofia entre os gregos; todas elas foram submetidas a uma universalização no sentido de construir uma comunidade humana de entendimento que se dá a partir de determinadas questões provenientes da discussão racional. “A filosofia grega”, segundo Spinelli (2006, p. 11):

[...] não foi obra de um único indivíduo, e nem só de grandes sábios. Também não foi construída de modo uniforme, e nem veio a se constituir num sistema, mas num extenso universo de questões. Ela também nunca esteve submetida a um interesse específico, seja a um credo ou a qualquer poder político constituído. Ela teve, sim, um enraizamento e uma marca específica — é grega —, mas não meramente local, apesar de restrita a certas circunstâncias históricas e culturais. A sua característica fundamental foi a universalização: uma tentativa de construir uma comunidade humana de entendimento a partir de questões essenciais dadas à demanda ou discussão racional.

Uma das caracterizações do início da reflexão filosófica entre os gregos antigos é a noção de que ela surgiu na tentativa de explicar ou dar as razões para a totalidade do real, para a realidade. O pensamento mítico-religioso anterior também se prestava a explicar a realidade, com tamanha intensidade que a descoberta do *lógos* (palavra cuja tradução latina quis expressar “razão demonstrativa ou racional”) vai herdar (ou se misturar) em grande parte às ideias arcaicas fundamentais da herança teológica anterior, as quais estão presentes nos poemas épicos. Bárbara Cassin et al. (2018, p. 124-125) lê “a polissemia do termo ‘lógos’, desde o mundo arcaico”, como o “sinal mais espetacular da permanência da língua grega”. A ambivalência do termo, “que associa principalmente os sentidos de palavra e de razão, requer incessantemente o recurso ao contexto, o qual por vezes permanece ele próprio inapto a esclarecer o sentido.” Além disso, os autores acrescentam que na tradução do termo “lógos” é comum aparecer, entre parênteses, “*logikós* [λογικὸς] [racional]”, e que “ou bem se conserva *lógos* não o traduzindo, ou bem o traduzimos por ‘raciocínio’, ‘potência constituinte’, ‘capacidade lógica’, ‘noção’, ‘racionalidade’, ‘discussão’, etc., mas deixando uma franja de intraduzível.”

Assim, a filosofia nasce fundamentalmente a partir de duas descobertas elementares: primeira, a descoberta da razão demonstrativa, do *lógos*, ou seja, de que o discurso sobre o mundo pode pretender “dar as razões das coisas”; segunda, que a razão demonstrativa não só pretende dar as razões das coisas, mas fazer isso partir das coisas mesmas, sem necessariamente

recorrer à explicação mítico-religiosa.³³ Essa noção (que se dá pela razão e pela explicação das coisas a partir das coisas mesmas, sem assentar suas bases necessariamente no mito) suscitará uma ideia decorrente: a de que essa explicação (pela razão) deve depender de uma noção de verdade, a qual os gregos denominaram *alétheia*, que pode ser melhor compreendida, no português, pela palavra “desvelamento” (desvelar: tirar o véu das coisas). Desse modo, é pela observação e pela investigação do mundo que os filósofos pretendem explicar, conhecer e julgar a realidade: eles se valeram da razão como método, uma forma completamente nova para o que antes existia; realizaram um empreendimento racional capaz de edificar o pensamento a partir da “pura contemplação teórica” (REALE, 1999, p. 31). Nesse sentido, Spinelli (2017, p. 25) discorre sobre alguns dos nomes daqueles que foram considerados pela tradição como os primeiros sábios, responsáveis por dar prosperidade e sustento à filosofia nesse período:

Além de Homero e Hesíodo, dos rapsodos e dos poetas, vários homens antes de Sócrates responderam pela prosperidade do filosofar: Tales, Pitágoras, Xenófanes, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Zenão, Empédocles, Anaxágoras... Outros nomes, incluídos por Hermann Diels no catálogo dos chamados *pré-socráticos*, foram na verdade contemporâneos de Sócrates: por exemplo, Arquelaus (mestre de Sócrates), Arquitas, Filolau e Crátilo (o primeiro tido como amigo, e os outros dois, como mestres de Platão) e Demócrito. Ao empenho dos *filósofos*, há que se acrescentar o dos poetas, dos dramaturgos e dos rapsodos, dos quais a filosofia recolheu indícios para sua prosperidade e para seu sustento: de Homero, de Hesíodo, de Orfeu, de Píndaro, de Simônides, de Ésquilo, de Sófocles, de Eurípides, de Aristófanes e de tantos outros. A filosofia também tirou seu sustento de retores e de sofistas: de Protágoras, de Górgias, de Pródico (reconhecido por Platão como ‘o sofista mais sábio em precisar o significado das palavras’) e de Hípias. A cada um, Protágoras, Górgias e Hípias, Platão dedicou um diálogo.

Em Tales de Mileto, considerado pela tradição como o primeiro filósofo (ou *physiologos*), já se pode notar as características definidoras do filosofar. Tales demonstra em suas investigações algo importante de ser considerado: ele diz que “a origem ou princípio [*archê*] de todas as coisas é a água”.³⁴ Essa afirmação de Tales traduz exatamente a ideia do *lógos* demonstrativo, ou seja, de um discurso humano que tenta explicar as coisas a partir das coisas mesmas: é uma investigação acerca da *phýsis*, palavra que comumente se traduz por *natureza*, e que significava, para os gregos, o fundamento de toda a realidade. Mais tarde,

³³ Aristóteles, contudo, nos diz que o amante do mito (*filómite*) é também filósofo, mas “somente de certo modo” (*Metafísica*, 982b), visto que a fundamentação religiosa da realidade recorre sempre à crença em mitos.

³⁴ Frg. 84 e 85, apud KIRK, G. S.; Raven, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013, p. 86-92. Nietzsche (2008, p. 9) traduziu bem essa ideia quando disse que: “A filosofia grega parece começar com uma ideia absurda, com a proposição: a água é a origem e a matriz de todas as coisas. Será mesmo necessário deter-nos nela e levá-la a sério? Sim, e por três razões: em primeiro lugar, porque essa proposição enuncia algo sobre a origem das coisas; em segundo lugar, porque faz sem imagem e fabulação; e enfim, em terceiro lugar, porque nela, embora apenas em estado de crisálida, está contido o pensamento: ‘tudo é um’.”

Heráclito de Éfeso vai dizer que “a sabedoria consiste numa só coisa, em conhecer, com juízo verdadeiro, como todas as coisas são governadas através de tudo”³⁵, ou seja, que só existe uma sabedoria: reconhecer a inteligência que governa todas as coisas através de todas as coisas. Nesse sentido, Heráclito também compartilha de uma concepção de mundo que passa pela compreensão das coisas mesmas, constituída por uma realidade (um princípio, uma *archê*) que já não está tanto mais vinculado a ideia dos deuses, mas que mescla no discurso uma mensagem de herança da tradição que o antecede, como quando diz: “uma só coisa, a única verdadeiramente sábia, consente e não consente em ser chamada pelo nome de Zeus”³⁶. Aristóteles dirá que:

[...] esses filósofos não são unânimes quanto ao número e à espécie desse princípio. Tales, iniciador desse tipo de filosofia, diz que o princípio é a água (por isso afirma também que a terra flutua sobre a água), certamente tirando esta convicção da constatação de que o alimento de todas as coisas é úmido, e da constatação de que até o calor se gera no úmido e vive no úmido. Ora, aquilo de que todas as coisas se geram é o princípio de tudo [*ἀρχὴ πάντων*]. Ele tirou, pois, esta convicção desse fato e também do fato de que as sementes de todas as coisas têm uma natureza úmida, sendo a água o princípio da natureza de todas as coisas.³⁷

Pitágoras de Samos, o qual conhecemos pela extraordinária descoberta da matemática (*mathematiké*), empreendeu a partir do raciocínio calculativo uma tentativa de entender a realidade a partir do número. Nota-se, assim, que é pela observação, e não por revelação divina, que a filosofia começa a abrir-se para a compreensão de uma visão ordenada da *phýsis*, do *kósmos*. Daí que Cornford (1950, p. 14) fala acertadamente que “a descoberta da natureza” inaugura uma etapa significativa do pensamento humano, que agora passa a ser visto pelos filósofos como “natural” (dependente da *phýsis*), e que as explicações de ordem religiosa devem ceder lugar, em boa medida, à explicação racional, inclusive no que toca à “conduta humana e às regras de justiça que devem regê-las”.

Spinelli (2006, p. 35.) argumenta que o *kósmos*, a *archê* e a *phýsis* foram concebidos intimamente relacionados, de modo que “*kósmos* e *archê* expressam aproximadamente a mesma coisa, ou seja, *kósmos* designa a *ordem*, ou a harmonia estabelecida, e *archê* um princípio ordenador do qual a *phýsis* é a sua explicitação.” É curioso notar, contudo, que na investigação dos primeiros filósofos muitas das crenças ainda se misturam com uma herança religiosa, teológica. Pitágoras, por exemplo, também é conhecido por estar ligado à crença da

³⁵ Frg. 41, apud KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013, p. 210.

³⁶ Frg. 32, *ibid*, p. 210.

³⁷ ARISTÓTELES. **Metafísica**, 983b.

transmigração da alma (*psyché*), conhecida como metempsicose (*metempsychosis*), que mais tarde vai encontrar eco de alguma forma em Platão³⁸. Essa presença da herança teológica, por exemplo, pode ser notada no poema de Parmênides de Eléia, no qual ele descreve que é levado pelas musas em um carro para ouvir a revelação da verdade (*alétheia*) de uma deusa:

A deusa acolheu-me benevolente, tomou-me / a destra na sua, e deste modo, dirigindo-se a mim, disse: / “ó jovem, companheiro de aurigas imortais! / Tu que vens nos corcéis que te trazem à nossa morada, / Salve! Não foi sorte [*μοίρα*] mesquinha que te impeliu a seguir / este caminho — bem longe do trilho dos homens, na verdade — / mas a Justiça [*Θέμις*] e o Direito [*Δίκη*]. Convém que tu aprendas: / o ânimo inabalável da rotunda Verdade [*Ἀλήθεια*] / e a opinião [*δοξα*] dos mortais, em que não há confiança verdadeira.³⁹

Pode-se notar, com isso, que o surgimento da filosofia é, ao mesmo tempo, uma novidade, uma virada do pensamento anterior; mas é também uma novidade que conserva em grande parte aquele pensamento anterior da herança mítico-teológica, que está profundamente enraizada nessa nova atitude, uma vez que esses pensadores vem na sequência cultural desta tradição. Por um lado, no que diz respeito àquelas características encontradas nos poemas de Homero e Hesíodo (o sentido da medida e da harmonia, das motivações e das razões, e o sentido da totalidade), elas estão também profundamente ligadas a essa nova atitude; no entanto, por outro lado, com vistas a uma aproximação mais fiel da verdade (*alétheia*), a uma tentativa de tirar o véu das coisas e ver as coisas nelas mesmas, na sua totalidade, elas rompem com aquela tradição. Portanto, a descoberta fundamental que marca o surgimento ou a invenção da filosofia, como visto, é a descoberta do *lógos* demonstrativo, a saber: dar a razão das coisas a partir das coisas mesmas.

É por volta do século V a.C. que irá acontecer uma grande virada na filosofia, que vai ficar marcada pela atuação de Sócrates e de um grupo de pensadores (surgidos em várias cidades da Grécia) que ficaram conhecidos como sofistas. Julga-se que Sócrates tenha nascido por volta de 470 a.C. (que, segundo o relato dos testemunhos de Diógenes Laércio, teria vivido até os setenta anos, uma vez que sua morte se deu em 399 a.C., conforme documentado por Platão em sua *apologia*). Sobre a figura de Sócrates, possuímos quatro testemunhos principais:

³⁸ Outros elementos da filosofia de Pitágoras tiveram grande influência sobre Platão e sobre a filosofia grega em geral. Segundo argumenta Barker (1978, p. 56), uma das influências em Platão “é a teoria das Três Classes, que distribuiu os homens pelas categorias de amantes da sabedoria, da honra e do lucro — que talvez implique numa doutrina correlata das Três Partes da alma: Razão, Espírito e Appetite. Nesse aspecto, a dívida da *República* a Pitágoras é evidente e profunda. Toda a estrutura da *República*, que descansa sobre a análise tridimensional do Estado e da Alma, é pitagórica.”

³⁹ Apud KIRK, G. S.; Raven, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013, p. 253; Apud PEREIRA, M. H. R. **Hélide: antologia da cultura grega**. Coimbra: Faculdade de Letras, 1959, p. 109-110.

o de Xenofonte, no *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*; o de Aristófanes, nas *Nuvens*; o de Platão, que faz Sócrates falar como personagem principal na maior parte dos seus diálogos; e o de Aristóteles, que dedica a Sócrates poucas (mas preciosas) passagens na sua obra. Quem talvez melhor traduziu a atuação de Sócrates foi Cícero (pensador romano bem posterior a Sócrates), quando no livro V das *Discussões Tusculanas* (*Tusculanae Disputationes*) disse o seguinte: “Sócrates foi o primeiro que fez descer a filosofia do céu [para a terra], obrigando-a a entrar nas cidades e nas casas, a pensar a vida e os costumes, o bem e o mal” [o justo e o injusto].⁴⁰

Se nos primeiros pensadores anteriores a Sócrates (como Tales, Heráclito, Parmênides e Pitágoras) é possível encontrar que, de alguma maneira, partiram em suas investigações da observação e do estudo dos astros (da *phýsis* no *kósmos*), com Sócrates a filosofia vai começar a se interessar por problemas e questões mais “triviais”, mais corriqueiras, tais como: problemas humanos, questões de justiça e injustiça, a questão do bem e do mal, do útil e do inconveniente, entre tantas outras. Sócrates não fazia outra coisa senão investigar as coisas humanas na busca de conhecer-se a si mesmo, e também a fazer com que todo indivíduo entrasse no caminho dessa busca de conhecer-se a si mesmo. Isso significa justamente uma virada para o interior, para o “cuidado” de uma dimensão que em Sócrates ficará marcada como o núcleo da interioridade do ser humano — a *psyché*.⁴¹

A ideia de *psyché*, como uma dimensão da interioridade, estava se formando. A noção de *psyché* que se cultuava anteriormente era a ideia de que ela era aquilo que saía do corpo, depois da morte, e ia para o Hades; Sócrates inverte esse entendimento no sentido de que, para ele, a *psyché* não é aquilo que deixa o homem na hora da morte, mas aquilo que o constituiu na sua dimensão de interioridade — na sua essência. Sócrates dedicou sua vida a examinar a si próprio e a estimular que os outros examinassem a si mesmos, alertando que, muito mais importante do que qualquer outra coisa, é o cuidado de si, tanto do corpo quanto da alma. A descoberta de que no ser humano existe uma dimensão de interioridade é decisiva para uma nova compreensão da realidade, porque é nessa ideia de interioridade que se pode compreender,

⁴⁰ “Sócrates fue el primero que hizo descender la filosofía del cielo, la colocó en las ciudades, la introdujo también en las casas y la obligó a ocuparse de la vida y de las costumbres, del bien y del mal.” Cf. CICERÓN. **Disputaciones tusculanas**. Madrid: Editorial Gredos, 2005, p. 394, tradução livre.

⁴¹ A noção de *psyché* (alma) já estava presente e foi preparada por pensadores anteriores a Sócrates, a exemplo de Heráclito, que fez a seguinte afirmação: “não é possível descobrir os limites da alma [*ψυχής*], mesmo percorrendo todos os caminhos: tão profunda medida ela tem.” Cf. KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013, p. 211. Jaeger (2013, p. 529), contudo, diz que “no pensamento de Sócrates aparece, como algo de novo, o mundo interior. [...] Sócrates fala como um médico cujo paciente é, não o homem físico, mas o homem interior. [...] Ora, é nas prédicas *protrépticas* de Sócrates que a ‘alma’ adquire pela primeira vez este significado”.

filosoficamente, onde são motivadas as ações humanas. É com essa descoberta que se abrirá espaço para algo inteiramente novo: a discussão filosófica. Aliás, segundo o testemunho de Aristóteles, foi Sócrates quem inventou a definição de discussão, isso é, do diálogo, da discussão filosófica. O diálogo é, então, uma atitude na qual e pela qual um indivíduo (dotado de interioridade) reconhece no outro uma interioridade igual a sua: se estabelece, assim, uma comunidade (uma comum união entre os seres humanos) pela via daquilo que faz o ser humano ser um humano, ou seja, a sua capacidade de tirar de dentro de si alguma coisa e exteriorizá-la.

Assim, é com Sócrates (sem falar dos sofistas) que se inicia a discussão pública acerca dos costumes e dos hábitos que formavam a tradição de Atenas, bem como a preocupação em definir conceitos com a intenção de conhecer realmente aquilo de que se fala. Sócrates se propõe a pensar a própria conduta humana a partir do ponto de vista da razão (da *psyché*, entendida como interioridade, e de seu *daimónion*), não apenas da tradição mítico-religiosa, embora Sócrates venha no trilha dessa tradição. Segundo o relato do próprio Platão (que foi discípulo de Sócrates) e de Aristóteles (discípulo de Platão), é com Sócrates que a investigação sobre a conduta (denominada por sabedoria prática) passa a ser um saber ou uma investigação que se ocupa do significado do conjunto dos valores que orientam a ação: um saber que busca conhecer o real valor ou o sentido dos “valores”. Cabe acrescentar, contudo, o que assevera Spinelli (2006, p. 101), quando diz que:

Por filosofia se designava uma atitude refinada sob vários aspectos: enquanto observação, explicação e argumentação ou cálculo racional. Ela não se restringe tão-somente a um conteúdo, antes expressava um certo tipo de habilidade ou destreza voltada tanto para a *virtude da ciência* (o saber teórico) quanto para a *virtude moral* (a sabedoria prática). Ela dispunha dois movimentos entre si conjugados: um para o interior de si mesmo (no sentido do *conhecer-te a ti mesmo* concebido por Tales, e adotado por Heráclito e pela filosofia posterior); outro para fora de si mesmo, ou seja, para as *coisas do alto* e também para os fenômenos da *pólis*. Dizer que os chamados filósofos pré-socráticos investigaram somente questões referentes ao cosmos é absolutamente ridículo! Dizer igualmente que existe uma filosofia antes e outra depois de Sócrates, ou ainda que a filosofia grega se restringe a Platão e a Aristóteles (como se fossem dois personagens isolados, sem relação com a tradição filosófica e entre si), é mais grotesco ainda.

Sócrates, entretanto, ao investigar a *psyché* (a interioridade), cria uma nova atitude filosófica, também herdada pela investigação cosmológica (dos astros), mas que passa, sobretudo, por essa nova atitude: a de buscar a comunhão (aquilo que há de comum) entre os humanos. O Sócrates (platônico) parece estar convencido, por exemplo, de que é a partir do entendimento sobre o que é a justiça que os homens podem se tornar justos. Daí que, para Sócrates, e, do mesmo modo, para Platão, é extremamente importante o diálogo, pois é a partir

do entendimento, da busca por um comum acordo através da discussão — em particular a respeito, por exemplo, do que é a beleza, a virtude, a justiça, a piedade, a bondade, etc. — que seríamos capazes de viver uma vida de construção e de descoberta (desvelada), através do trabalho do diálogo comum. Sócrates, segundo aponta Abbagnano (1976, p. 119), “tem por objetivo exclusivamente o homem e o seu mundo, isto é, a comunidade em que vive.” Ele direcionou não mais a sua investigação teórica às coisas do alto, à meteorologia, de modo que seu propósito foi manter-se no domínio da realidade humana: seu objetivo consistiu em “promover no homem a investigação em torno do homem”. Sua investigação tendia a colocar o homem, subjetivamente considerado, perante a si mesmo, a fim de, sobretudo, ser capaz de reconhecer seus limites e a promover o que é belo, bom e justo. Daí que, de acordo com o que argumenta Barker (1978, p. 58), acontece uma independência da especulação física, uma “transição dos fisicalistas para os humanistas”:

É na Atenas da segunda parte do século quinto que vamos encontrar, pela primeira vez, uma teoria política independente da especulação física. Por mais atenção que os filósofos da Natureza tenham dado à atividade política, sua teoria política era um ramo de visão cosmológica, e um acidente na sua rota em busca do substrato material de que era feito do mundo das aparências. Quando examinamos o pensamento ateniense no fim do século quinto vemos que ele se volta primeiramente para a política, o mundo das instituições e da conduta humana. A física é usada apenas para ilustrar, para dar exemplos (que se pretendia utilizar como provas) aplicáveis ao universo das ideias políticas. [...] O último dos fisicistas, e o primeiro moralista, parece ter sido Arquelaus de Atenas, discípulo de Anaxágoras e, segundo a tradição, professor de Sócrates. Fazia preleções sobre a Lei e a Justiça, e foi o primeiro a traçar a famosa distinção entre *phýsis* e *nómos*, tendo ensinado que o nobre e o vil são frutos da convenção (*nómos*) e não da natureza (*phýsis*).

Sócrates, que vem na esteira de seu mestre Arquelaus, instituiu a ideia de uma comunidade de iguais. A razão demonstrativa e o desvelamento das coisas volta-se agora a construir uma comunidade de homens, isto é, uma comunidade de entendimento que se dá a partir do diálogo. Por se dedicar à filosofia e ao diálogo, Sócrates pagou um preço altíssimo por isso: foi condenado à morte por conta de falsas acusações e intrigas políticas (sob a acusação de introduzir novos deuses em detrimento dos deuses consagrados da cidade e de corromper os jovens com os quais dialogava). O fato da morte de Sócrates certamente mudou a vida de Platão, pois, para ele, o regime condenou um homem à morte injustamente: quando Sócrates foi condenado à morte, em 399 a.C., não havia a obra de Platão. É somente após a morte do seu mestre que Platão resolveu eternizar Sócrates em sua obra. Em sua *Carta VII*, Platão relata um episódio ocorrido ainda antes da morte do mestre, o qual descreveu nas seguintes palavras: “um amigo meu, mais velho, Sócrates, que eu certamente não me envergonharia de dizer ser então

o mais justo de todos, mandaram-no com outros contra um dos cidadãos, conduzindo-o à força para a morte, a fim de que fosse cúmplice dos negócios deles, querendo ou não.”⁴²

De todo modo, na discussão anterior a Sócrates, a noção de *psyché* já está presente. Entretanto, a procura pelo conhecimento é feita a partir de um *lógos* universal, como quando encontra-se em Heráclito, por exemplo, o entendimento de que os homens deviam tentar compreender a coerência subjacente das coisas, que está expressa no *lógos* (no pensamento, na palavra, no discurso, no cosmo), sob a forma ou elemento de ordenação comum a todas elas.⁴³ Assim, junto com essas prescrições, Heráclito parece trazer também algumas referências às condutas humanas e ao lugar que o homem deve ocupar na ordem natural das coisas. Ele diz que “aos homens é dado conhecerem-se a si mesmos e a saberem pensar”, que “ser sensato [*σωφρονειν*] é a maior excelência [*ἀρετή*], ser sábio é dizer a verdade e proceder de acordo com a natureza”.⁴⁴

Consta em Diógenes Laércio (IX, 6) que, segundo a opinião de alguns autores, Heráclito escreveu de forma obscura, por ter um estilo próximo aos das sentenças proferidas pelos deuses nos oráculos e, segundo nos fala Edward Hussey (2008, p. 139), “consistia em uma série de sentenças aforísticas sem ligação formal”. A sua filosofia foi popularmente resumida na fórmula “tudo flui”. A intuição filosófica de Heráclito (e de todos os pensadores que o antecederam) fez convergir os problemas da *phýsis* com as questões inerentes ao homem e à sua conduta. Hussey (2008, p. 140) diz que “o conteúdo explícito das observações de Heráclito vai da política interna da sua cidade natal à natureza e a composição da alma e do cosmos” e que “a gama de assuntos abordados sugere que ele seja mais do que um filósofo natural.”⁴⁵

⁴² PLATÃO. **Carta VII**, 324e. Conforme a *Apologia*, 32c, “isso ocorreu ainda quando a cidade tinha um governo democrático”. Sócrates conta que, quando instauraram a oligarquia (em 404 a.C.), afrontou a morte recusando obediência ao governo dos Trinta, que o mandava, com outros quatro, buscar Léon de Salamina, condenado injustamente à morte. No *Górgias* (469c), é possível compreender, em um dos passos, a “ética de Sócrates” (Gómez-Lobo, 1989). Na discussão com o personagem Polo, Sócrates é questionado se prefere sofrer uma injustiça ou cometê-la, ao que responde com as seguintes palavras: “Eu não queria nenhuma e nem outra coisa; mas se fosse imperioso praticar ou sofrer uma injustiça, eu preferiria sofrê-la a praticá-la”.

⁴³ Nesse fragmento, por exemplo, Heráclito diz: “os homens dão sempre mostras de não compreenderem que o Logos é como eu o descrevo, tanto antes de o terem ouvido como depois. É que, embora todas as coisas aconteçam segundo este Logos [*λόγον*], os homens são como as pessoas sem experiência, mesmo quando experimentam palavras e ações tal como eu as exponho, ao distinguir cada coisa segundo a sua constituição e ao explicar como ela é; mas os demais homens são incapazes de se aperceberem do que fazem, quando estão acordados, precisamente como esquecem o que fazem quando a dormir”. Neste outro, diz que “é necessário seguir o comum; mas, se bem que o Logos seja comum, a maioria vive como se tivesse uma compressão particular”. E ainda, neste último, que diz: “dando ouvidos, não a mim, mas ao Logos, é avisado concordar que todas as coisas são uma.” Frg. 1, 2 e 50, apud KIRK, G. S.; Raven, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013, p. 193.

⁴⁴ Frg. 116 e 112, apud PEREIRA, M. H. R. **Hélide: antologia da cultura grega**. Coimbra: Faculdade de Letras, 1959, 104-106.

⁴⁵ Para Gomperz (1951, p. 94), “a grande originalidade de Heráclito não consiste em sua teoria da proto-substância, nem sequer na da natureza em geral, mas em haver tecido pela primeira vez fios que relacionam a vida natural

De fato, Heráclito ficou conhecido por sua constatação filosófica expressa na ideia de que “tudo flui” (*pánta rheî*), isto é, na ideia de um *devir* universal: a matéria da qual o mundo é formado está em constante mutação, é finita, nasce, cresce e se deteriora, participa de um ciclo (e de um fluxo) que ocorre com todos os seres, sejam eles animados ou inanimados. Tudo muda, nada permanece. Isso sugere que, para Heráclito, é no fluxo das coisas (na mudança) que se pode encontrar um outro lado fundamental a respeito da verdadeira realidade, sob a qual o que existe está submetido. Trata-se da dialética heraclitiana, pela qual continuamente se confronta o que permanece e o que flui. É assim que se explica que o *devir*, para Heráclito, é uma luta de contrários, nascida da ideia segundo a qual a ordem cósmica impede que uma realidade possua domínio sobre outra; desse modo, sob as aparências mutáveis, ele estabelece uma lei, um princípio único imutável.

Há, com efeito, uma lei de interdependência dos contrários, segundo a qual cada par de opostos forma uma unidade indivisível. E é o *lógos* (que os homens, na sua maioria, são incapazes de ouvir) o que governa todas as coisas. Essa disputa entre contrários é vista por Heráclito como a causa de tudo, a exemplo de quando diz, no fragmento 53, que “a guerra é a origem de todas as coisas e de todas ela é soberana, e a uns ela apresenta-os como deuses, a outros, como homens; de uns ela faz escravos, de outros, homens livres.”⁴⁶ Essa guerra universal encontra o seu princípio (*archê*), em Heráclito, no fogo⁴⁷, elemento físico que representa o movimento universal (em constante mudança) e simboliza o real, que é a origem de todo o devir, de modo que é pelo discurso, pela razão ou pelo *lógos* universal (por meio da guerra ou discórdia, e portanto da mudança) que tudo governa. A este *lógos* Heráclito chamou de deus [*théos*]: “o deus [*θεός*] é dia-noite, inverno-verão, guerra-paz, saciedade-fome (todos os contrários é o que isso significa); passa por mudanças, do mesmo modo que o fogo, quando misturado com especiarias, é designado segundo o aroma de cada uma delas.”⁴⁸

O *lógos* não é somente responsável pela guerra entre os contrários, como também pela unidade dos contrários. É no *lógos* que os opostos encontram seu equilíbrio e unidade. Assim,

com a espiritual”. Além disso, segundo Jaeger (1953, p. 28), “as histórias da filosofia inspiradas na tradição contrastam Parmênides e Heráclito como o pensador do puro ser e o teórico do fluxo eterno. Mas o fato é que ambos desenvolveram, embora de maneira marcadamente diferente, o tema original da justiça (*dike*) como o princípio supremo”.

⁴⁶ Frg. 53, apud KIRK, G. S.; Raven, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013, p. 200.

⁴⁷ “A ordem do mundo [*κόσμος*], a mesma para todos, não criou nenhum dos deuses, nem dos homens, mas sempre foi, é e será um fogo [*πῦρ*] sempre vivo, que se acende por medida, e por medida se extingue.” Frg. 30, apud PEREIRA, M. H. R. **Hélide: antologia da cultura grega**. Coimbra: Faculdade de Letras, 1959, 106.

⁴⁸ Frg. 67, apud KIRK, G. S.; Raven, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013, p. 197.

para que a harmonia (a ordem) universal das coisas não seja alterada, nenhum dos contrários pode sobrepor-se, para que o *kósmos* possa cumprir a ordem natural das coisas, como a lua dando lugar ao sol, por exemplo, a escuridão à claridade, e vice-versa. Dessa forma, a guerra (o conflito), que é a forma de governo do *lógos*, compensa sua falta de equilíbrio pela paz, pela harmonia e pela concórdia, uma vez que os opostos são características essenciais da unidade.⁴⁹ Como visto, o *lógos* é, para Heráclito, a harmonia dos contrários, como aponta Reale (1999, p. 66):

Por isso, em conclusão, se as coisas só têm realidade enquanto devem, e se o devir é dado pelos opostos que se contrastam e, contrastando-se, pacificam-se em superior harmonia, então é claro que na síntese dos opostos está o princípio que explica toda a realidade, e é evidente, por consequência, que exatamente nisso consiste deus ou o divino. [...] E isso significa, justamente, que deus é a harmonia dos contrários a unidade dos opostos.

Essa harmonia superior que tudo governa apresenta um elemento que, pela primeira vez na filosofia, segundo Jaeger (1952, p. 117), regula e promove a ordem, não só no plano da *phýsis*, como também oferece, no plano da *nómos*, elementos normativos para a harmonia e a ordem entre os homens. Para Jaeger (2013, p. 202-203), a ideia filosófica do cosmo, sem dúvida, representou uma ruptura com as representações religiosas habituais, de modo que “essa ruptura representa a aparição de uma nova concepção da divindade do ser.” Ele destaca, ainda, que nos pensadores jônicos não se encontra uma transposição expressa da ordenação do mundo e da vida do homem para o ser das coisas humanas, “mas, dado que se serviram da ordem da existência humana para tirar conclusões a propósito da *phýsis* e sua interpretação, a sua concepção continha em germe, desde o início, uma futura e nova harmonia entre o ser eterno e o mundo da vida humana com seus valores.”

Dessa forma, pode-se compreender duas ideias: uma é a de que o mundo do cosmos (da ordem do divino) pode ser investigado de modo a ser compreendido pela razão humana; outra, é a noção de que a natureza das coisas humanas (da ordem do humano, como as leis) está necessariamente ligada à natureza das coisas divinas, não àquelas ligadas às *thémistes*, mas àquilo que tudo governa, o universo, isto é, o princípio que estabelece a ordem: a harmonia. A questão, contudo, é que o conteúdo dessa lei divina, por ser soberano e superior, devia servir de sustentação para as leis humanas, as quais só poderão ser apreendidas pelo esforço

⁴⁹ Como se pode notar nestes dois fragmentos: “E como uma mesma coisa, existem em nós a vida e a morte, a vigília e o sono, a juventude e a velhice: pois estas coisas, quando mudam, são aquelas, e aquelas, quando mudam, são estas.”; “Não saberiam o nome da justiça, se não fora a < a injustiça >.” Frg. 88 e 23, apud KIRK, G. S.; Raven, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013, p. 195. Apud PEREIRA, M. H. R. **Hélade: antologia da cultura grega**. Coimbra: Faculdade de Letras, 1959, p. 105.

raciocinativo, característica atribuída ao filósofo e não a todos os homens. Heráclito, por exemplo, mostra que os homens devem lutar em defesa das leis humanas: “o povo deve combater pela lei, como se das muralhas da sua cidade se tratasse”⁵⁰. Sobre esta afirmação de Heráclito, pode-se perguntar o seguinte: a lei que o povo deve defender será a lei estabelecida pelos filósofos que ouvem o *lógos*? As leis humanas devem estar interligadas às leis divinas? Para estas questões Heráclito não apresenta respostas. Entretanto, mais tarde, as mesmas serão desenvolvidas pela filosofia de Platão.

Conforme Jaeger (2013, p. 226), o homem para Heráclito é uma parte do cosmo, de modo que está totalmente submetido às suas leis e quando “ganha consciência de que traz no próprio espírito a lei eterna da vida do todo, adquire a capacidade de participar da mais alta sabedoria, cujos decretos procedem da lei divina.” Além disso, “por meio do seu ‘*nómos* divino’, Heráclito eleva essa característica à categoria de religião cósmica, e é na norma do mundo que ele fundamenta a norma da vida do homem filosófico.” (JAEGER, 2013, p. 229). Heráclito, entretanto, não realizou uma explicitação ou distinção entre a lei humana e a lei da natureza, ou seja, entre o *nómos* e a *phýsis*, entre o plano da ordenação cósmica e o plano das normas que devem governar a conduta humana, enfim, entre a natureza das coisas divinas e a natureza das coisas humanas. Apesar disso, Heráclito parece ter percebido que há na natureza (*phýsis*) uma norma, isto é, uma ordem cósmica que é naturalmente justa.

⁵⁰ “μάχεσθαι χρῆ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὅκωσπερ τείχεος”. (Frg. 44, apud KIRK, G. S.; Raven, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013, p. 195).

1.4. Os sofistas e a sofística: a distinção entre *nómos* e *phýsis*

Sabe-se que em meados do século V a.C. até o final do século IV, Atenas foi o centro da cultura grega. A democracia tornava possível a participação dos cidadãos na vida política, de modo que os recursos da retórica eram necessários para obter algum êxito nas discussões. Os sofistas, educadores e mestres na arte da argumentação, vinham ao encontro da necessidade de educar a classe política. Esses retores eram sábios itinerantes: não estavam ligados a um único lugar propriamente, mas eles passavam, de cidade em cidade, ensinando e discutindo sobre os mais diversos temas.

Muitos dos sofistas ensinavam a arte de falar em público, uma vez que, à época (nas democracias como de Atenas e nas cidades sob seu controle), a persuasão e a eloquência possuíam um valor fundamental para que se pudesse exercer o poder político na cidade; assim, esses retores prometiam aos seus alunos sucesso na arte do convencimento. Platão é geralmente representado como aquele que se opôs aos sofistas; e, de fato, ele procurou combater as suas ideias e a maneira como esses pensadores ensinavam, opondo-se também nas discussões acerca dos temas que eles supostamente diziam ensinar. É comum Platão referir-se aos sofistas de forma bastante crítica em seus diálogos. Segundo Richard McKirahan (2018, p. 119), Platão se opunha aos sofistas porque os considerava inimigos à sua concepção de filosofia, sobretudo na medida em que “os sofistas representavam as posições e os valores errados e, conseqüentemente, a maneira errada de viver a própria vida, de se comportar em relação aos outros e de participar na vida da *pólis*.” Desse modo, Platão os considerava prejudicial à alma dos alunos, visto que estes eram atraídos por más razões. No diálogo intitulado *Sofista*, Platão se refere ao *sofista* como um “caçador interesseiro de jovens ricos”⁵¹ e “comerciante em ciências”⁵². A palavra *sofista* (que vem do grego *sophós*) não tem nenhum sentido filosófico e também não designa uma escola de pensamento. Segundo Abbagnano (1976, p. 98), os sofistas orientaram suas reflexões para o homem, de modo a influenciar a reflexão filosófica. O autor, acerca dos sofistas, afirma que:

Os sofistas influenciaram poderosamente, é certo, o curso da investigação filosófica, mas isso aconteceu por modo inteiramente independente do seu intento, que não era teórico, mas apenas prático-educativo. Os sofistas não podem relacionar-se com as investigações especulativas dos filósofos jônicos, mas com a tradição educativa dos poetas, a qual se desenvolvera ininterruptamente de Homero a Hesíodo, a Sólon e a Píndaro. Todos eles orientavam sua reflexão para o homem, para a virtude e para o seu destino e retiraram, de tais reflexões, conselhos e ensinamentos. Os sofistas não

⁵¹ PLATÃO. *Sofista*, 322a-323b.

⁵² PLATÃO. *Sofista*, 323b-225a.

ignoram esta origem ideal porque são os primeiros exegetas das obras dos poetas e vinculam a eles o seu ensinamento. [...] Os sofistas foram os primeiros que reconheceram o valor formativo do saber e elaboraram o conceito de cultura (*paideia*), que não é a soma de noções, nem tampouco apenas o processo da sua aquisição, mas a formação do homem no seu ser concreto, como membro de um povo ou de um ambiente social. Os sofistas foram, pois, *mestres de cultura*. Mas a cultura, objeto da sua ensinância, era a que era útil à classe dirigente da cidade em que tinha lugar o seu ensino: por isso era pago.

Pode-se notar que, assim como Sócrates, os sofistas teriam se interessado pelas questões humanas, afastando, em certo sentido, a filosofia da investigação cosmológica antecedente, vinculada aos *physiologoi*. Eles desenvolveram a arte da argumentação e, segundo Romilly (2017, p. 45), eram mestres do pensar e mestres do falar: “o saber era a sua especialidade, como o piano é a do pianista. A ideia foi soberbamente formulada por um deles, Trasímaco, que fez escrever em seu túmulo: ‘Minha pátria era a Calcedônia e minha profissão [*téchne*] o saber [*sophía*]’.” Qual será então a característica fundamental que, junto com a descoberta da interioridade (*psyché*) por Sócrates, os sofistas trouxeram para o conhecimento filosófico? Além da importante distinção entre *nómos* e *phýsis*, conforme veremos, os sofistas observaram que no *lógos* demonstrativo existe também um poder de julgamento, ou seja, o discurso demonstrativo ou racional pode ser um discurso crítico, de modo que a razão tanto pode construir ou buscar construir algo, quanto pode julgar (*krísis*), fazer a crítica e até mesmo destruir. Dessa forma, ao estabelecerem na cidade a ideia de crítica (juízo), cria-se nos cidadãos a ideia de que a razão e o seu poder construtivo podem ser ameaçados a partir de dentro, isto é, pela própria força da palavra.

O exemplo da morte de Sócrates simboliza isto: pela força da palavra, Sócrates, a partir de uma acusação falsa, foi condenado à morte. Em síntese, a ideia é que a razão pode se voltar contra ela mesma ou, nas palavras de Barbara Cassin (2005, p. 173), ter “o efeito contra a intenção”. E no caso de haver a intenção, entra em cena a concepção de dissimulação da razão, isto é, de fazer parecer ser aquilo que não o é: só oferece uma aparência de verdade, não a verdade da sabedoria. Abre-se, com isso, o caminho para “a relatividade dos valores e suas consequências para a teoria ética.” (GUTHRIE, 2007, p. 155). Além do mais, pode-se observar uma série de “recusas e desordens” em todos os campos, conforme afirma Romilly (2017, p. 157), visto que essa razão está disposta a tudo criticar:

Nenhuma transcendência, nenhum absoluto resiste aos ataques bruscos e violentos de uma razão segura de si e disposta a criticar tudo. Assistimos, pois, a um desmoronamento repentino que avança por todas as partes: desde a ideia do ser e a existência de uma verdade até temas que afetam diretamente o modo de viver, que constituem as bases da religião ou da ética, a saber, a existência dos deuses e o sentido dado à justiça.

Essa crise estabelecida no século V a.C. pela atuação dos sofistas (e de Sócrates, em certo sentido) foi, entre outras coisas, extremamente positiva, pois descobre-se na razão as suas virtualidades: que a razão pode ser crítica, que não se pode mais aceitar impunemente a afirmação de que é justo porque é legal ou de que é justo porque sempre foi feito assim, etc. A novidade foi a de que é preciso discutir as questões da vida prática; é preciso julgar porque se faz as coisas da maneira como se faz. Essa noção de crise, estabelecida pela sofística, teve total influência na filosofia de Platão. Isso porque a noção estabelecida por Sócrates (e Platão) de uma comunidade de iguais que, pelo diálogo, buscam a verdade, estava ameaçada: ela poderia não se realizar desde o momento em que se pode manipular a palavra e o poder do discurso contra o próprio discurso, contra a própria palavra, contra a demonstração e contra a verdade das coisas mesmas.

Protágoras de Abdera, o mais conhecido dos sofistas, destaca a que serve o seu saber no diálogo platônico que leva o seu nome: “O meu ensino destina-se à boa gestão dos assuntos particulares — de modo a administrar com competência a própria casa — e dos assuntos da cidade — de modo a fazê-lo o melhor possível quer por ações quer por palavras.”⁵³ Cabe destacar a colaboração que Péricles (um dos mais célebres entre os políticos atenienses) deu à sofística. Péricles foi por muito tempo eleito para o cargo de *estratego*, no qual gozou de enorme prestígio e poder. Teria sido amigo de Protágoras e a ele delegou a tarefa de elaborar uma constituição para a colônia de Turi, em 480 a.C. No diálogo platônico, pode-se perceber que o termo “palavra” (pelos gregos antigos denominado tanto de *mýthos* quanto de *lógos*) sofreu uma especificação, ou seja, uma diferenciação que havia sido estabelecida entre *mýthos* e *lógos*: quando Sócrates questiona Protágoras se seria possível ensinar a virtude ou excelência (*areté*); diante da resposta afirmativa, Sócrates pede então para que Protágoras demonstre esse conhecimento, ao que Protágoras responde, “que preferis: falar-vos eu como um velho que se dirige a jovens e contar-vos uma história [*μύθος*], ou expor o assunto sob forma de dissertação? [*λόγος*]”.⁵⁴ Nessa passagem, é possível notar a especificidade destes dois termos, de modo que *mýthos* está designando a palavra “narrativa” (associado a façanhas de deuses e heróis) e *lógos* designando a palavra “discursiva” (relacionada à reflexão e ao pensamento filosófico e demonstrativo).

⁵³ PLATÃO. *Protágoras*, 318e-319a.

⁵⁴ PLATÃO. *Protágoras*, 320c.

Além disso, outra famosa afirmação de Protágoras foi a de que “o homem é a medida de todas as coisas” (*πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*).⁵⁵ Para Protágoras, os seres humanos não devem pretender extrair do conhecimento uma universalidade, válida para todo o ser racional, antes o contrário, uma vez que o conhecimento é individual e percebido a partir de um sujeito; cada um tem a sua medida, sua própria razão — de forma a concluir que a verdade é relativa: não existe, para ele, uma verdade universal. Sobre esse relativismo da verdade, Eduard Zeller afirmou o seguinte:

Se não há nenhuma verdade universalmente válida, tampouco pode haver uma lei universalmente válida; se o homem é em suas noções a medida de todas as coisas, o será também em seu agir; se para cada qual é verdadeiro o que tal lhe parece, também será justo e bom para cada qual o que se mostre bom e justo. Dito com outras palavras: cada qual tem o natural direito a seguir seu arbítrio e suas inclinações, e se as leis e costumes o impedem, isso constituiu uma lesão desse direito natural, uma coação que ninguém está obrigado a aceitar se tem o poder de infringi-la ou iludi-la. (ZELLER, E., 1955, p. 75, tradução nossa).⁵⁶

Protágoras, que aparece no diálogo platônico expondo a narração de um mito tradicional, tem a intenção de demonstrar a natureza divina dos humanos. De acordo com esse mito, os animais (e dentre eles, os homens) são uma mistura de terra e fogo, e a sua forma foi dada pelos deuses. Depois do momento destinado ao seu nascimento, contudo, os deuses confiaram a dois titãs, Prometeu e Epimeteu, para que distribuíssem aos seres vivos os poderes necessários à sua subsistência. Epimeteu fez uma distribuição equilibrada: aos animais mais fracos, possibilitou velocidade; aos menores, asas; aos mais lentos, força, de tal maneira que uma espécie jamais tivesse predomínio sobre a outra — e também a fim de que o mundo permanecesse ordenado, harmonioso e equilibrado. Porém, ao chegar a vez dos humanos, Epimeteu já não havia mais o que dispor e nem repartir. Prometeu, seu irmão, verificou o seguinte: “que os animais se achavam regularmente providos de tudo; somente o homem se encontrava nu, sem calçados, nem coberturas, nem armas”⁵⁷. Para assegurar a sobrevivência

⁵⁵ PLATÃO. **Teeteto**, 152a-183c. A fórmula de Protágoras aparece também em Sexto Empírico, pensador do século II de nossa era, no texto *Contra os dogmáticos*: “De todas as coisas a medida é o homem: das que são, [é medida de] que são, das que não são, [é medida de] que não são”. Cf. SEXTO EMPÍRICO. **Contra los dogmáticos**. Madrid: Editorial Gredos, 2012, p. 90.

⁵⁶ “Si no hay ninguna verdad universalmente válida, tampoco puede haber ninguna ley universalmente válida; si el hombre es en sus nociones la medida de todas las cosas, lo será también en su obrar; si para cada cual es verdadero lo que tal le parece, también será justo y bueno para cada cual lo que se le antoje justo y bueno. Dicho con otras palabras: cada cual tiene el natural derecho a seguir su arbitrio y sus inclinaciones, y si las leyes o costumbres se lo impiden, eso constituye una lesión de ese derecho natural, una coacción que nadie está obligado a aceptar si tiene el poder de infringirla o eludirla.” Cf. ZELLER, E. **Sócrates y los sofistas**. Buenos Aires: Ed. Nova, 1955.

⁵⁷ PLATÃO, **Protágoras**, 321c-321e.

dos homens, “Prometeu, roubou a sabedoria artística de Hefesto e Atena, juntamente com o fogo — porque sem o fogo era-lhe impossível possuí-la ou torná-la útil — e, assim, ofereceu-a ao homem” (*Prot.*, 321d). Desde esse momento, conforme conta Protágoras, o homem possui algo da natureza divina, já que é capaz de transformar pela inteligência as coisas do mundo: “dominou a arte do som e da palavra”, “mas não a de gerir a cidade.” Sem a arte política, porém, era impossível a manutenção da espécie humana, visto que todos se encontram isolados e, quando se reúnem, acabam por se ofender e destruir mutuamente: não o conseguem fazer por não possuírem a arte de gerir a cidade, que inclui o sentido de justiça (*dike*) e o respeito mútuo por si e pelos outros. Assim, Zeus ordena a Hermes que distribua entre todos homens “igualdade, respeito e justiça”⁵⁸ (*αἰδῶ τε καὶ δίκην*), o que capacitará os homens a construírem vínculos que serão capazes de garantir a sobrevivência das cidades e, conseqüentemente, dos próprios homens. O argumento de Protágoras é o de que todos os homens podem participar dos assuntos da cidade, porque todos eles possuem ou participam desta virtude que foi concedida por Zeus a todos os homens: o sentido de justiça e a sensatez.

Tal mito, contudo, não deve ser entendido como um fundamento divino para a justiça humana, até porque para Protágoras o homem é o fundamento de qualquer conhecimento, também porque demonstrou seu "agnosticismo" quando expressou o seguinte: “sobre os deuses, não tenho a possibilidade de saber se existem ou não, nem qual é a sua forma.”⁵⁹ O mito procura, ao contrário, apresentar uma ideia de que a justiça nada mais é do que uma convenção, na qual o fundamento deve ser buscado não na natureza, mas na técnica que deriva da inteligência de cada homem. Assim, Protágoras conclui que os atenienses acreditam que a virtude é ensinável, e a socialização é um processo de ensinar a virtude, pela simples razão de que sem a virtude (justiça e respeito/sensatez/temperança) não poderia haver vida social.

A fórmula de Protágoras, do “homem-medida”, se vincula com o mito de Epimeteu/Prometeu, apesar de que visava atingir também o pitagorismo, que procurava medir as coisas, a inteligibilidade delas, por meio do princípio matemático de tirar as suas medidas, para assim conhecer seus princípios e normas. Diferente disso, para Protágoras, a medida das coisas não estava nelas mesmas, mas estava no homem. O fragmento de Protágoras não apenas diz que o inteligir depende do homem, mas antes que o homem se constitui como a dimensão segundo a qual as coisas são ou não são. O relativismo que essa concepção representa traz consigo a noção de que o conhecimento da justiça não exige a inspiração divina (como em

⁵⁸ PLATÃO, *Protágoras*, 322b-322c.

⁵⁹ Frg. 4, apud PEREIRA, M. H. R. *Hélade: antologia da cultura grega*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1959, p. 105.

Homero, Hesíodo e Sólon), nem mesmo o esforço individual de alcançar o *lógos* universal (como pensara Heráclito). No diálogo *Protágoras*, Platão não permite que o personagem Sócrates trate o sofista com desprezo, não só pela idade avançada de Protágoras, mas claramente por causa de sua sabedoria. Protágoras defende a tese democrática, segundo a qual, para problemas de construção (seja na arquitetura ou na construção de navios), são necessários especialistas que tenham aprendido técnicas (*téchne*), enquanto que para a administração da cidade tanto faz ser arquiteto, sapateiro, ferreiro, negociante ou marinheiro: todos tem conselhos a dar. A isso, Sócrates responde: “À vista de tais exemplos, Protágoras, já não sei se a virtude é ensinável. Mas, ouvindo-te dizer tais coisas, estremeço e creio haver algo no que dizes, conhecendo tua grande experiência em muitas coisas, algumas das quais aprendestes com os outros e outras que descobriste por ti mesmo”.⁶⁰ Protágoras continua o diálogo dizendo:

Dessa maneira, Sócrates, e por tal motivo julgam todos, e também os atenienses, que quando se trata de problemas relativos à virtude da arte da construção [*ἀρετῆς τεκτονικῆς*], ou de qualquer outra profissão mecânica [*δημιουργικῆς*], somente poucos podem participar de suas deliberações, e se alguém, estranho a esse pequeno número, se aventura a emitir opinião, não o toleram, como disseste, e com razão, segundo penso. Quando, porém, vão deliberar sobre a virtude política [*συμβολῆν πολιτικῆς ἀρετῆς*], em que tudo se processa apenas em função da justiça [*δικαιοσύνης*] e da temperança [*σωφροσύνης*], é muito natural que admitam todos os cidadãos, por ser de necessidade que todos participem dessa virtude, sem a qual nenhuma cidade poderia subsistir. (*Prot.*, 322e-323a).

Protágoras, ao dizer que Zeus deu justiça aos homens, não está se referindo a uma regra ou norma universal, mas sim a uma possibilidade para a compreensão individual do que é justo e do que não é. Com isso, a lei humana deixa de ser uma consequência da ordem divina e passa a ser a relação estabelecida entre os homens, que firmam o que é justo a sua maneira, ou seja, como necessário e conveniente à sua sobrevivência. Esse parece ser um ponto que une todos os sofistas: para eles, a lei ou a norma humana é fruto de uma convenção. Sobre a atuação do sofista, Scolnicov (2006, p. 20) diz que “Protágoras — como os demais sofistas e retores — acentuou a importância capital da persuasão. Os sofistas do século V fizeram-nos agudamente conscientes de que não é a verdade que move os homens à ação, mas a persuasão; não o que é em si, mas o que parece para quem assim parece.” Scolnicov acrescenta ainda que, “do ponto de vista humano — ser é parecer. Mas para Protágoras, a questão não é somente ética, mas também semântica e ontológica.” (SCOLNICOV, 2006, p. 20). Pode-se dizer, assim, que a posição sofística, no que diz respeito à lei humana, é uma espécie de “convencionalismo” ou “radicalismo” (BARKER, 1978, p. 153).

⁶⁰ PLATÃO. *Protágoras*, 320b.

A distinção que os sofistas conceberam entre o que é natural, dado pela natureza, e aquilo que é cultural, produzido pelo homem, tornou-se conhecida: a oposição entre *phýsis* (natureza) e *nómos* (costume, lei). Aquilo que é por natureza não pode ser modificado. É por uma norma ou regra da natureza, por exemplo, que o homem necessita se alimentar e cumprir outras normas naturais para que possa se manter vivo. Entretanto, aquilo que é cultural, está sempre sujeito à mudança: a política, a religião, a moral e tudo o mais que se refere à vida dos homens eram considerados pelos sofistas como cultura e, nesse sentido, passíveis de alteração. Nesse ponto, atenta-se para o que escreveu George Kerferd (2003, p. 189) sobre o assunto:

Há muito se reconhece que dois termos, *nómos* e *phýsis*, eram de grande importância no pensamento e nos argumentos da segunda metade do século V a.C. O termo *phýsis* é comumente traduzido por “natureza”. Era o termo que os cientistas iônicos passaram a usar para a totalidade da realidade, ou para a sua mais permanente fonte material, ou seus constituintes materiais permanentes. Mas cedo começou também a ser usada para se referir à constituição ou conjunto de características de uma coisa particular, ou classe de tais coisas, especialmente uma criatura viva ou uma pessoa, como na expressão “natureza do homem”. [...] *Nómos*, tradicionalmente traduzido por “lei”, ou por “convenção” [...] talvez seja um termo um pouco mais sutil do que essas traduções podem sugerir. [...] Portanto *nómos*, como lei, é norma legalmente prescrita, e *nómos*, como convenção é norma prescrita por convenção.

Dessa forma, os sofistas introduziram a distinção entre *nómos* (normas) e *phýsis* (natureza), ou seja, entre normas convencionais dos homens e as leis necessárias da natureza. De fato, a eloquência e a persuasão destes sábios competem com a argumentação racional e criteriosa que pretendeu Sócrates (e Platão). Para os sofistas, *nómos* é a materialização da lei humana, de modo que a sua oposição à *phýsis* (à lei da natureza) foi estabelecida a fim de reduzir o *nómos* a uma simples convenção. Entretanto, tal oposição não é tão clara em Protágoras e Górgias, mas aparece melhor compreendida em Hípias de Élis e Antifonte de Atenas que, com outros sábios, ficaram conhecidos como pertencentes à corrente naturalista da sofística. Vale ressaltar que Arquelaus, embora não fosse considerado um sofista, encontra-se em uma posição semelhante. Conforme consta em Diógenes Laércio (II, 16), “qualificaram-no de naturalista porque com ele terminou a filosofia natural, quando Sócrates introduziu a ética. Parece, aliás, que o próprio Arquelaus não foi alheio à ética, pois filosofou sobre as leis, o belo e o justo”, tendo defendido que “o justo e o torpe não existem por natureza, e sim por convenção.”

Entretanto, a posição que Hípias e Antifonte apresentam, por exemplo, é uma concepção sobre a natureza um tanto diferente das apresentadas por outros sofistas, embora também entendiam como algo distinto do que pretenderam os primeiros filósofos da natureza. Hípias, ao qual Platão dedicou um diálogo, defendia a concepção de que os homens, por natureza, são

iguais sob todos os aspectos, embora, em diferentes momentos, a lei os trate de maneiras diferentes. Platão também o coloca dialogando no *Protágoras*, e é famosa a sua argumentação neste diálogo: “Senhores aqui reunidos, sou de opinião que todos nós somos parentes, amigos e concidadãos, não por força da lei, mas pela natureza [*εἶναι φύσει, οὐ νόμος*], porque o semelhante é por natureza igual ao semelhante, ao passo que a lei, como tirana que é dos homens [*νόμος τύραννος ὧν των ανθρώπων*], violenta muitas vezes a natureza [*πολλά παρά την φύσιν βιάζεται*].”⁶¹ Assim, Hípias acreditava que a vida humana devia se adequar à natureza e às suas leis (*phýsis*) mais do que às leis humanas (*nómos*). De igual forma, compreendia Antifonte, que até mesmo prescrevia o descumprimento das leis que atentassem contra a natureza:

Justiça [*δικαιοσύνη*], com efeito, é não transgredir as prescrições das leis da cidade da qual se é cidadão. De fato, um homem utilizaria convenientemente a justiça para si mesmo, se, diante de testemunhas, exaltasse as leis, mas sozinho e sem testemunhas exaltasse as prescrições da natureza. Pois as prescrições das leis são impostas de fora, as da natureza, necessárias. E as prescrições das leis são pactuadas e não geradas naturalmente, enquanto as da natureza são geradas naturalmente e não pactuadas. Transgredindo as prescrições das leis, com efeito, se encoberto diante dos que compactuam, aparta-se de vergonha e castigo; se não se encobre, porém, não. Se alguma das coisas que nascem com a natureza é violentada para além do possível, mesmo que isso ficasse encoberto a todos os homens, em nada o mal seria menor, e, se todos vissem, em nada maior, pois não é prejudicado pela opinião, mas pela verdade. [...] As coisas convenientes fixadas pelas leis, por seu turno, são grilhões da natureza, as fixadas pela natureza, livres. De fato, as coisas que produzem sofrimento, por uma correta razão, não são proveitosas à natureza mais do que as agradáveis; não seriam portanto em nada mais convenientes as coisas dolorosas do que as prazerosas. Pois as coisas convenientes segundo a verdade não devem prejudicar, mas beneficiar.⁶²

Antifonte e Hípias, assim como outros sábios chamados de “sofistas menores” (a exemplo de Cálicles, no *Górgias*, e de Trasímaco, na *República*), parecem expressar o entendimento de que a lei ou a justiça é uma convenção e, no caso de Hípias e Antifonte, acrescentam que ela viola as leis da *phýsis*. Vale destacar, contudo, o que notou Barker (1978, p. 80), que vê no longo caminho que se deu de Protágoras a Trasímaco, dificuldades para agregá-los na mesma fórmula: “Temos que distinguir a geração de Protágoras, com tendência conservadora, e a de Cálicles e Trasímaco, que conhecemos somente através de Platão, e do novo fragmento de Antifonte: uma geração cujos objetivos se tinham tornado revolucionários.” Assim, eles não entendem a *phýsis* como a responsável por ordenar uma consonância cósmica nas diferentes esferas da existência humana, com regras naturais de uma realidade primordial que se traduz no humano, ou como uma ordem de valores sob a qual devem as leis humanas se

⁶¹ PLATÃO. *Protágoras*, 337c-337d.

⁶² Frg. 44(a), cf. ANTIFONTE. *Testemunhos, fragmentos, discursos*. São Paulo: Ed. Loyola, 2008, p. 73-75.

resignar, mas compreendem na *phýsis* meramente o traço que torna os seres humanos iguais por natureza, de modo que as leis humanas são vistas como independentes das leis da natureza. Contudo, ao introduzirem uma discrepância entre *nómos* e *phýsis*, estes sofistas não resolveram o problema da fundamentação das leis (e da justiça) expresso no relativismo do homem-medida de Protágoras, e acabaram por torná-lo ainda de mais difícil compreensão. Sócrates é quem irá se opor à posição sofística.

2. PLATÃO E A JUSTIÇA NA *REPÚBLICA*

2.1. Platão: vida, contexto histórico e ambiente político

O pensamento de Platão encontra posição de destaque em nossa tradição filosófica. Está nas origens da invenção e construção do discurso filosófico, sendo o primeiro pensador ocidental a produzir um amplo conjunto de escritos que refletem sobre uma variedade de temas ainda hoje debatidos pelos filósofos. Por isso, não é difícil entender por que a filosofia platônica tornou-se uma das mais influentes da história da filosofia. A *República* (obra de Platão em parte consagrada à filosofia política e que, a bem da verdade, se constitui numa síntese da doutrina platônica) é um dos textos que maior impacto causou para a civilização ocidental. Além disso, a *República* trata de assuntos de educação, de conhecimento, filosofia (ontologia/metafísica), crítica da cultura, ética, política, psicologia, etc. Justamente por isso, tal diálogo vem sendo frequentemente examinado pela tradição, desde os próprios antigos até a contemporaneidade. Tamanha foi a influência da *República* (e do conjunto da obra de Platão), que a afirmação do filósofo Alfred Whitehead, a respeito do cenário da tradição filosófica na Europa, tornou-se famosa, a saber:

A mais segura caracterização geral da tradição filosófica europeia é que ela consiste em uma série de notas de rodapé a Platão. Não quero me referir ao esquema sistemático do pensamento que os estudiosos extraíram duvidosamente de seus escritos. Refiro-me à riqueza das ideias gerais disseminadas nesses escritos. (WHITEHEAD, A., 1929, p. 65, tradução livre).⁶³

Vale destacar, contudo, que Whitehead não se refere apenas à *República*, mas ao conjunto da obra platônica. Nesse sentido, pode-se dizer que Platão inventou a filosofia como um assunto distinto, pois, de fato, embora muitos dos temas já fossem tratados e debatidos por seus predecessores, ele foi o primeiro a reuni-los, dando-lhes um tratamento *sui generis*. Por esse e outros motivos, Whitehead está longe de se encontrar sozinho em sua análise da influência de Platão. Um século antes, Waldo Emerson foi mais longe do que Whitehead no que diz respeito à figura de Platão e ao impacto de sua filosofia:

Platão é a filosofia e a filosofia é Platão — ao mesmo tempo a glória e a vergonha da humanidade, uma vez que nem os saxões nem os romanos conseguiram acrescentar

⁶³ “The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato. I do not mean the systematic scheme of thought which scholars have doubtfully extracted from his writings. I allude to the wealth of general ideas scattered through them”. Cf. WHITEHEAD, A. N. **Process and reality: an essay in cosmology**. New York: Macmillan Company, 1929.

ideia alguma às suas categorias. Não teve mulher nem filhos, e no entanto os pensadores de todas as nações civilizadas são a sua posteridade e tiveram suas mentes tingidas por ele. Quantos grandes homens a natureza envia incessantemente da noite para serem seus seguidores, — Platonistas! [...] Em Platão encontram-se todos os textos do misticismo. Esse habitante de uma cidade da Grécia não é nenhum cidadão ou patriota. Um inglês o lê e diz: “como é inglês!”; um alemão: “como é teutônico!”; um italiano: “como é romano e como é grego!”. (EMERSON, W., 1850, p. 23, tradução livre).⁶⁴

Sobre Platão, sabe-se que seu nome verdadeiro teria sido Arístocles, e que “Platão” seria apenas um adjetivo que revela a atribuição para tal apelido: seja porque o filósofo tivesse o corpo meio quadrado (de ombros largos), seja porque tivesse a cabeça meio achatada: o fato é que esse apelido foi atribuído ainda durante a sua vida, pois ele próprio se fez conhecer por esse pseudônimo, tanto no contexto no qual viveu quanto nos próprios diálogos que escreveu. Para que ocorresse uma melhor identificação dos indivíduos, de acordo com os gregos antigos, os nomes próprios eram seguidos do nome da cidade, região ou *demos* (comunidades locais), acompanhado do nome do pai, de modo que Platão era conhecido também como Arístocles de Atenas, filho de Aríston.

Para além da importância histórica e das enormes contribuições filosóficas de Platão para o pensamento contemporâneo, nossa investigação apresenta-se como relevante no sentido de divulgar os estudos acerca das obras e do pensamento de Platão, bem como contribuir com pesquisas e estudos sobre um dos mais importantes filósofos, senão o mais importante pensador da antiguidade clássica, com indiscutíveis influências para a história da filosofia e suas problemáticas como um todo. Nessa perspectiva, dados os numerosos estudos e interpretações sobre a *República* — em que a diversidade temática e valor histórico não esgotam —, compreende-se que a obra merece cada vez maior atenção, em especial dos estudiosos de filosofia e das ciências humanas em geral.

Os comentadores de Platão sempre encontram muitas dificuldades para lidar com passagens de sua obra, topando em obstáculos e desafios interpretativos tidos como intransponíveis, tendo-se produzido, por isso, uma abundante bibliografia. Percebe-se, pois, de fato, que a astúcia de Platão como escritor nos faz buscar em suas obras “definições”, porém, muitas vezes sem encontrá-las, ou mesmo as encontrando, sabemos que não serão definitivas.

⁶⁴ “Plato is philosophy, and philosophy, Plato, — at once the glory and the shame of mankind, since neither Saxon nor Roman have availed to add any idea to his categories. No wife, no children had he, and the thinkers of all civilized nations are his posterity and are tinged with his mind. How many great men Nature is incessantly sending up out of night, to be his men, — Platonists! [...] Mysticism finds in Plato all its texts. This citizen of a town in Greece is no villager nor patriot. An Englishman reads and says, “how English!” a German- “how Teutonic!” an Italian- “how Roman and how Greek!”. Cf. EMERSON, R. W. **Representative men: seven lectures**. London: George Routledge & Co. Soho Square, 1850.

Ocorre que Platão busca estabelecer, através de seus diálogos, uma espécie de confrontação de teses, fazendo com que o leitor seja interpelado a também se posicionar sobre o assunto, o qual é o objeto de investigação. Nota-se, por exemplo, o que diz Julia Annas a esse respeito:

Devemos lembrar que Platão evita apresentar suas ideias como dogmas, na forma de tratado; ele se utiliza de diversas estratégias para ser indireto. [...] O estilo de escrita de Platão delega ao leitor a tarefa de extrair ideias de diferentes diálogos, juntá-las e decifrar o que ele pensava sobre determinada questão. (ANNAS, J., 2003, p. 76, tradução nossa).⁶⁵

Com relação à data de nascimento de Platão, sabe-se que não é possível situá-la com precisão, entretanto, não há grande discrepância quanto a sua cronologia, uma vez que se pode aproximadamente indicar o período em que nasceu o filósofo, e isso a partir de diferentes fontes⁶⁶. Algumas abordagens modernas da vida e do pensamento de Platão, contudo, sugerem diferentes datas para o seu nascimento, o que reflete certa divergência até mesmo entre as fontes antigas. Dos numerosos escritos biográficos antigos de Platão, dos quais chegou notícias até nós, temos os seguintes: Filodemo, *Índice dos filósofos acadêmicos*, encontrado nos papiros de Herculano; Apuleio, *Sobre Platão e a sua doutrina*; Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* (que têm os primeiros quarenta e cinco parágrafos do livro III inteiramente dedicados à vida Platão); Porfírio, em um fragmento de sua *História*; Olimpodoro, *Vida de Platão*; e, ainda, uma *Vida de Platão* anônima que foi encontrada em um códice vienense; um fragmento do *Léxico* na Suda; e uma *Vida* em árabe encontrada em um manuscrito espanhol. Outras informações podem ser encontradas em Cícero, Plutarco, Cláudio Eliano, Hipólito e Ateneu. (ABBAGNANO, 1976, p. 147-154). Muitos dos documentos escritos que chegaram até nós sobre a vida e a obra de Platão referem-se a um apanhado de opiniões posteriores à época em que o filósofo viveu. Tais documentos, no entanto, são testemunhos importantes, porque estão mais próximas da época de Platão do que nós.

Sabe-se que os gregos antigos registravam e datavam seus eventos importantes de acordo com as festividades religiosas e esportivas, em particular pelas Olimpíadas ou Jogos Olímpicos. Essas festividades da Grécia antiga (na época um território formado por diferentes cidades-estados) aconteciam quando os representantes de cada uma das *póleis* se reuniam em

⁶⁵ “We should remember that Plato avoids presenting his ideas as dogma, in treatises; he employs various strategies of indirectness. [...] Plato’s way of writing leaves us to extract ideas from different dialogues, put them together, and work out his position on a given issue.” Cf. ANNAS, J. **Plato: a very short introduction**. Oxford University Press, 2003.

⁶⁶ Guthrie (1986, p 10), por exemplo, estabelece 427-347 a.C. como a data provável do nascimento e da morte de Platão.

locais que hoje são conhecidos como santuários *pan-helênicos*, que quer dizer, literalmente, “de todos os gregos”. Sabe-se que os próprios gregos antigos se baseavam nas Olimpíadas como referência cronológica. Dessa forma, é comum encontrar nos escritos dos antigos que alguém nasceu ou morreu na 58ª Olimpíada, por exemplo. Diógenes Laércio (III, 2), citando a obra *Crônica* do alexandrino Apolodoro, assim escreveu: “Apolôdoros situa o nascimento de Platão na 87ª Olimpíada”, e acrescenta que, de acordo com Hermipo, “Platão morreu enquanto participava de um banquete nupcial, no primeiro ano da 108ª Olimpíada, aos oitenta anos de idade”. Pela contagem contemporânea, a data da morte de Platão seria no ano de 347 a.C., no reinado de Filipe II da Macedônia: considerando tais informações, pode-se dizer, então, que Platão teria nascido em 427 a.C., logo após a morte de Péricles.

De Péricles, sabe-se que foi um estadista e general ateniense. Conta-se que nasceu por volta de 495 e morreu em 429 a.C., vítima da grande peste que dizimou a população ateniense. Aliás, Platão teria nascido no ano seguinte ao da morte de Péricles, de modo que ainda pôde gozar dos ecos da prosperidade implementada por Clístenes (565-492 a.C.) e, antes dele, por Sólon (638-558 a.C.), responsáveis sobretudo pela elaboração dos códigos de leis com grande alcance popular. A figura de Péricles ficou simbolizada como a de um incentivador da democracia e do imperialismo ateniense. Foi eleito *strategós* (*στρατηγός*, em grego, significa “chefe militar”), uma espécie de magistrado escolhido anualmente pelos cidadãos, cargo em que atuou do ano 443 a.C. até a sua morte. Além dos deveres militares, os *strategoí* ocupavam um lugar de essencial influência na formulação da vida política da cidade-estado. Péricles também foi idealizador de monumentos religiosos e civis, como o Partenon (templo em homenagem a deusa Atena), entre outras atribuições.

O nascimento de Platão se deu antes da virada do século V (também conhecido como o *século de Péricles*) para o século IV a.C., uma vez que há relatos da época indicando que Platão deveria ter por volta de vinte e oito anos à época da morte de seu mestre, Sócrates. Conta-se que a morte de Sócrates teve grande repercussão no mundo antigo e que teria ocorrido no primeiro ano do século IV a.C., ou seja, em 399 a.C. Contudo, isso não significa que tenhamos precisão sobre todos os dados biográficos de Platão. O seu período de nascimento teria sido o da democracia. O século V foi o grande século de Atenas: o ambiente político estava marcado por guerras e conflitos, a tal ponto que não houve, no século V inteiro, dois anos sem guerra. Cabe dizer, aliás, que os gregos antigos viviam constantemente em combate: a guerra era uma parte da política. No começo do século V a.C. ocorreram as invasões persas (também chamadas

de Guerras Médicas ou Guerras Persas)⁶⁷; apesar do desfecho favorável aos gregos, com a expulsão dos persas, a cidade de Atenas teria sido completamente destruída e incendiada pelos últimos, precisando ser reconstruída pelos atenienses. Mais tarde, quando nasce Platão, está em curso a chamada Guerra do Peloponeso, isto é, a guerra entre Atenas e Esparta⁶⁸.

Muitas das informações sobre a biografia de Platão são encontradas na obra do historiador e biógrafo já citado, Diógenes Laércio, um grego que teria vivido no século III de nossa era. Dispomos apenas de uma obra dele, intitulada *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Para procurar localizar Platão na história da filosofia (e também para investigar a vida e a doutrina de qualquer filósofo da antiguidade grega), trata-se de um texto fundamental, com rico material doxográfico, biográfico e cronológico. No entanto, não é possível esperar grande rigor e exatidão da obra, pois ela abrange uma variedade de histórias sobre os pensadores gregos que são, na verdade, uma reprodução de citações e transcrições de outros livros que já haviam sido escritos com o mesmo objetivo. Efetivamente, torna-se evidente o caráter superficial e a inexistência de juízo crítico sobre as fontes, o que não é de se admirar, dado que tal carência reflete também uma característica de sua época, não desmerecendo em nada a importância de sua obra, pelo contrário, pois além de apresentar as fontes de que se serve, ela tem valor inestimável porque quase nada sobreviveu das obras compiladas, a não ser os fragmentos conservados nas *Vidas e Doutrinas*.

Segundo essas fontes, Platão, como visto, teria nascido no século V a.C., no período denominado Clássico. Muito próximo, aliás, do primeiro período da civilização ocidental conhecido como Arcaico, que se estende do século VIII a.C. até o começo do século V a.C., época em que os gregos vivenciavam os poemas homéricos em sua forma oral, do mesmo modo que as obras de Hesíodo, o pensamento dos primeiros mestres da filosofia e da ciência grega, identificados como “filósofos pré-socráticos”, bem como das primeiras organizações urbanas denominadas por *pólis* — uma comunidade composta de *politai* (de cidadãos). O século V a.C., ou “o século de Péricles”, marca o ápice da expansão cultural, econômica e política de Atenas. Caracterizado como o início do Período Clássico, estende-se até quase o final do século IV a.C., com a submissão de Atenas em 338 a.C. (durante a batalha de Queroneia) pelo conquistador macedônio Felipe II e por seu filho Alexandre, o Grande, que assumiu o trono após a conquista

⁶⁷ Guerras entre os gregos e a Pérsia entre 490 e 480 a.C., principalmente as batalhas de Maratona, Termópilas, Salamina e Plateias. Os persas foram expulsos em 490 e finalmente derrotados em 480 a.C., quando estavam sob o comando de Xerxes I.

⁶⁸ Guerra entre Atenas e Esparta (e seus respectivos aliados) pelo domínio da Grécia. Enquanto Atenas era uma potência militar de base marítima, Esparta tinha uma potência militar terrestre. Durou de 431 a 404 a.C., e Atenas acabou por ser derrotada ao final.

da Grécia e propiciou a expansão do império para o Oriente Médio. Outro fator relevante da Atenas de Péricles (da segunda metade do século V) foi o surgimento de um grupo de indivíduos dedicados a ensinar aos jovens a eloquência na arte da política: os sofistas. Foram eles que, junto dos poetas, dos filósofos e dos legisladores, consagraram-se como os primeiros educadores no sentido que entendemos hoje, uma vez que se debruçaram sobre o conhecimento utilizando-se da razão e da palavra, do *logos*, como ferramenta. Vale dizer que Platão empenhou sua força na luta contra os sofistas, opondo-se a eles a fim de renovar o saber consagrado na época.

Como já visto, Platão nasceu quase no último quarto do século V a.C., logo após a morte de Péricles, figura que, além de ser o legislador que se tornou responsável por dar forma à democracia ateniense e ser o líder do movimento democrático, também foi autor de inúmeras reformas, dentre elas, a que permitia que qualquer cidadão ateniense fosse eleito para o cargo de *arconte*; instituiu, ainda, o pagamento de salário para os membros do tribunal popular⁶⁹. É preciso lembrar que o período da democracia foi curto e sofreu diversas sucessões no curso do século, sendo, por vezes, restabelecida: passou de governo tirânico para democrático, de democrático para oligárquico e, mais tarde, para democrático novamente. Curiosamente, nos primórdios da democracia, Atenas teve como governantes uma família de tiranos, percorrendo, dessa maneira, um longo caminho rumo à igualdade: das reformas de Sólon, em 594 a.C., que procuraram pôr fim ao monopólio político da aristocracia, passando pela tirania de Pisístrato e seus filhos, Hípias e Hiparco, de 546 até 510 a.C., alcançando novamente um caráter de governo democrático com Clístenes e suas reformas, em 509-508 a.C., até chegar nas reformas de Péricles em 451 a.C.

Infelizmente, não possuímos nenhum documento da época de Péricles que demonstre ou revele quais eram as suas qualidades e imperfeições enquanto legislador; informações, nesse sentido, só chegaram até nós por intermédio de testemunhos posteriores. Conta-se que, além da criação de cargos públicos, como o de arconte, é atribuído a Péricles também a determinação indispensável para o exercício da cidadania ateniense, de modo que este limitou o seu exercício somente aos filhos de pai e mãe atenienses, ou seja, passou a ser cidadão ateniense todo aquele que pudesse certificar ter nascido de pai e mãe também atenienses. Conta-se, ainda, que Péricles

⁶⁹ Arconte era o magistrado de Atenas. Formavam um conselho (composto de nove arcontes) encarregados de executar as decisões da assembleia. Ao arconte cabia a função de distribuir justiça, portanto, tinham uma autoridade sobretudo moral. Pode-se supor que, a partir do final século V a.C., a atribuição de cinco óbolos por dia aos arcontes tenha permitido que qualquer ateniense com condições modestas pudesse concorrer ao cargo. Cf. HIGNETT, C. *A history of the athenian constitution to the end of the fifth century B.C.* Oxford: Clarendon Press, 1952, p. 33-46.

teria sido o responsável pela construção dos muros (longas muralhas), que ligavam a cidade-estado de Atenas até seu porto, o Pireu⁷⁰, delimitando o território da *pólis*.

Os diálogos de Platão se constituem em um grande eco de sua aventura político-filosófica. Platão é de origem nobre (*ariston*), ou seja, é um “bem-nascido”, e sua família está muito próxima ao poder: remonta, seguindo a linhagem de seu pai, a Codro, o último rei de Atenas e, seguindo a linha de sua mãe, ao legislador Sólon. Assim, Platão parecia estar designado a desempenhar um papel importante na vida política da *pólis*. No período em que viveu Platão, o ponto de referência de todo o homem livre é a cidade (*pólis*), centrada no seu domínio comum, a *ágora*, lugar destinado às discussões políticas. Era na *ágora* que os cidadãos, isto é, aqueles que possuíam o título de cidadania — dado que nem todos eram considerados cidadãos — podiam, em princípio, dar opiniões sobre os assuntos públicos, os quais diziam respeito aos rumos da comunidade e eram de interesse de todos. Cabe salientar, no entanto, que a Grécia desse período estava fragmentada em estados rivais que se estruturavam de acordo com instituições opostas: oligarquias e democracias. Esse cenário é atravessado pela rivalidade entre Esparta e Atenas: a primeira reúne as oligarquias e, a segunda, as democracias. Era previsível que ocorresse tal afastamento; nesse sentido, durante vinte e sete anos (de 431 a 404 a.C.), a Guerra do Peloponeso provocou grandes destruições, escravidão e mortes, terminando por fim com a derrota de Atenas. O cenário é descrito por Rodolfo Orlandi da seguinte forma:

O século IV será o século em que a *pólis* entrará em decadência junto com a cidade democrática, [...] torna-se uma cidade individualista quando o poder da assembleia do povo começa estar por cima da lei. [...] a guerra do Peloponeso contribuiu para esse desengajamento da *pólis* com o seu ensino do saber (*sophia*) na esfera política prática, como daquela escola filosófica dos sofistas. Nela se encontra a raiz da formulação do direito natural, [...] distinguindo os sofistas natureza e leis divinas da lei positiva da cidade (*nómos*), esta última resultado de uma convenção entre os homens que muitas vezes pode contradizer tal natureza humana. Mas diante dessa contribuição criativa, quando Protágoras sustentou que o “homem é a medida de todas as coisas”, os sofistas introduzem a “dúvida” sobre problemas fundamentais, e induzem interpretações dissolvidas e errôneas que entendiam a justiça como uma convenção, posto que em Trasímaco o justo é o útil para o mais forte. Filosofia da vida intelectual que inaugura

⁷⁰ Pireu é a cidade portuária localizada poucos quilômetros a sudoeste de Atenas. Foi criada apenas no século V a.C. Até então, os atenienses utilizavam a baía de Falero para atracar os navios em terra. Em meados do século V a.C., o porto foi ligado a Atenas por suas longas muralhas, uma construção notável, dada a distância percorrida e o terreno pantanoso do Pireu. A população do Pireu era diversificada, pois não só comerciantes de fora hospedavam-se ali temporariamente, como muitos dos estrangeiros residentes em Atenas (os metecos - *métoikoi*) viviam no porto, alguns dos quais eram responsáveis pelo comércio em Atenas e dirigiam negócios como fábrica de armas, comércio de cereais e fabricação de pão. A partir do final do século V. a.C., cultos estrangeiros instalaram-se no Pireu, particularmente o da deusa trácia Bêndis. Cf. MOSSÉ, C. Le Pirée. In: **Athènes au temps de Périclès**. Paris: Hachette, 1964, p. 48-87. A propósito, tais novidades religiosas atraíam a curiosidade dos atenienses, tanto que a narrativa da *República* começa com Sócrates declarando que teria ido no dia anterior até o Pireu (acompanhado de Glauco, irmão de Platão) para um festival da deusa trácia Bêndis: “Ontem fui até o Pireu com Gláucon, filho de Aríston, a fim de dirigir minhas preces à deusa, e, ao mesmo tempo, com o desejo de ver de que maneira celebravam a festa, pois era a primeira vez que a faziam” (327a).

em Atenas uma política do poder pelo poder mesmo, em contraposição com a pura democracia realizada no governo de Péricles. (ORLANDI, R., 1971, p. 165-166, tradução nossa).⁷¹

Dessa forma, Esparta impõe à Atenas um estilo de governo oligárquico (em 404 a.C.), conhecido como o governo dos trinta tiranos, entre os quais Platão conta, aliás, com vários parentes próximos. O esperado entre os cidadãos da *pólis* era que esse regime simples e duro fosse o melhor. No entanto, o que ocorreu foram proscricções, violência e terror. Platão certamente ficou aliviado quando, no ano seguinte (em 403 a.C.), sob a liderança de Trasíbulo (no arcontado de Euclides), os emigrados e proscritos retornam e expulsam os tiranos, restabelecendo a democracia. Platão, que há pouco havia renovado suas esperanças, sentiu-se traído por essa nova forma de governo: o poder do novo regime decide julgar Sócrates, seu mestre, em um tribunal popular. Sócrates havia, de certa forma, colaborado para o seu próprio julgamento, pois subestimou a inteligência de seus concidadãos com incessantes perguntas, fazendo com que os seus interlocutores revissem suas posições e, até mesmo, percebessem que nada sabiam acerca dos temas discutidos; é certo que se tratava de uma atitude pedagógica e dialética que não agradava a todos.

A maneira de ser de Sócrates o tornava politicamente inclassificável; ele era visto como uma pessoa suspeita aos olhos de muitos, o que lhe rendeu diversas inimizades. Na *Apologia* (36b-e), pode-se perceber o grau máximo de sua ironia, quando, durante o seu processo, provoca o júri, defendendo que deveria ser homenageado pelas honrarias do Pritaneu (local onde se alimentavam, à custa do Estado, os generais vitoriosos e os vencedores dos jogos olímpicos) até o fim da vida. Insensível a esse tipo de ironia, o júri popular condena Sócrates à morte em 399 a.C. Para Platão, à época com aproximadamente vinte e nove anos e interessado pela vida política, é um escândalo imperdoável: não pode ser bom o regime político que matou (condenou à morte) “o melhor e também o mais justo e mais sábio”⁷² dos homens.

⁷¹ “El siglo IV va a ser el siglo en que la *polis* entrará en decadencia junto con la ciudad democrática, [...] se convierte en ciudad individualista cuando el poder de la asamblea del pueblo comienza a estar por encima de la ley. [...] la guerra del Peloponeso contribuye a esta desintegración de la *polis* con su enseñanza del saber (*sophia*) en la esfera política práctica aquella escuela filosófica de los sofistas. En ella se encuentra a la raíz de la formulación del derecho natural, [...] distinguiendo los sofistas naturaleza y leyes divinas de la ley positiva de la ciudad (nomos), esta última resultado de una convención entre los hombres que a menudo puede contradecir dicha naturaleza humana. Pero frente a ese aporte creador, al sostener Protágoras que el 'hombre es la medida de todas las cosas' e introducir los sofistas 'la duda' sobre problemas fundamentales, indujeron a disolventes y erróneas interpretaciones que entendieron la justicia como una convención, puesto que en Trasímaco lo justo es lo útil para el más fuerte. Filosofía de la vida intelectual que inaugura en Atenas una política de poder por el poder mismo, en contraposición con la democracia pura realizada durante Pericles.” Cf. ORLANDI, H. R. **Democracia y poder. Polis griega y constitución de Atenas**. Buenos Aires: Ediciones Pannedille, 1971.

⁷² PLATÃO. **Fédon**, 118a.

Desde esse momento, Platão não deixaria de refletir em como poderia melhorar a vida política da *pólis* a partir da reformulação da constituição do estado. Porém, teria adiado a sua participação política ativa para dedicar-se à filosofia. Para ele, o regime democrático eliminou o único pedagogo adequado para a situação: Sócrates. O único que poderia, por ser racional, combater a força imperialista dos poderosos. Deve ter sido por isso, aliás, que ele foi condenado. Para Alexandre Koyré (1979, p. 68), “Sócrates tinha que morrer justamente porque era filósofo” e porque não havia lugar para filósofos na cidade. Ao aceitar beber cicuta (ao contrário do que gostaria Críton), Sócrates demonstra que um homem sozinho não pode salvar a sua pátria: ou ele se alia a um poder político instituído ou sucumbe. Contudo, a oligarquia era odiosa e a democracia tola: o que se deve fazer, então? No contexto da *pólis*, simplesmente abster-se era atitude impensável.

“Quando eu era jovem”, escreveu Platão na *Carta VII*, “senti o mesmo que muitos: pensei, mal me tornasse senhor de mim mesmo, ir direto à política.”⁷³ No entanto, considerou: quanto mais observava o que os homens faziam na política, “quanto mais examinava as leis e os costumes e avançava em idade, tanto mais me parecia difícil ser correto o dedicar-me à política.”⁷⁴ O melhor a fazer, segundo Platão, é filosofar, ou seja, buscar fundamentar a prática política nas verdades que, participantes da realidade imutável e incontestável, poderiam oferecer todas as garantias. Para ele, o filósofo é a pessoa ideal para governar a *pólis*: “enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, [...] não haverá trégua dos males para as cidades, nem sequer para o gênero humano”⁷⁵; afirma ainda que “a espécie dos homens não renunciará aos males antes que a espécie dos que filosofam correta e verdadeiramente chegue ao poder político, ou a espécie dos que têm soberania nas cidades, por alguma graça divina, filosofe realmente”.⁷⁶

Para Victor Goldschmidt, bem como para outros comentadores da obra de Platão, o pensamento platônico advém de uma vocação política frustrada, de modo que Platão procurou estabelecer, em suas obras, os fundamentos metafísicos de uma prática política considerada por ele executável. Sabe-se que Platão teria, nos anos que se seguem ao da morte de Sócrates, viajado até à Itália meridional, onde forma-se e visita soberanos: um viajante que, em suas navegações e paragens, passou por grandes desafios. Da primeira viagem que se tem

⁷³ PLATÃO. *Carta VII*, 324c.

⁷⁴ PLATÃO. *Carta VII*, 325c.

⁷⁵ PLATÃO. *República*, 473d.

⁷⁶ PLATÃO. *Carta VII*, 326b.

conhecimento seguro, Platão passou por Tarento e Siracusa (388/387 a.C.): teria conhecido, nesta ocasião, por intermédio de Arquitas de Tarento, as comunidades pitagóricas. Em Siracusa, teria criado laços com Díon, tio de Dionísio, o Jovem. Conta-se que Dionísio, o Velho, tirano de Siracusa, suspeitando dos projetos de reforma política aventados por Platão, o teria vendido como escravo no mercado de Egina, e o seu resgate teria sido feito por Anicerides de Cirene.

Ao regressar a Atenas, sabe-se que Platão teria adquirido uma propriedade nas proximidades de *Akademos*, local onde fundou sua escola chamada *Academia*, a qual teve inspiração pitagórica e se constituía em uma espécie de preparação para os homens de Estado. Conta-se que sua escola tinha muitos adeptos: estudiosos interessados chegavam dos mais variados lugares. Inclusive, algumas cidades tiveram em suas leis inspiração platônica. Além do mais, em toda a parte é sentida a necessidade de uma reflexão sobre os problemas econômicos, morais e sociais que afligem as cidades gregas à época. Em Platão, segundo François Châtelet, o ato de filosofar aparece como um reação ao momento histórico insustentável, sobretudo quando o sistema político popular condena à morte o mais justo e mais sábio dos homens:

A vida de Sócrates, o seu processo, a sua condenação, a sua morte, tiveram para Platão, além do choque afetivo que provocaram, um valor de símbolo. A condenação, em particular, constitui o *acontecimento* a partir do qual se impôs, a seus olhos, como necessária a *decisão de filosofar*. [...] Porque o ato de filosofar surge na verdade como uma *resposta*, a resposta a uma situação histórica insustentável, aquela em que triunfam, irrisoriamente e na desordem, a ignorância, a mentira, a injustiça, a violência. (CHÂTELET, F., 1972, p. 41, tradução nossa).⁷⁷

Em 367 a.C., Platão visita pela segunda vez a Sicília, em Siracusa. Na ocasião, Platão havia sido chamado por Díon para dar conselhos e ajudar na realização de uma reforma política, pois Dionísio, o Jovem, tinha assumido o trono de Siracusa no lugar do pai. Contudo, tal empreendimento não se tornou possível, uma vez que as posições de Díon encontraram-se incompatíveis com as de Dionísio, e ele foi exilado por esse. Para Platão, Dionísio estava afastado dos cuidados políticos e da pesquisa filosófica, de modo que a situação se apresentava conturbada; desiludido com ele, retornou a Atenas. Esse episódio, entretanto, não afastou a sua vontade determinada de fazer constituições. As decepções políticas de Platão, porém, o levam para temas diversos, os quais foram empreendidos a partir da escrita literária, mais

⁷⁷ “La vie de Socrate, son procès, sa condamnation, sa mort eurent pour Platon, en dehors du choc affectif qu’il provoquèrent, une valeur de symbole. La condamnation, en particulier, constitua l’*événement* à partir de quoi s’imposa, à ses yeux, comme nécessaire la *décision de philosopher*. [...] Car l’acte de philosopher apparaît bien comme une *réponse*, la réponse à une situation historique intenable, celle où triomphent, dérisoirement et dans le désordre, l’ignorance, le mensonge, l’injustice, la violence.” Cf. CHÂTELET, F. **Platon**. Paris: Gallimard, 1972.

precisamente, na elaboração de diálogos. Aliás, a composição literária (filosófica) em diálogo seria uma invenção de Platão. Conta-se que em seu último retorno a Atenas, ele morreu, segundo se diz, quando escrevia os doze livros das *Leis*.

Vale dizer que Platão, em algumas de suas obras, desconfia da escrita, considerada por ele um mau veículo para se alcançar as coisas essenciais. No *Fedro*, ele defende que qualquer um que venha a “escrever a respeito de assunto público ou particular, propondo leis ou redigindo escritos políticos, no pressuposto de que se trata de algo sólido e de clareza sem par, tais composições só acarretarão opróbrio para seus autores”, de modo que o discurso somente é válido na medida em que faz provocar no indivíduo a lembrança daquilo que ele já sabe, pois somente os discursos “que são verdadeiramente escritos na alma, tendo como tema o justo, o belo e o bom, são os únicos eficientes, perfeitos e dignos de consideração”⁷⁸.

Os ensinamentos de Platão na *Academia* eram de algum modo esotéricos⁷⁹ e, por isso, de difícil compreensão para as pessoas comuns, assim como também hoje é difícil dizer algo sobre como teriam sido os seus fundamentos. Por outro lado, o gênero literário que Platão escolheu, o diálogo, esclarece o modo como devemos tratá-lo. Considera-se, em geral, que os primeiros diálogos escritos por Platão, e que são protagonizados por Sócrates, contêm as ideias de Sócrates. Porém, nos diálogos intermediários e nos últimos, tais pensamentos expostos e colocados na boca de Sócrates não lhe pertencem, mas ao próprio Platão.

A tradição nos legou tudo aquilo que Platão escreveu e, mais do que isso, transmitiu-nos também, como sendo de sua autoria, obras que não eram suas. As obras platônicas foram ordenadas pelo gramático alexandrino Trasilos de Mendes, no começo do século I d.C. Sabe-se, inclusive, que a divisão em dez partes de um dos diálogos mais sofisticados do período intermediário, a *República*, é obra dos gramáticos de Alexandria; há, contudo, algum consenso entre os especialistas de que os escritos de Platão somam um total de trinta e seis, sendo trinta e quatro diálogos (vinte e oito reconhecidos como autênticos, incluindo o monólogo *Apologia*) e uma coletânea de treze cartas, de modo que nem todo esse material pode ser considerado autêntico.

⁷⁸ PLATÃO. *Fedro*, 277d-278a.

⁷⁹ Cabe salientar que a distinção entre o Platão esotérico e exotérico não é evidente por si mesma; ela remete à Escola de Tübingen - Milão. Segundo essa escola, haviam assuntos da doutrina platônica tratados na forma oral, ou seja, por doutrinas “esotéricas” e não escritas. A doutrina dita “exotérica” seria, portanto, aquela que se pode encontrar através dos diálogos escritos, em especial na teoria das ideias ou formas. Tais distinções, contudo, são controversas e geram ainda muitos debates entre os especialistas, que sustentam diferentes pontos de vista sobre o assunto.

2.2. Os livros I e II da *República* e seus personagens

A *República*⁸⁰ destaca-se, no *corpus* platônico, não só por sua dimensão, mas também pela sua amplificação, no sentido de que nela Platão faz afluir os mais variados assuntos e questionamentos. São questões as mais diversas: epistemológicas, ontológicas, estéticas, pedagógicas, morais, políticas e muitas outras; todas submetidas a um propósito geral que permeia toda a obra: o da justiça, com o qual Platão busca demonstrar que a vida justa é a melhor e a mais feliz que os cidadãos de uma *pólis* podem almejar. Em vista disso, evidencia-se que um dos problemas fundamentais da obra seja de ordem política: Platão quer mostrar que, entre outras coisas, a política (que está inteiramente associada à ética no mundo grego antigo) pode se tornar uma atividade absurda quando não está alinhada a uma base filosófica que a defina e direcione na resolução de questões importantes como, por exemplo, a justiça.

Por vezes ocorre, segundo Eric Havelock (1996, p. 19), que uma importante obra da literatura leve um título “que não reflete com dignidade seu conteúdo”. Além disso, cria-se uma expectativa que se adapta ao título e que é desmentida por boa parte da essência do que o autor tem a dizer. Para Havelock, se não fosse pelo título “República”, a obra poderia ser lida antes como aquilo que ela realmente é e não como “um ensaio sobre a teoria política utópica”. Havelock observa ainda que “apenas cerca de um terço da obra diz respeito propriamente à questão do estado. O texto trata de maneira detalhada e reiterada de uma quantidade de assuntos que dizem respeito à condição humana”.

A *República* é, sem dúvida, uma “odisseia filosófica”: construção literária de criação de um novo herói (agora não mais Aquiles ou Odisseu como encontra-se em Homero, mas Sócrates), com novas virtudes e com um novo modelo de justiça — um novo *logos* —, com uma nova racionalidade que substituiu a tradição anterior e que confere uma nova modalidade de vida ocidental: a vida do filósofo, isto é, daquele que busca a sabedoria e faz dessa busca a sua vida, o seu modo de vida. Cabe notar, ademais, que para os gregos antigos, a filosofia não é uma profissão ou especialização, mas sim uma forma de viver e de conduzir a vida em busca do melhor jeito possível de fazê-lo, e, por isso, ela está aberta como uma possibilidade para todos. (HADOT, 2008).

⁸⁰ O título original, em grego, que Platão deu à sua obra foi *Politeía* (*πολιτεία*); mais tarde, os latinos a traduziram por *República*, atendendo a uma interpretação que, em latim, quis expressar o teor da obra (*res* = coisa + pública). Cabe salientar que a divisão da obra em dez livros não é de autoria de Platão; além disso, toda a literatura greco-romana antiga nos chegou por intermédio de pensadores árabes durante a Idade Média, como Ibn Sina e Ibn Ruchd (os quais conhecemos pelos nomes latinizados: Avicena e Averróis), entre outros. Portanto, as primeiras cópias dos textos de Platão a que temos acesso datam do século IX d.C.

Nessa obra, *Politeía*, considerada uma das mais importantes de Platão, a questão central é precisamente a indagação em torno da natureza da justiça. Por outro lado, há problemas relacionados ao livro I, que tem desafiado o entendimento dos intérpretes da obra. Alguns desses intérpretes defendem que esse primeiro livro foi escrito separadamente e só mais tarde foi adaptado para servir de proêmio à *República*. Tanto que a palavra “proêmio” (*προοίμιον*, 357a) aparece, na primeira frase do livro II, para se referir à conversa anterior. Cabe, no entanto, ressaltar o que assevera Julia Annas (1981, p. 17, tradução nossa): “mesmo que o livro I tenha sido escrito separadamente, isso não importa; ele compõe uma introdução inteiramente adequada à discussão principal”⁸¹.

Alguns historiadores consideraram o estilo do livro I como independente do restante da obra, e notaram, além disso, que o tema tratado nesse livro era semelhante aos temas tratados nos diálogos da primeira fase do autor: o *Cármides* (que trata da prudência, *sophrosýne*), o *Laques* (cujo tema é a coragem, *andreia*) e o *Protágoras* (sobre a virtude, *areté*). Sendo assim, consideravam esse livro da *República* como constituindo um diálogo à parte; viam nele uma aproximação com os três diálogos acima citados, os quais tentam esclarecer uma determinada virtude. O historiador alemão Ferdinand Dümmler considerou o livro I como um livro independente, intitulado *Trasímaco*⁸².

O livro I, além de apresentar os personagens e situar a discussão, fornece o tema dessa última: a justiça. Convém notar que “justiça” é a tradução da palavra grega *δικαιοσύνη* e que há uma relação especial entre a justiça e a felicidade (*eúδαιμονία*), bem como com a ideia do “bem”. Na verdade, “o bem” é uma tradução equivocada de *tò agathón* (*τὸ ἀγαθόν*), que é um adjetivo neutro substantivado, portanto “o bom”, assim como se traduz *tò kalón* (*τὸ καλόν*) por “o belo” e *tò díkaion* (*τὸ δίκαιον*) por “o justo”. Nota-se, além disso, que o problema que permeia toda a obra, a saber, o problema da justiça, é, nas palavras de Jaeger (2013, p. 757), “colocado à frente do estudo e do qual a seguir deriva tudo o mais. Grandioso tema para os juristas, não só do nosso tempo, mas também da época de Platão”, que, pela primeira vez, “fez surgir a ciência comparada do Estado! Mas nem sequer por esse ponto de vista a atenção do filósofo incide sobre a vida jurídica real”. É na teoria *das partes da alma* “que desemboca a investigação do problema do que é o justo. O Estado de Platão versa, em última análise, sobre a alma do Homem”.

⁸¹ [...] “even if Book I was written separately, this does not matter; it forms an entirely suitable introduction to the main discussion.” Cf. ANNAS, J. **An introduction to Plato's Republic**. Oxford: Clarendon Press Oxford, 1981.

⁸² DÜMMLER, F. **Zur komposition des platonischen staates**. Basel: Reinhardt & Sohn, 1985.

Quanto aos personagens, deve-se considerar, assim como no teatro, a presença das figuras dramáticas, cuja caracterização se faz necessária, dado que os personagens são, geralmente, pessoas históricas. Julga-se importante notar o que escreveu Lewis Nettleship (1964, p. 7, tradução nossa): “essas pessoas [do diálogo] não são apresentadas como figuras leigas; elas são escolhidas porque na verdade tinham algo daquilo do que os diálogos lhes atribuem e, frequentemente, são representadas com propriedade e vivacidade dramáticas”⁸³. Ou seja, os personagens da *República* representam expressões ideais de certos valores e princípios, bem como trazem consigo muito do seu caráter real. Das figuras que aparecem no diálogo, umas são ativas, outras, apenas ouvintes: estão presentes Carmantidas e Clitofonte (dos quais apenas o segundo fala uma vez, no livro I); Céfalo e seus filhos Polemarco, Lísias e Eutidemo (a conversa tem lugar na casa destes, no Pireu; contudo, os dois últimos são figuras mudas); ainda estão presentes dois irmãos de Platão, Glauco e Adimanto; também Nicerato, filho de Nícias (figura muda); Trasímaco, o célebre sofista; por fim, Sócrates (interlocutor principal do diálogo).

⁸³ “These persons are not used as mere lay figures; they are chosen because they actually had in them something of what the dialogues attribute to them, and they are often represented with dramatic propriety and vivacity.” Cf. NETTLESHIP, R. L. **Lectures on the Republic of Plato**. London: Macmillan, 1964.

2.3. A justiça sob o ponto de vista de Céfalo (328b-331d) e de Polemarco (331d-336a)

Pelo que consta em Plutarco⁸⁴, Céfalo veio residir no Pireu a convite e sob a proteção de Péricles. Natural de Siracusa, teria sido um comerciante abastado: possuía uma fábrica de armas bastante próspera, na qual mantinha centenas de escravos. Polemarco é o filho mais velho de Céfalo e irmão do famoso orador Lísias. O diálogo *Fedro* menciona Polemarco como um estudioso de filosofia (257b). Céfalo inicia a conversa com Sócrates, num primeiro momento, levantando a questão da velhice, ou mais precisamente, da morte. Céfalo, que é um estrangeiro em Atenas, teve uma vida muito boa do ponto de vista financeiro (dos bens materiais), mas se pergunta, então, se viveu uma vida justa (*Rep.*, 330d-331b), reflexão que lhe ocorre porque se encaminha para o fim da vida. Porém, como ele era um estrangeiro em Atenas, não possuía os direitos políticos dos cidadãos atenienses. Sua visão ou ideia de justiça é fundada basicamente sob um ponto de vista individual, cuja questão consiste em saber se viveu uma vida justa ou não.

Daí o tema da velhice, em razão de que “depois que a pessoa se aproxima daquela fase em que pensa que vai morrer, lhe sobrevém o temor e a preocupação por questões que antes não lhe vinham à mente”⁸⁵. Por isso, a inquietação de Céfalo recai sobre “as histórias que se contam relativamente ao Hades, de que se têm que espiar lá as injustiças aqui cometidas, histórias essas de que até então troçava, abalam agora a sua alma, com receio de que sejam verdadeiras”, de modo que “enche-se de desconfiças e temores, e começa a fazer os cálculos e a examinar se cometeu alguma injustiça para com alguém”. Contudo, Céfalo acredita que a posse de riquezas contribui em grande medida para que alguém leve uma vida justa e não tenha que recorrer ao engano e à mentira, e também para que quando tiver de partir para a morte não sofra o terror de ficar a dever nem sacrifícios aos deuses nem tampouco dinheiro a um homem:

[...] tenho em grande apreço a posse das riquezas, não para todo o homem, mas para aquele que é comedido e prudente. Não ludibriar ninguém nem mentir, mesmo involuntariamente, nem ficar a dever, sejam sacrifícios aos deuses, seja dinheiro a um homem, e depois partir para o além sem temer nada — para isso a posse das riquezas contribuiu em alto grau.⁸⁶

⁸⁴ <<https://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque/viedixorat.htm#LYS>>. Acesso em: 20 ago. 2019.

⁸⁵ PLATÃO. *República*, 330d-e.

⁸⁶ PLATÃO. *República*, 331b.

Sócrates toma essa observação de Céfalo como uma qualidade da justiça que consiste no ato de “dizer a verdade e de restituir aquilo que se tomou de alguém”⁸⁷, ou seja, que justiça corresponde ao cumprimento das obrigações. Sócrates oferece uma objeção a partir do exemplo do amigo que nos entrega, em perfeito juízo, suas armas, e depois, tomado de loucura, quer reavê-las: a restituição das armas emprestadas equivale à entrega daquilo que lhe é devido, mas não pode equivaler à ação correta e justa. Em seguida, quem vai ocupar a discussão é Polemarco, definindo a justiça na ótica do poeta Simônides, procurando melhorar a definição do pai. Assim, para Polemarco, justo é não só restituir a cada um aquilo que se deve, como também acrescenta que aos amigos se deve fazer o bem e aos inimigos o mal.

O ponto de vista de Polemarco é representativo do senso comum e, possivelmente, teria sido teorizado por algum sofista. Ele representa, desta forma, uma corrente tradicional na qual a justiça aparece, por assim dizer, com dupla acepção: uma para oferecer aos amigos e, outra, para os inimigos. Ou seja, para ele, a justiça ou o direito é o confronto em que tudo está resumido nos termos “amigos e inimigos”. De acordo com Vegetti (2014, p. 142):

Céfalo responde em termos de “moral dos negócios”: justiça é sinceridade, manter a palavra, “restituir aquilo que se recebeu”. Seu filho Polemarco recorre às virtudes competitivas da prática política: justiça é dar o “útil aos amigos, prejuízo aos inimigos”. Essas definições, ambas próprias da moral popular, estão centralizadas no ato, e não no agente. Sócrates não tem dificuldades em mostrar-lhes a fraqueza, a ambiguidade, sobretudo a impossibilidade de generalização (é justo restituir a um amigo enlouquecido a arma que nos entregou? Na base do quê escolhem-se amigos e inimigos?).

Contra essa concepção tradicional, Sócrates irá defender que, sendo a justiça útil e boa, não poderá ela ter esse papel, uma vez que a dificuldade se apresenta na medida em que se pode confundir amigos e inimigos, e que fazer mal a qualquer um que seja não se pode constituir em uma atitude do homem justo. Ocorre que, ao justo, não cabe prejudicar a quem quer que seja, nem mesmo ao seu inimigo, sob o risco de torná-lo ainda pior. “Torná-lo”, no sentido de que a posição de Sócrates é de que o homem deve empenhar-se também para tornar os outros justos, inclusive seus inimigos. Cabe, pois, destacar que a posição do Sócrates platônico consiste em fazer da justiça algo útil, com um valor ou dimensão de utilidade prática para a vida. Platão parece querer mostrar que a justiça não deve ser algo abstrato somente, mas algo que também deve estar presente na ação dos homens para ser utilizada em qualquer circunstância que encontrar.

⁸⁷ “ἀληθῆ τε λέγειν καὶ ἂν λάβῃ τις ἀποδιδόναι” (PLATÃO. **República**, 331d).

Contudo, pode-se notar, nessa discussão, que a posição em torno da definição de justiça é distribuída, por assim dizer, entre dois comerciantes ricos, conservadores e satisfeitos com as posições que defendem. A conversa de Sócrates com esses dois é, na melhor das hipóteses, inconclusiva. O diálogo gira em torno de certo enfrentamento de posições contrárias, buscando saber se um homem bom pode prejudicar alguém. Por outro lado, nota-se também que Sócrates exibe sua argumentação e seu posicionamento de achar que, se não podemos definir alguma coisa, então não podemos dizer o que ela é. Sócrates demonstra que esses dois homens, satisfeitos e convencidos pela opinião da maioria, não podem se sair bem ao definir a justiça.

2.4. A justiça sob o ponto de vista de Trasímaco (336a-354c)

Após Polemarco ter aceitado as observações de Sócrates, entra em cena o sofista Trasímaco, que demonstra o seu desacordo sobre o estado do debate. Sabe-se que Trasímaco nasceu na cidade grega de Calcedônia. Esse sofista tornou-se famoso, em parte, por intermédio do testemunho de Platão — que o colocou dialogando com Sócrates no livro I da *República*. Em Atenas, ele exercia a profissão de orador e mestre de retórica. O próprio Platão o descreve em tom irônico, dizendo que Trasímaco é “o homem que sabe” (*Rep.*, 337b), “sapiientíssimo” (*Rep.*, 339e), “homem que julga dizer a verdade” (*Rep.*, 349a), “homem que responde bem” (*Rep.*, 351c). Segundo Kerferd (2003, p. 91), Trasímaco “fez um discurso *A favor do povo de Larisa*” e, “fora isso, nada se sabe sobre a sua vida”. Annas (1981, p. 35), por sua vez, também observa que não temos dados seguros sobre a figura histórica de Trasímaco, “para dizer se as suas ideias eram algo de parecido com as da *República*”.

Ao inserir Trasímaco na cena, Platão o apresenta como sendo o exemplo da sua interpretação sobre os sofistas — caracterizando o interlocutor de Sócrates como um indivíduo ganancioso, um mercenário que só ensina e discute qualquer assunto, inclusive acerca da justiça, mediante pagamento (*Rep.*, 337d). Não é difícil notar que o movimento sofístico marcou de modo especial o pensamento ocidental, sobretudo se considerarmos a notoriedade que foi dada por aqueles que se empenharam em combater esse modo de pensar. Platão foi um pensador que buscou nos seus escritos uma forma de defesa da filosofia contra os sofistas.⁸⁸ Uma das maiores dificuldades oferecidas pela sofística foi o seu relativismo, forma pela qual se questionava a própria possibilidade de verdade, pressuposto fundamental dos argumentos filosóficos.

O diálogo entre Sócrates e Trasímaco é bastante tenso, pois Trasímaco tem uma visão de mundo muito diferente daquela que Sócrates demonstra defender. Trasímaco decide indicar, por sua vez, o que entende por justiça: “Afirmo que a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte”⁸⁹. E para dar maior clareza à sua afirmação, Trasímaco mostra como a justiça era vista aos olhos de todos, buscando demonstrar que, seja nos regimes tirânicos, democrático e aristocráticos, o governo é aquele que detém a força, de modo que as leis são aquelas que convêm aos governantes, sejam eles quais forem. Dessa forma, os submissos ou governados que transgredirem a lei ou a norma imposta cometem uma injustiça

⁸⁸ Em diversos de seus diálogos, Platão apresenta os sofistas como pessoas gananciosas e interesseiras: *Apologia de Sócrates* (19e-20a); *Laques* (186c); *Górgias* (519c); *Hípias Maior* (582b-e); *Crátilo* (348b, 391b-c).

⁸⁹ “φημι γὰρ ἔγω εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον” (PLATÃO. **República**, 338c).

e serão pela lei castigados. Pode-se perceber, na argumentação de Trasímaco, que não há nada que seja naturalmente justo, de modo que a justiça é simplesmente aquilo que cada governo entende que ela seja e, com base nisso, faz suas leis. Dessa forma, o único modelo de justiça que existe é a conveniência daqueles que possuem o poder do estado:

— 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. Aqui tens, meu excelente amigo, aquilo que eu quero dizer, ao afirmar que há um só modelo de justiça em todos os Estados — o que convém aos poderosos constituídos. Ora estes é que detêm a força. De onde resulta, para quem pensar corretamente, que a justiça é a mesma em toda a parte: a conveniência do mais forte.⁹⁰

Nota-se, assim, que Trasímaco tem uma visão dotada de um realismo político brutal (radical). Ele é um realista que apresenta a posição que vigora na vida política ateniense, ou seja, ele exhibe uma noção da justiça como sendo aquilo que resulta da visão particular daquele que detém o poder, em decorrência do qual vem a ser estabelecido o que é agir de modo justo. Aliás, isso dá ao diálogo uma atualidade singular, pois, a bem da verdade, essa é uma visão atemporal, contra a qual o Sócrates platônico se coloca. Para o sofista, as leis promulgadas por qualquer dos regimes políticos trazem sempre consigo um traço comum: a de ser algo vantajoso e conveniente para os que são os mais fortes, os governantes. Por outro lado, resta aos governados a obediência, constituindo-se a justiça de acordo com o padrão do mais forte. Para Kerferd (1947, p. 24), a justiça no ponto de vista de Trasímaco apresenta-se da seguinte maneira: sua visão de justiça como sendo uma “injustiça tradicional”, e sua visão da injustiça como sendo uma “justiça tradicional”.

A linguagem de Trasímaco pode ser relacionada com aquela encontrada em Tucídides, na *História da Guerra do Peloponeso*, onde o historiador relata um dos episódios mais tensos e cruéis da guerra: quando Atenas, em sua posição de poder e destaque, exigiu a rendição do estado independente de Melos (pequena ilha localizada no arquipélago conhecido como ilhas Cíclades). Segundo Tucídides (V. 85-116), tal fato aconteceu em 416 a.C., quando os atenienses enviaram cerca de trinta e oito navios de guerra com aproximadamente dez mil homens, contra aproximadamente quinhentos homens da ilha de Melos. É possível notar que esses emissários atenienses ignoraram brutalmente os apelos por equidade, justiça e direito (inclusive os apelos as divindades), e insistiram que o caso devesse ser discutido em termos do interesse próprio,

⁹⁰ PLATÃO. **República**, 338e-339a

segundo relata Tucídides (V. 89): “deveis saber tanto quanto nós que o justo, nas discussões entre os homens, só prevalece quando o interesse de ambos os lados são compatíveis, e que os fortes exercem o poder e os fracos se submetem.” Ou seja, que o direito e a justiça, da forma como segue o mundo, só entram em questão entre os iguais em poder, caso contrário os homens fortes fazem o que querem e os fracos sofrem o que devem.

Daí que, segundo a *Guerra do Peloponeso* de Tucídides, os cidadãos de Melos não conseguiram convencer os atenienses de que seu maior interesse seria por uma aliança amigável. Por que não poderiam os atenienses deixá-los prosseguir em sua neutralidade ou imparcialidade? Ou ainda nas palavras dos Mélios, segundo a narrativa de Tucídides (V. 94): “Então vós não consentiríeis em deixar-nos tranquilos e em sermos amigos em vez de inimigos, sem nos aliarmos a qualquer dos lados?”. Assim responderam os atenienses: “Não, pois vossa hostilidade não nos prejudicaria tanto quanto vossa amizade; com efeito, aos olhos de nossos súditos esta seria uma prova de nossa fraqueza, enquanto o vosso ódio é uma demonstração de nossa força” (V. 95). Por fim, os cidadãos de Melos voltam-se para a esperança de que possam ainda conseguir a proteção dos deuses, mas acabam encontrando outra fria resposta:

Quanto à benevolência divina, esperamos que ela também não nos falte. Realmente, em nossas ações não nos estamos afastando da reverência humana diante das divindades ou do que ela aconselha no trato com as mesmas. Dos deuses nós supomos e dos homens sabemos que, por uma imposição de sua própria natureza, sempre que podem eles mandam. Em nosso caso, portanto, não impusemos esta lei nem fomos os primeiros a aplicar os seus preceitos; encontramos-la vigente e ela vigorará para sempre depois de nós; pomo-la em prática, então, convencidos de que vós e os outros, se detentores da mesma força nossa, agiríeis da mesma forma. Logo, no tocante ao favor divino é compreensível que não receemos estar em desvantagem. (TUCÍDIDES, V. 105; 1999, p. 285).

Sobre o drama platônico, Simon Blackburn (2008, p. 42) diz que “Trasímaco na verdade é o porta-voz dos emissários atenienses”. Para Blackburn, Trasímaco (assim como os emissários atenienses), ignorava de forma brutal qualquer apelo por justiça, equidade e direito, insistindo que o caso deve ser discutido em termos de interesse próprio: exerce a força quem pode, e obedece quem deve. De acordo com Blackburn, eles representam os “homens maquiavélicos”, pois sabem que vivem em um mundo no qual as pessoas se entredevoram e adaptam-se a ele. Assim, segundo Blackburn, estes emissários atenienses deixam um rastro na história humana, uma vez que os cidadãos de Melos não se renderam, e os atenienses assassinaram os homens e escravizaram as mulheres e as crianças. Blackburn (2008, p. 43) diz ainda que, no século XIX, “Trasímaco recebeu um grande impulso com o advento do darwinismo, que muitas vezes foi interpretado como uma demonstração de que o mundo dos que se entredevoram não é apenas

moralmente justificável, mas também de alguma forma inevitável”, de modo que seria inútil tentar moderar ou fazer qualquer tentativa para amenizar seus efeitos severos: “A *realpolitik* seria a própria lei da natureza. Vencedores triunfam, perdedores são derrotados.” (BLACKBURN, 2008, p. 43).

Nesse aspecto, pode-se compreender que a temática apresentada pelo diálogo platônico encontrava-se ligada a uma realidade da época: e Platão viu nisso uma necessidade de fazer frente a uma concepção que, na prática, tinha conduzido a resultados indesejados. Assim, a linguagem de Trasímaco não está oposta à linguagem tradicional do entendimento de justiça, mas sim representa uma posição que foi assumida na segunda metade do século V a.C, a qual devia ter seus adeptos ainda nas primeiras décadas do século IV a.C. Essa postura radical vinha contra a posição daqueles que defendiam uma justiça tradicional (como a entendida por Céfalo e Polemarco), pois via nessa justiça convencional algo danoso, de modo que era preferível levar uma vida contrária à justiça tradicional e voltada ao interesse próprio. Bernard Williams (2000, p. 33) descreve o problema da seguinte forma:

A questão não estava meramente no fato de que as pessoas virtuosas não tenham conseguido transmitir seus valores, porque não compreendiam e não podiam expor razões para levar uma vida virtuosa. Havia, além disso, pessoas que defendiam a ideia de que não havia nenhuma razão para se levar uma vida decente, e que a melhor coisa a se fazer seria levar uma vida impiedosamente voltada para o interesse próprio. Quantas pessoas defendiam essa posição como postura filosófica não sabemos, mas, certamente, havia uma atitude social tendo em vista os valores da justiça convencional — comportar-se de modo justo e honesto, e cooperativamente, manter a própria palavra, considerar o interesse alheio — eram um engodo encorajado por pessoas inteligentes e poderosas que não precisavam viver, assim, elas mesmas.

No diálogo entre Trasímaco e Sócrates, pode-se verificar que os dois estão de acordo em uma questão: que a justiça é algo de vantajoso e útil. A enorme diferença, contudo, é que, segundo Trasímaco, a sua utilidade consiste na vantagem do mais forte, conclusão essa que não é apoiada pelo Sócrates platônico. Ele contesta e objeta Trasímaco dizendo que os governantes (os mais fortes) podem enganar-se na feitura das leis, elaborando, por vezes, algumas que não favorecem os seus governos, mas antes os prejudicam. Trasímaco concorda que, de fato, se assim for, as cidades estabelecerão como justo cumprir leis em decorrência de um erro, o que não pode ser benéfico para os governantes. Como defender então que tais leis (danosas) à cidade e ao regime sejam consideradas como justas? Isso faz Trasímaco mudar a sua perspectiva, adotando outra postura: passa a defender que a justiça é um “bem alheio”, uma vez que aqueles que agem de maneira justa o fazem obedecendo às leis feitas pelos governantes, o que faz com que façam o bem para esses, mas não para si mesmos.

O Sócrates platônico, por sua vez, argumenta que qualquer arte ou ciência procura sempre não o interesse daquele que é governante, mas de seu subordinado. Assim, o médico, por exemplo, não pode prescrever o que é conveniente para ele mesmo, mas sim dar o que é vantajoso aos doentes⁹¹. Daí que Sócrates pode concluir: “nenhuma ciência procura ou prescreve o que é vantajoso ao mais forte, mas sim ao mais fraco”⁹². Platão quer mostrar, portanto, que nenhuma ciência, incluindo a que tem por objeto a ciência política, deve servir ao mais forte, mas, pelo contrário, diz respeito ao bem daqueles que ao governante estão submetidos. A objeção do sofista, contudo, pretende colocar a justiça em um plano da realidade cotidiana, mostrando, inclusive, as infelicidades que o justo tradicional sofre, por ter em conta essa justiça. Eis o argumento de Trasímaco:

E assim, ó meu simplíssimo, basta reparar que o homem justo em toda a parte fica por baixo do injusto. Em primeiro lugar, nos consórcios que fazem uns com os outros, quando uma pessoa de uma destas espécies se associa com uma da outra, jamais se verificará, por ocasião da dissolução da sociedade, que o justo tenha mais do que o injusto, mas sim menos. Depois, nas questões civis, onde quer que haja contribuição a pagar, o justo, em condições iguais, paga uma contribuição maior, e o outro, menor. Quando se tratar de receber, um não lucra nada, e o outro, muito. E, se algum dos dois ocupar um posto de comando, o justo pode contar — ainda que não tenha outro prejuízo — com ficar com os seus bens pessoais em má posição, por incúria, e com não ganhar coisa alguma dos do Estado, por se justo. Em cima disso ainda, com criar inimizades com parentes e conhecidos, por se recusar a servi-los contra a justiça. Ao passo que o homem injusto pode contar com o inverso de tudo isto.⁹³

Nesse ponto, Trasímaco traz à luz um aspecto da educação sofística, recorrendo a exemplos com os quais procura mostrar que a injustiça tradicional é mais vantajosa do que a justiça. Em 334a, Trasímaco passa a defender que na tirania, por exemplo, se encontra a maior felicidade: o tirano, segundo Trasímaco, é chamado bem-aventurado pelos seus concidadãos, porque é aquele que conseguiu fazer estes lançarem mão do seus bens, fazendo-os seus escravos. Uma vez mais se comprova a força da injustiça no campo político. Sócrates irá se contrapor a esse quadro, cujo fundamento já havia sido apresentado: de que todo o governo tem por finalidade zelar pelo bem dos súditos, pois qualquer arte ou ciência existe não para a vantagem daquele que a pratica, mas, sim, para aquele a quem ela é aplicada⁹⁴.

Em vista disso, Sócrates alega que ninguém deseja de forma espontânea governar e tratar os males alheios, mas antes exige um salário, que pode consistir em dinheiro ou honrarias (considerado por Sócrates como uma vergonha); caso não consentirem em governar, devem ser

⁹¹ PLATÃO. **República**, 341c-342e.

⁹² PLATÃO. **República**, 342c.

⁹³ PLATÃO. **República**, 343d-e

⁹⁴ PLATÃO. **República**, 345b-347a.

castigados⁹⁵. O próprio exercício do poder, para aqueles que não o queriam, é um castigo — nesse sentido, seu salário. Ao dizer isso, Sócrates não provoca nenhuma estranheza no que se refere a dinheiro e honras para quem governa, mas, com relação ao castigo, suscita uma explicação: os homens justos consideram que tanto a riqueza quanto as honras são indignas, e estes têm de ser constrangidos a governar a cidade, uma vez que consideram uma vergonha ocupar o poder de forma voluntária. E, por não consentirem em governar ou não ocuparem o governo, o maior castigo, então, é ser governado por aqueles que são os piores.⁹⁶

Trasímaco irá argumentar que a justiça é, para ele, uma ingenuidade, bem como vê na injustiça prudência⁹⁷. O sofista, assim, reforça sua tese, perante a qual Sócrates buscará demonstrar o contrário: por um lado, que o bom e o sábio são o justo; por outro lado o injusto se apresenta como ignorante e mau⁹⁸. Em oposição, Sócrates acaba afirmando que, se a justiça é sabedoria e virtude, será, por conseguinte, mais forte que a injustiça, que é a ignorância. E acrescenta que, com o verdadeiro conhecimento da justiça, um homem torna-se incapaz de agir com injustiça, pois agindo injustamente acabará sendo levado à ruína, uma vez que a injustiça é capaz de “revoltas, ódios e contendas”, ao passo que a justiça gera “concordia e amizade”⁹⁹. Segundo Sócrates, os proveitos da justiça podem ser analisados com clareza a partir do exemplo de um Estado, nação, exército, mesmo de um grupo de ladrões ou de qualquer outra classe que, querendo empreender um plano ilegal com vistas à injustiça, nada conseguiriam; isso porque, para Sócrates, a injustiça não pode predominar, visto que ela torna os homens incapazes de atuarem de acordo com esse princípio. Em outras palavras, os homens são incapazes de empreenderem acordos com fins à injustiça devido às dissensões e discordâncias por ela provocadas. Além disso, tais pessoas tornam-se inimigas de si mesmas e de todas aquelas que são contrárias e justas. Sócrates alega ainda que tais consequências não só existem no Estado ou num grupo de pessoas, mas no próprio indivíduo (na alma individual). Ou seja, a injustiça torna o homem incapaz de agir, suscitando a revolta e a discórdia em si mesmo¹⁰⁰. Assim, os resultados obtidos pela justiça são mais consideráveis e relevantes do que aqueles obtidos por meio da injustiça. Essas objeções feitas por Sócrates contradizem a tese de Trasímaco, segundo a qual o homem justo é infeliz, a qual é desconsiderada após a exposição argumentativa de Sócrates. Ele ainda refuta Trasímaco alegando que, se a justiça é uma virtude da alma, é somente

⁹⁵ PLATÃO. **República**, 347a.

⁹⁶ PLATÃO. **República**, 347c.

⁹⁷ PLATÃO. **República**, 348c-d

⁹⁸ PLATÃO. **República**, 349b-c.

⁹⁹ PLATÃO. **República**, 351d-e.

¹⁰⁰ PLATÃO. **República**, 352a.

ela (e não a injustiça — um vício) que pode fazer bem à alma de alguém, pois “a alma justa e o homem justo viverão bem, e o injusto mal”; portanto, “jamais a injustiça será mais vantajosa do que a justiça”¹⁰¹.

A conversa entre Sócrates e Trasímaco no livro I da *República*, depois de algumas digressões — pois Sócrates abandona a investigação sobre “o que é a justiça” para examinar se ela seria um vício ou uma virtude e se seria mais vantajosa do que a injustiça — parece sugerir que o diálogo cumpre o objetivo que pretendia, qual seja: mostrar que a justiça é mais vantajosa e útil do que a injustiça, o que leva os seres humanos (seja em coletivos ou individualmente) a colher maiores benefícios da justiça do que do seu contrário. Por outro lado, Sócrates, ao findar sua discussão com Trasímaco, diz sentir a sensação de ter se banquetado sem mesmo saber o que comia, “como os glutões, que agarram uma prova de cada um dos pratos, à medida que os servem, antes de terem gozado suficientemente o primeiro”¹⁰². Assim, em 354b-c, pode-se notar certa ambiguidade com a conclusão de Sócrates para questão da justiça, pois as linhas finais do diálogo parecem invalidar a discussão travada anteriormente:

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

Considerando essa passagem, parece que o livro I, de alguma forma, é um livro aporético, visto que não chega a uma conclusão definitiva sobre o tema. A essência ou a natureza da justiça não foi apresentada de modo satisfatório, tarefa que mais tarde fará Sócrates construir, a partir do livro II, uma posição mais bem definida da sua filosofia e do seu entendimento da justiça. As linhas finais do livro I parecem indicar, a nosso ver, que a análise do que vem a ser a justiça tem de continuar a ser perseguida, procurando apreender não só a sua essência e natureza, como também mostrar como surge e como pode ser transmitida.

¹⁰¹ PLATÃO. *República*, 353e-354a.

¹⁰² PLATÃO. *República*, 354b-c.

2.5. O desafio de Glauco e Adimanto a Sócrates

No livro II, depois que Trasímaco é refutado por Sócrates, entram em cena Glauco e Adimanto, que recolocam em questão a discussão sobre a justiça. Sócrates será desafiado a responder “o que é o justo” em outros termos. A tentativa de Glauco é sustentar, no mesmo espírito de Trasímaco e de forma mais elaborada, que a justiça é algo artificial — um efeito da convenção. Assim, enquanto Trasímaco funda sua concepção de justiça na conveniência do poder e a define como sendo o interesse do mais forte, Glauco define a sua concepção de justiça como um produto da necessidade do mais fraco. Glauco segue a linha do raciocínio de Trasímaco, porém começa pelo extremo oposto, adotando como a base de seu argumento o seguinte pressuposto: é o medo do mais fraco em relação ao mais forte, e não a conveniência do mais forte, que faz existir os contratos e as leis em uma comunidade.

No segundo livro, depois de analisadas as concepções de justiça de Céfalo e a de Trasímaco no livro anterior, Sócrates insiste ainda em querer saber a natureza da justiça e da injustiça, dado que na argumentação do sofista Trasímaco “o homem justo fica em toda parte por baixo do injusto” (*Rep.*, 343d). Trasímaco defende, portanto, que o homem injusto leva uma vida mais vantajosa do que a vida do homem justo. O diálogo, então, se encaminha para a análise da seguinte questão: é mais vantajosa a vida do homem justo ou do injusto? Mas, antes, os personagens buscam saber o que é, na sua essência, a justiça e a injustiça, verificando “o que é cada uma delas, e que faculdade possui por si, quando existe na alma, sem ligar importância a salários nem a consequências” (*Rep.*, 358b). O irmão de Platão, e também personagem do diálogo, Glauco, requer de Sócrates que ele demonstre que a justiça é intrinsecamente boa, para o que o mesmo Sócrates propõe analisar os fatos em grande escala, transferindo a análise do indivíduo (da parte) para a cidade (o todo).

Antes que Sócrates proceda em sua análise, Glauco faz uma distinção entre três tipos de bens: (1) uma espécie de bem que gostaríamos de possuir por si mesmo, como a alegria e os prazeres inofensivos; (2) aquele que gostamos por si e por suas consequências, como a sensatez, a vista e a saúde; e (3) o que é penoso, mais útil, que não aceitaríamos sua posse por amor a ele, mas sim ao salário e a outras consequências que dele advém, como a ginástica e o tratamento das doenças (*Rep.*, 357b-d). Após essa distinção, Glauco solicita a Sócrates que localize a justiça nessa divisão tripartite, desde já observando que os homens em geral consideram a justiça como um bem do terceiro tipo (*Rep.*, 357d-358a).

Na sequência, quando questionado por Glauco acerca de “uma espécie de bem, que gostaríamos de possuir [...] por o estimarmos por si mesmo” (*Rep.*, 357b), Sócrates argumenta

que a justiça estaria naquele grupo em que se “deve estimar por si mesma e pelas suas consequências quem quiser ser feliz” (*Rep.*, 358a). Entretanto, Glauco afirma que a maioria das pessoas crê que a justiça é uma espécie penosa de bem, praticada por aparência, com objetivo salarial e visando reputação, algo corruptível e que deve ser evitado. Glauco, não contente com o rumo da investigação acerca da justiça e da injustiça, deseja “ouvir o que é cada uma delas e que faculdade possui por si, quando existe na alma” (*Rep.*, 358b). Glauco diz ainda que Trasímaco ficou fascinado por Sócrates, mas que Sócrates não foi capaz de convencer os presentes de que é melhor ser justo do que injusto. Glauco argumenta, como visto, que boa parte dos indivíduos não acredita que a justiça deve ser estimada por si mesma e pelas suas consequências, mas, ao contrário, eles acreditam que é algo penoso, e quem a pratica o faz de modo a obter recompensas e salários. Para que se possa elucidar definitivamente o que é a justiça, Glauco desafia Sócrates a dizer o que são em si mesmas a justiça e a injustiça, quando existem na alma, sem considerar as recompensas que delas se podem derivar.

Dessa forma, Glauco, e Adimanto, outro irmão de Platão e também personagem do diálogo, desenvolvem longos argumentos referentes à justiça e à injustiça que, segundo eles, são alardeados pelas multidões. Ora eles ampliam as consequências da definição de justiça dada por Trasímaco, ora eles mostram que as pessoas querem a justiça apenas pelas consequências que dela advêm e não por ela em si mesma. A intenção de Glauco (e também de Adimanto) é exigir uma definição satisfatória do que seja a justiça e seu contrário, o que Sócrates admitiu não ter feito. Glauco diz que muitos acreditam, na linha do que argumentou Trasímaco no livro I, que a vida do injusto é melhor do que a do justo; porém, ele acrescenta que não pode acreditar que isso seja verdade, apesar de que ainda não tenha ouvido ninguém defender o contrário, demonstrando a justiça como superior à injustiça.

De acordo com Glauco, boa parte dos indivíduos pensa que praticar a injustiça é um bem, enquanto que sofrer uma injustiça é um mal maior. Assim, sempre que pudessem, praticariam injustiças para com os outros e procurariam escapar das injustiças que porventura os outros lhes pudessem cometer. Ocorre que, na verdade, as coisas não funcionam exatamente assim, uma vez que todos estão sujeitos tanto a cometer injustiças quanto a sofrê-las. Daí que sofrer uma injustiça é pior que o benefício ou o bem que há em cometê-la. Por isso, é somente quando sofrem uma injustiça, e só assim, que os indivíduos optam em abster-se na prática das injustiças, sob a condição de que tenham a salvaguarda de também não sofrê-las. Ou seja, para que possam assegurar o não cometimento de injustiças, e também em troca de não serem vítimas delas, fazem acordos recíprocos, de modo que tais acordos são assegurados pelo estabelecimentos das leis, conforme afirma Glauco:

Daí se originou o estabelecimento de leis e convenções entre elas e a designação de legal e justo para as prescrições da lei. Tal seria a gênese e essência da justiça, que se situa a meio caminho entre o maior bem — não pagar a pena das injustiças — e o maior mal — ser incapaz de se vingar de uma injustiça. Estando a justiça colocada entre estes dois extremos, deve, não preitear-se como um bem, mas honrar-se devido à impossibilidade de praticar a injustiça. Uma vez que o que pudesse cometê-la e fosse verdadeiramente um homem nunca aceitaria a convenção de não praticar nem sofrer injustiças, pois seria loucura. Aqui tens, ó Sócrates, qual é a natureza da justiça, e qual a sua origem, segundo é voz corrente.¹⁰³

Pode-se notar, novamente, a distinção entre *phýsis* e *nómos*. Na exposição feita por Glauco, a pretensão é demonstrar que a *lei* e a *justiça* são meramente uma consequência da convenção (pensada pelos homens), pela qual se pretendia escapar de um mal maior: sofrer ou ser vítima de uma injustiça¹⁰⁴. Também na argumentação de Glauco é reforçada a noção de que, segundo a voz corrente, a maior das vantagens é ser injusto e não sofrer nem injustiças nem punições por isso. Colocando em cena a problemática sofística, Glauco argumenta da forma como muitos homens compreendem a injustiça: creem ser ela mais benéfica e vantajosa, uma vez que os seres humanos estão, por natureza, sujeitos a agir com cobiça e crueldade. Esse tipo de ambição só é satisfeita na medida em que se torna útil para a prática de ações injustas; contudo, por *convenção* o homem é forçado a respeitar a igualdade: “os que observam a justiça o fazem contra a vontade, por impossibilidade de cometerem injustiças”. Dessa forma, o homem justo caminha para a mesma meta que o homem injusto “devido à ambição, coisa que toda a criatura está por natureza disposta a procurar alcançar como um bem; mas, por convenção, é forçada a respeitar a igualdade” (*Rep.*, 359b-c). Daí que os homens, na exposição de Glauco, sempre que pudessem agir injustamente sem sofrer injustiças alheias, assim o fariam, de modo a preferirem agir de forma injusta à justa. Segundo Glauco, muitos mostram-se justos apenas de forma aparente, bem como elogiam a justiça na presença uns dos outros, “enganando-se reciprocamente, com receio de serem vítimas de alguma injustiça” (*Rep.*, 360d), “pois o supremo da injustiça é parecer justo sem o ser” (*Rep.*, 361a).

Glauco argumenta que, se o homem possuísse o poder de ser injusto sem sofrer ou temer as injustiças dos outros, assim agiria, a exemplo do soberano lídio Gíges¹⁰⁵. Segundo o relato

¹⁰³ PLATÃO. **República**, 358e-359e.

¹⁰⁴ “Dizem que uma injustiça é, por natureza um bem, e sofrê-la, um mal, mas que ser vítima de injustiça é um mal maior do que do bem que há em cometê-la. De maneira que, quando as pessoas praticam ou sofrem injustiças umas das outras, e provam de ambas, lhes parece vantajoso, quando não podem evitar uma coisa ou alcançar a outra, chegar a um acordo mútuo, para não cometerem injustiças nem serem vítimas delas” (PLATÃO. **República**, 358e-359a).

¹⁰⁵ Conta-se que Gíges foi rei da Lídia por volta de 687-651 a.C. Teria tomado o poder depois de ter assassinado Candaules, o rei anterior, e de ter se casado com a viúva deste. Tal história foi narrada por Heródoto (I. 8-12),

de Glauco, Giges teria encontrado um anel que lhe conferia o poder de ficar invisível, fato que teria levado à ação de matar o então rei da Lídia (Candaules), tomar para si a sua esposa, bem como assenhorar-se do seu governo e poder¹⁰⁶. Glauco defende que, se houvesse dois anéis com o poder da invisibilidade, de modo a conferir um ao homem justo e outro ao injusto, poderia se constatar que em nada diferem: este e aquele agiriam da mesma maneira, praticando atos injustos. Isso porque não é possível encontrar alguém tão inabalável que não se corrompa — sobretudo com as muitas possibilidades de angariar riquezas e poder — e permaneça no caminho da justiça. Glauco procura mostrar que, por natureza, os seres humanos tendem para a ambição e, em consequência disso, para a injustiça. Ocorre, contudo, que nem todos os homens praticam injustiças, mas que é por meio do medo e do constrangimento dos demais que os homens respeitam as convenções consagradas sob a norma das leis, sendo forçados por isso a agir de forma justa:

E disto se poderá afirmar que é uma grande prova, de que ninguém é justo por sua vontade, mas constrangido, por entender que a justiça não é um bem para si, individualmente, uma vez que, quando cada um julga que lhe é possível cometer injustiças, comete-as. Efetivamente, todos os homens acreditam que lhes é muito mais vantajosa, individualmente, a injustiça do que a justiça. E pensam a verdade, como dirá o defensor desta argumentação. Uma vez que, se alguém que se assenhouasse de tal poder não quisesse jamais cometer injustiças, nem apropriar-se dos bens alheios, pareceria aos que disso soubessem muito desgraçado e insensato. Contudo, haviam de elogiá-lo em presença uns dos outros, enganando-se reciprocamente, com receio de serem vítimas de alguma injustiça. Assim são, pois, estes fatos.¹⁰⁷

É a partir dessa constatação de Glauco (e também das questões examinadas por Adimanto), no livro II, que se espera que Sócrates ofereça um argumento irrefutável acerca da superioridade da justiça, na forma de uma definição universal. Para procurá-la, Sócrates irá praticamente tomar conta da discussão, pois Glauco e Adimanto querem saber, em relação à injustiça e à justiça, “os efeitos que cada uma produz em quem as possui, e graças aos quais uma é um mal, e a outra um bem” (*Rep.*, 367b). E é justamente isso que eles esperam que Sócrates argumente e sustente, contrariando o que foi exposto até então.

Ao referir-se a Sócrates, Adimanto diz: “tens passado toda a tua vida a examinar esta questão, e só esta” (*Rep.*, 367d-e). Após ouvir de modo paciente, segundo a narrativa do diálogo platônico, Sócrates tem um grande deleite e fica admirado que Glauco e Adimanto não estejam

contudo, é exclusividade de Platão a atribuição de um anel que é utilizado por Giges para lhe dar o poder da invisibilidade.

¹⁰⁶ PLATÃO. **República**, 360a-b.

¹⁰⁷ PLATÃO. **República**, 360c-d.

convencidos de que a injustiça é superior à justiça, embora parecem não estar persuadidos do contrário. Embaraçado com a questão, Sócrates diz:

[...] não tenho maneira de defender a justiça. Parece-me que sou incapaz [...] e, por outro lado, não posso deixar de a defender. Com efeito, tenho receio que seja impiedade que, atacando-se a justiça na minha presença, eu não a defenda, nem lhe acuda enquanto puder respirar e for capaz de falar. O melhor, portanto, é socorrê-la dentro dos limites da minha capacidade.¹⁰⁸

O que Sócrates deve fazer, então, em relação à justiça e à injustiça, é investigar “até o final qual a natureza de cada uma delas e qual a verdade acerca das respectivas vantagens” (*Rep.*, 368c). Para isso, Sócrates fará uma analogia: a de que existe uma justiça em uma escala mais ampla, mais fácil de aprender, assim como é mais fácil ler as letras maiores do que as menores. Como a justiça deve ser algo de toda a cidade, Sócrates afirma:

[...] talvez exista uma justiça numa escala mais ampla, e mais fácil de aprender. Se quiserdes então, investigaremos primeiro qual a sua natureza nas cidades. Quando tivermos feito essa indagação, executá-la-emos em relação ao indivíduo, observando a semelhança com o maior na forma do menor.¹⁰⁹

Essa analogia de Sócrates é importante porque estabelece o seguinte argumento: ser justo para o indivíduo ou ser justo na cidade (a justiça individual e a justiça na cidade) não diferem na sua qualidade. Elas somente diferem sob o ponto vista do tamanho, de modo que há um alinhamento e uma continuidade entre a vida individual justa e a vida política justa, isto é, entre a comunidade justa e o código de conduta do indivíduo justo, não existindo uma diferenciação substancial entre ambas.

Na sequência do diálogo, quando Adimanto entra na conversa, (*Rep.*, 362d), é para trazer à luz a posição também daqueles que procuram honrar a justiça e condenar a injustiça, apresentando então argumentos um tanto diferentes daqueles apresentados por seu irmão Glauco: louvando mais a justiça do que a injustiça. Adimanto dá o exemplo dos pais que, em geral, aconselham ou recomendam seus filhos para que ajam com justiça, pois sentem alguma utilidade no ser justo, “sem a necessidade de elogiarem a coisa em si, a justiça, mas o bom nome que dela advém”¹¹⁰ ou daquilo que podem conquistar devido às vantagens e à reputação da prática de ações justas. Além disso, Adimanto também se refere aos poetas como Homero, que em seus versos costumam apresentar elogios à prática da justiça, bem como exaltam os seus

¹⁰⁸ PLATÃO. *República*, 368b-c.

¹⁰⁹ PLATÃO. *República*, 368c-369a.

¹¹⁰ PLATÃO. *República*, 362e-363a.

benefícios. Do mesmo modo, estes poetas desaprovam e anunciam o mal para os homens injustos, destinando a eles castigos e punições, seja em vida ou depois da morte.

Por outro lado, Adimanto adverte que estes mesmos poetas, que ora louvam a justiça, muitas vezes estão a louvar também a injustiça, a exemplo de quando afirmam que o injusto pode, por meio de sacrifícios e oferendas, cativar os deuses e escapar das punições que merece. Pode-se notar que, a partir da observação feita por Adimanto, o homem injusto, como aquele apresentado por Glauco, goza de muitos privilégios e vantagens. Com a prática da injustiça, este homem poderá obter riquezas indevidas por exemplo e, ao contrário do homem justo, desfrutar dos favores divinos, também podendo prestar-lhes cultos e sacrifícios, com a finalidade de escapar dos castigos e das punições. O injusto age e argumenta, portanto, de forma aparente, “uma vez que a aparência, como me demonstram os sábios, subjuga a verdade, e é senhora da felicidade” (*Rep.*, 365c). Essa é a questão levantada por Adimanto, pois, segundo ele, é baseado nos “benefícios externos e aparentes”, tanto da justiça quanto da injustiça, que o homem age, embora os benefícios externos e aparentes desta última aparecem como bens maiores.

Ao refletir sobre os deuses, Adimanto se vale na sua argumentação de poetas como Píndaro e Arquíloco, e observa o que poderá dizer alguém sobre o “parecer ser”, ou seja, sobre a aparência: “pois, segundo dizem, se eu for justo, mas não o parecer, não tiro proveito nenhum, mas sim penas e castigos evidentes. Para o homem injusto, que saiba granjear fama de justiça, a sua vida diz-se que é divinamente boa” (*Rep.*, 365b). Contudo, segundo a análise de Adimanto, não é fácil passar sempre despercebido quem é mau. Ao observar o ponto de vista daquele que dirá que não é simples o fato de passar despercebida uma injustiça, Adimanto diz que, se quisermos ser felizes, precisamos seguir nessa direção, por onde levam as pegadas de tais argumentos:

Para o fazermos passando despercebidos, reuniremos cabalas e clubes; temos mestres de persuasão, para nos darem a ciência das arengas e do foro, com cujos recursos havemos, ora de persuadir, ora de exercer a violência, de tal maneira que satisfaremos as nossas ambições, sem termos de pagar a pena. “Mas aos deuses não é possível passar despercebido nem fazer violência”. Ora, se eles não existem, ou não se preocupam com as coisas dos homens, para que havemos de importar-nos com o passar despercebido? Se, porém, existem, e se preocupam, nós não sabemos nem ouvimos falar deles a mais ninguém, senão através das leis e dos poetas que trataram da sua genealogia, e são esses mesmos que dizem que eles são de molde a deixarem-se flectir por meio de sacrifícios, preces brandas e oferendas. Ou se acredita em ambas as coisas, ou em nenhuma. Se, portanto, se deve acreditar neles, deve-se ser injusto e fazer-lhes sacrifícios com o produto das nossas injustiças. Efetivamente, se formos justos, só estaremos livres de castigos por partes dos deuses, mas afastaríamos assim os lucros provenientes da injustiça. Ao passo que, na qualidade de homens injustos, não só teremos lucros como também, se houvermos feito transgressões e cometido

faltas, por meio de nossas preces os persuadiremos a deixarem-nos escapar incólumes.¹¹¹

Adimanto, depois destes argumentos, de que ninguém estaria motivado a escolher a justiça, mas sim a levar uma vida injusta, diz que “havíamos de escolher a justiça, de preferência a uma injustiça de maior amplitude” (*Rep.*, 366b). Desse modo, Adimanto propõe que a investigação não mais se baseie nas consequências externas da justiça e da injustiça, mas sim “nos efeitos que a justiça e a injustiça provocam nas almas do seu possuidor” (*Rep.*, 366e), de modo a compreender porque uma é um bem e a outra um mal. O desafio de Adimanto a Sócrates é lançado: “exalta então na justiça o que ela tem de vantajoso por si mesma e para quem a possui, e, na injustiça, o que ela tem de prejudicial, deixando a outros o cuidado de elogiar os ganhos e a reputação” (*Rep.* 367d). Sócrates precisará demonstrar, com sua argumentação, não só “que a justiça vale mais do que a injustiça, mas também por que motivo, pelos efeitos que cada uma produz por si mesma em quem a possui, quer passe despercebida a deuses e homens, quer não, uma é um bem, e a outra um mal”¹¹².

Essa passagem do diálogo assume uma especial importância, pois ela apresenta a concepção platônica da justiça. O que é possível observar, na explanação de Glauco e de Adimanto, se dá no fato de que a argumentação dos irmãos prepara o ambiente para uma ideia que vai aparecer logo na sequência: que a justiça não pode ser representada somente pelos atos externos, pela “sua exteriorização” (*Rep.*, 367c), mas sim a partir de uma ordem interna, ou seja, uma ordem que está localizada na alma dos que a possuem. Dessa forma, antes que a justiça se faça presente nas relações pessoais ou nos laços sociais, ela se faz na alma, no homem individual. Para Jaeger (2013, p. 767), Sócrates é convidado a fornecer “a prova convincente, não de que a justiça é socialmente útil, mas de que constitui em si um bem como os da visão, do ouvido ou da inteligência, para a alma que a possui, e de que a injustiça é uma desgraça.” Pode-se notar, segundo o autor, que a investigação eleva-se a um grau contemplativo, no qual o sentido da vida e os seus valores, como a felicidade, são deslocados exclusivamente para a vida interior do homem. Daí que, como resposta ao “completo relativismo implícito na teoria do direito do mais forte, [...] a justiça tem de ser inerente à alma, a uma espécie de saúde espiritual do Homem, cuja essência não se pode pôr em dúvida, pois de outro modo seria apenas o reflexo das variáveis influências exteriores do poder e dos partidos, como o é a lei escrita do Estado” (Jaeger, 2013, p. 768). Nesse sentido pode-se observar que Platão, por meio dos dois

¹¹¹ PLATÃO. *República*, 365d-366a.

¹¹² PLATÃO. *República*, 367e.

jovens personagens, propõe uma concepção de justiça que deve ser buscada, num primeiro momento, no interior do homem e não fora dele.

Por outro lado, a questão da justiça se declina em um plano tanto individual (o que é a justiça na alma?) como político (o que é a justiça no Estado?). Platão se baseia na própria definição de justiça — para a alma e para o Estado, a saber: harmonizar elementos dessemelhantes segundo uma ordem esclarecida pela inteligência ou pelo conhecimento do *bem* com o objetivo de produzir uma unidade e, segundo Blackburn (2008, p. 48), “demonstrar que justiça e virtude coincidem com felicidade”. Esta questão pode ser entendida a partir da pergunta acerca do processo de interiorização da justiça como qualidade humana, considerando-a como uma virtude da alma. Mas o exame da essência do justo requer um outro: como fazer advir a justiça, na cidade e na alma? Compreende-se, então, que a *República* se consagra em grande parte ao exame da justiça, cujo objetivo é rejeitar uma concepção tradicional de justiça, além de criticar a deturpação dos regimes políticos da época. De fato, Platão procurou apresentar, diante do relativismo da concepção de justiça corrente à época, uma reforma filosófica do *éthos* e da *areté* ancestrais, a fim de fazer renascer (com Sócrates) a racionalidade da cultura grega.¹¹³

¹¹³ Observa-se, aqui, o que salienta Spinelli (2017, p. 224): “A *politeia* ideal de Platão (que, aliás, não se limita à dita *República*) não se restringiu apenas a uma, mas mesclou as duas tendências da escolaridade grega, em um só propósito: fazer renascer a racionalidade da cultura grega mediante uma profunda reforma filosófica do *éthos* e da *areté* ancestrais. Daí que Platão, para os gregos, foi um novo Homero, se apresentou como o remodelador da educação e da cultura, em particular do *éthos* cívico da *paideia* grega”.

2.6. A justiça sob o ponto de vista de Sócrates

Dos muitos diálogos escritos por Platão (nos quais Sócrates figura), parece-nos que uma boa parte dos seus objetivos consiste em distinguir “Sócrates” dos sofistas e se opor à concepção sofística ou relativista. Platão apresenta Sócrates como adversário de diversos sofistas, desafiando-os a defender suas posições de “detentores do saber” e depois negando que ele próprio, Sócrates, seja um sábio. Apesar disso, a visão ou o ponto de vista de Sócrates na *República* é o seguinte: só deve deter o poder aquele que merece deter o poder. Ao longo do diálogo, Sócrates irá defender uma tese que, depois, vai aparecer na *Carta VII*, como já visto: de que a cidade só será justa se for governada pelo filósofo. O filósofo entendido como um homem bom e justo, ou seja, aquele que sabe o que é a justiça porque conhece o que é o real e, por isso, deve legislar na cidade.

Como visto, o livro I da *República* se inicia com uma discussão a respeito do indivíduo justo e da felicidade que a virtude da justiça lhe consagra. Neste livro, a discussão gira em torno da definição apresentada pelo sofista Trasímaco e se concentra, sobretudo, no conceito de justiça entendido como a conveniência do mais forte. No início do livro II, no entanto, após as tentativas frustradas do livro I em dar uma definição segura para desvendar a natureza ou a essência da justiça, Sócrates nota que é apenas ampliando os horizontes de análise que se poderá promover uma definição satisfatória do que vem a ser a justiça. Platão sugere, então, a partir do personagem “Sócrates”, que é somente compreendendo a natureza da justiça, nas situações mais complexas da vida política em comunidade, que podemos entendê-la no seu aspecto específico. Assim, nossa pesquisa sugere que a justiça entendida como quer Platão, isto é, como sendo superior à injustiça, e que a tentativa (ou o desafio) de Sócrates em defendê-la “em si e por si” (*Rep.*, 358d), pode solucionar o problema da justiça entendida (pelos sofistas) como fruto da convenção, ou seja, como garantida somente àquele que é o mais forte, e, mesmo relativo aos fracos, é ajuizado pelo interesse do mais forte.

No final do livro I, pode-se observar que Sócrates tenta convencer Trasímaco de que o homem injusto não pode viver melhor e ser mais feliz do que o homem justo (*Rep.*, 353e). E mais do que isso: Sócrates realiza com Trasímaco um exame da questão¹¹⁴ e verifica que, assim como cada órgão do corpo humano tem a sua atividade ou função, que pode desempenhar a partir de uma virtude que lhe é própria por exemplo, não tem que explicar a atividade dos olhos pelo seu contrário, que seria a cegueira, mas pela própria função natural do olho, que é a visão,

¹¹⁴ “Se os justos têm uma vida melhor e são mais felizes que os injustos” (PLATÃO. **República**, 352d).

também a alma tem sua atividade, que desempenha por meio de uma virtude que lhe é própria, a saber: a justiça é a virtude da alma, enquanto a injustiça é seu vício. “Logo, a alma justa e o homem justo viverão bem, e o injusto mal [...] o homem justo é feliz e o injusto é desgraçado” (*Rep.*, 353e-354a). Nessa perspectiva, Sócrates busca argumentar uma posição contrária à posição do sofista Trasímaco, sentenciando que “jamais a injustiça será mais vantajosa que a justiça” (*Rep.*, 354a).

O primeiro livro visa fundamentalmente buscar uma definição da essência do justo, que vai sendo substituída por outras, à medida que Sócrates demonstra a sua insuficiência. Sócrates é o personagem principal, e se ocupa em refutar as definições propostas: a) de Céfalo, de que justo é “não ludibriar ninguém nem mentir, mesmo involuntariamente, nem ficar a dever, sejam sacrifícios aos deuses, seja dinheiro a um homem” (*Rep.*, 331b), ou seja, “dizer a verdade e restituir aquilo que se tomou” (*Rep.*, 331d); b) de Polemarco, de que justo é “restituir a cada um o que se lhe deve” (*Rep.*, 331e) e ainda “dar ajuda aos amigos e prejuízo aos inimigos” (*Rep.*, 332c); e, por fim, c) de Trasímaco, que afirma “a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte” (*Rep.*, 338c).

Pode-se notar as concepções de justiça da *República* que propõe Barker (1978, p. 153), que as divide em três teorias da justiça expostas no diálogo: (1) Teoria de Céfalo e Polemarco: tradicionalismo; (2) Teoria de Trasímaco: radicalismo e; (3) Teoria de Gláucon: pragmatismo. A primeira concepção de justiça analisada na *República* é a da moralidade tradicional, exposta por Céfalo. Para Céfalo, que cultua sua longa vida valendo-se dos antigos costumes e opiniões, a justiça consiste em “dizer a verdade e restituir aquilo que se tomou” (*Rep.*, 331d). Também o seu filho, Polemarco, fiel ao pai e à tradição, defende a antiga concepção de justiça: “restituir a cada um o que se lhe deve” (*Rep.*, 331e). Nessa acepção de justiça, deve-se dar “ajuda aos amigos e prejuízo aos inimigos” (*Rep.*, 332d). Ocorre que podemos nos enganar a respeito de quem são nossos amigos, os quais às vezes parecem ser amigos somente na aparência, mas na realidade não passam de inimigos. Como devemos agir, nesse caso? Seguir a definição e fazer bem a um amigo (que no fundo é nosso inimigo)? Ou, ainda que saibamos que alguém seja nosso inimigo, será correto, de qualquer forma, fazer mal a esta pessoa? Segundo Sócrates, quando se faz mal a uma pessoa, estamos contribuindo para torná-la pior do que é. Nesse sentido, ele afirma: “fazer mal não é ação do homem justo, quer seja a um amigo, quer a qualquer outra pessoa, mas, pelo contrário, é ação de um homem injusto” (*Rep.*, 335d).

Essa opinião tradicional concebe a justiça simplesmente como uma relação entre dois indivíduos, baseando-se em princípios individualistas e sem levar em consideração o todo social: fundada, portanto, num tipo de indivíduo egoísta, que com meios abundantes à sua

disposição pode gratificar ou ajudar os amigos e punir ou fazer mal aos inimigos. (BARKER, 1978, p. 154). Essa concepção de justiça (sob um ponto de vista tradicional) é rejeitada por Sócrates; em seguida, ele examina a ousada concepção de justiça exposta por Trasímaco.

Mesmo que Trasímaco e Polemarco defendam uma moralidade tradicional, a concepção de Trasímaco representa uma posição característica dos sofistas da época. No primeiro livro, Sócrates busca superar a argumentação de Trasímaco, que havia defendido que a justiça se dá pela força daqueles que governam, ou seja, o governante só estabelece como lei aquilo que é de seu interesse e, em consequência de seu poder, estabelece ser o justo aquilo que exige pela força. Desse modo, a norma de conduta para os indivíduos da comunidade é o interesse do governante, o qual busca somente atender aos seus próprios interesses. (IRWIN, 1995, p. 174). No final desse livro, embora os personagens do diálogo tenham vinculado a justiça ao *bom* e ao *belo* (como a virtude e a sabedoria), Sócrates ainda não sabe o que é a justiça: “não sei o que é justiça, menos ainda saberei se se dá o caso de ela ser uma virtude ou não, e se quem a possui é ou não feliz” (*Rep.*, 354c).

Lembremos a figura de Sócrates, que percorria praças e ruas de Atenas investigando os atenienses e indagando-lhes sobre o que eram ou significavam os valores que compartilhavam e que tomavam como parâmetros de suas ações. Seus questionamentos (o que é a virtude? o que é o bem? o que é o justo?) revelaram que os atenienses respondiam sem pensar, somente como meros repetidores daquilo que lhes fora ensinado desde a infância. Essas eram questões que embaraçavam e deixavam os atenienses desconfortáveis, pois elas os faziam indagar sobre a essência e a origem da virtude que consideravam acreditar ao praticar e seguir os costumes de Atenas. Então, como iriam saber se suas ações eram boas ou más?

Por um lado, o método de investigação criado por Sócrates consistia em fazer o ser humano indagar-se a respeito de si, de sua vida e de seu mundo: tinha como finalidade levar o homem ao reconhecimento de seus limites, aplicando esse aprendizado na relação com os demais concidadãos. Para Sócrates, o homem só é capaz de aprender se assumir sua ignorância, pensamento que o levou à máxima “só sei que nada sei”. No diálogo *Mênon*, por exemplo, o saber socrático, segundo Jaeger (2013, p. 703-704), somente faz sentido se levarmos em conta o conjunto de sua investigação ética, sobretudo o conhecimento da virtude e do Bem:

[...] no *Mênon*, [...] Platão se preocupa em mostrar que o problema do saber brota e só tem sentido para ele a partir do conjunto de sua investigação ética. [...] é precisamente ao conhecimento da virtude e do Bem, quer dizer, ao novo saber socrático, que ele se refere em toda esta análise. E este saber não se pode desligar do seu objeto, e só se pode compreender a partir dele.

Eis o desafio ético de Platão (na *República*) a partir do personagem “Sócrates”: afastar-se, no sentido de ir além dessa opinião tradicional, que concebe a justiça como uma relação simplesmente baseada em princípios individualistas e sem levar em consideração o todo social; fundada, portanto, num tipo de indivíduo egoísta, que com meios abundantes à sua disposição pode, por exemplo, gratificar ou ajudar os amigos e punir ou fazer mal aos inimigos. A concepção de justiça tradicional leva Platão (e o Sócrates platônico) a rejeitar tal ponto de vista.

O projeto filosófico de Platão na *República* é o de colocar em discussão a seguinte indagação: como buscar uma definição consistente do que vem a ser o justo ou a justiça? Sócrates, num primeiro momento, se empenha em provar que a justiça de fato é conveniência, não a do mais forte, mas sim a do mais fraco. Veja-se a resposta oferecida por Sócrates: “Portanto, Trasímaco, é desde já evidente que nenhuma arte nem governo proporciona o que é útil a si mesmo, mas, como dissemos a pouco, proporciona e prescreve o que é ao súdito, pois tem por alvo a conveniência deste, que é o mais fraco, e não a do mais forte” (*Rep.*, 346e). Platão quer, com Sócrates, pensar a política a partir de um novo horizonte. O verdadeiro adversário continua sendo, como em outros diálogos, a concepção sofística de uma justiça relativa às convenções humanas (*nómos*). Para tanto, será necessário explicar “qual a essência e a origem da justiça”, isto é, discorrer sobre “a sua natureza” (*phýsis*) (*Rep.*, 358e-359b).

O objetivo de Platão é o de substituir as opiniões que ele considerava falsas, difundidas pelos sofistas, e se aplicar a uma reforma da sociedade baseando-se na ideia de justiça. Esta necessita ser absoluta e não pode ser apreendida senão pela inteligência de quem a busca. Isso significa que a reflexão sobre a cidade (*pólis*) justa não pode dispensar uma investigação sobre a alma (*psyché*) virtuosa. Tal se dá porque na *pólis* ideal imaginada por Platão na *República* a sabedoria (*sophia*), a coragem (*andreia*), a prudência (*sophrosýne*) e a justiça (*dikaiosýne*) formavam o grupo das grandes virtudes (morais) dos indivíduos; assim também deveria ser a Cidade-Estado ideal, para que fosse virtuosa: ser “sábua, corajosa, temperante e justa” (*Rep.*, 427e). Nesse sentido, então, a filosofia de Platão é também pedagógica, educacional, uma vez que é um apelo à consciência individual, ao autoconhecimento e, de alguma forma, ao autogoverno.

No diálogo *Mênon*, por exemplo, a discussão começa justamente com a pergunta (feita por Mênon a Sócrates) sobre se a virtude pode ou não ser ensinada, se é adquirida pelo exercício ou se advém nos homens por natureza. Para responder a essa pergunta, Sócrates (quase sempre personagem principal dos diálogos platônicos) utiliza-se do seu método de investigação e indaga, antes de tudo, “o que é a virtude?”, para depois perguntar se ela pode ser ensinada. Ora, para que possa ser ensinada, então, a virtude deve ser um tipo de saber. Mas que saber seria

esse? Sócrates não se contentava com a explicação simplória das várias formas distintas pelas quais a virtude se apresenta na experiência, isto é, não apenas um saber da multiplicidade (como a virtude no homem, virtude na mulher, virtude no idoso), mas da virtude como um saber total, buscado em si e por si. Em outras palavras, um saber do que é a unidade da virtude: do que a torna una, e não múltipla. Tal discussão, sobre a possibilidade da unidade da virtude (*areté*), é abordada mais detalhadamente por Platão no diálogo *Protágoras*.

Voltamos à *República* e à resposta de Sócrates ao desafio feito pelos irmãos Glauco e Adimanto. A narrativa de Sócrates no diálogo dá conta de que, solicitado por Glauco e os outros para que lhes acudisse de todos os meios a fim de que a discussão não fosse abaixo, ele, Sócrates, teria que investigar “até ao fim qual a natureza de cada uma delas [da justiça e da injustiça] e qual a verdade acerca das respectivas vantagens” (*Rep.*, 368c). Primeiro, Sócrates fica embaraçado e hesita em responder, alegando não ter forças para defender a justiça da forma como foi desafiado pelos irmãos, como já foi visto anteriormente (*Rep.*, 368b-c). Em seguida, decide realizar o que lhe foi solicitado; contudo, diante da grandiosa tarefa, apresenta uma alternativa: ao invés da investigação acerca do indivíduo, mais adequado será procurá-la antes em uma cidade, pois assim como os indivíduos, também as cidades podem ter as mesmas virtudes cultuadas no indivíduo. Sócrates propõe expandir o horizonte de sua análise para uma escala mais ampla:

Disse-lhes então qual era o meu parecer, que a pesquisa que íamos empreender não era coisa fácil, mas exigia, a meu ver, acuidade de visão. Ora, uma vez que nós não somos especialistas, entendo — prossegui — que devemos conduzir a investigação da mesma forma que o faríamos, se alguém mandasse ler de longe letras pequenas a pessoas de vista fraca, e então alguma delas desse conta de que existiam as mesmas letras em qualquer outra parte, em tamanho maior e numa escala mais ampla. Parecer-lhes-ia, penso eu, um autêntico achado que, depois de lerem primeiro estas, pudessem então observar as menores, a ver se eram a mesma coisa.¹¹⁵

Do mesmo modo que localizar letras maiores facilitam a leitura, encontrar um modelo de cidade ou sociedade justa facilitará a procura pelo indivíduo justo. Inicia-se, então, uma discussão a respeito da formação ou origem da cidade que, segundo Sócrates, se dá pelo fato de “cada um de nós não ser auto-suficiente, mas sim necessitado de muita coisa” (*Rep.*, 369b). Sócrates propõe a seus interlocutores a empreitada de fundar “em imaginação uma cidade” (*Rep.*, 369c). Assim, poderão observá-la como modelo e encontrar as respostas para a questão da justiça. Vale destacar, contudo, que o objetivo da discussão era localizar a justiça como ela se encontra na alma individual, como pretendem Glauco, Adimanto e os outros presentes no

¹¹⁵ PLATÃO. *República*, 368c-d.

diálogo. A construção imagética de uma cidade justa servirá, entre outras coisas, para esse propósito. Portanto, é pela comparação que se poderá descobrir, de uma vez por todas, o que é a justiça no interior do homem.

Segundo a argumentação de Sócrates, como já referido anteriormente, uma cidade não só tem a sua origem no fato de que nenhum homem é auto-suficiente, mas também, e sobretudo, porque possui muitas necessidades, a exemplo das necessidades primordiais para a sobrevivência, como a alimentação, habitação e vestuário. Para isso, é necessário então que a cidade tenha um agricultor, um pedreiro e um tecelão. Dessa forma, o diálogo pretende mostrar que nenhum ser humano é igual ou pode ser igual ao outro, isto é, cada um possui uma “natureza diferente” e, por isso, cada um deverá exercer apenas uma “tarefa específica” nessa na cidade em construção, tarefa essa que é determinada com base nas aptidões naturais de cada indivíduo. Segundo Sócrates, “cada um de nós não nasceu igual a outro, mas com naturezas diferentes, cada um para a execução de sua tarefa”¹¹⁶, de modo que cada indivíduo deve cuidar de um único ofício, procurando se especializar e aprimorar a sua *téchne*, pois sendo assim, os resultados serão melhores do que seriam se cada um se dedicasse a diferentes funções (*ergon*).

O ponto de vista que o Sócrates de Platão procura mostrar é que, na verdade, a sociedade não se origina pelos acordos realizados em virtude do medo ou do temor mútuo, como expresso por Glauco, mas, diferente disso, em função de que o ser humano se constitui num ser social por natureza e não pode viver sozinho (ser autossuficiente). Dessa forma, a explicação do Sócrates platônico para que a cidade se origine não é apenas porque os seres humanos individualmente não são autossuficientes, mas sim porque os indivíduos não estão naturalmente preparados para desempenhar diferentes tarefas. De acordo com Pappas (1995, p. 80), Platão introduz “o princípio da divisão do trabalho, para explicar como as sociedades tendem a ser heterogêneas, de preferência a homogêneas. Nada pode garantir melhor eficácia do que um contrato social, através do qual cada uma das funções é assegurada pelos mais bem preparados para tal”. Esse princípio da especialização do trabalho ou, nas palavras de Pappas, “princípio da divisão do trabalho”, é estabelecido pela natureza, isto é, pelo mais apto naturalmente para aquela função. Uma vez que o agrupamento dos indivíduos não se dá por medo, mas é por necessidade que os homens vivem em sociedade, torna-se desejável que, nessa comunidade, cada um execute uma única tarefa, ou arte, pois “o resultado é mais rico, mais belo e mais fácil,

¹¹⁶ PLATÃO. **República**, 370a-b.

quando cada pessoa fizer uma só coisa, de acordo com a sua natureza e na ocasião própria, deixando em paz as outras”¹¹⁷.

Esta cidade construída em pensamento pelo Sócrates platônico, que iniciou com agricultores, pedreiros, tecelões, necessitará, além deles, de comerciantes, pintores, sapateiros e, mais tarde, também de médicos e de muitos outros ofícios. Cada um deverá exercer na cidade apenas o seu único ofício ou função, sem intervir ou praticar diferentes tarefas. Dessa maneira, os concidadãos dessa cidade terão ao seu dispor tudo aquilo que é necessário para a sobrevivência, visto que cada um poderá contribuir, com sua especialidade (sua *técne*), para a manutenção da ordem e do equilíbrio do todo da cidade. Convém notar que Platão, através de Sócrates, também faz prescrições dietéticas para os indivíduos da cidade por ele pensada. Ao sugerir uma rica alimentação com legumes, grãos e coisas do tipo, Sócrates é questionado por Glauco sobre as iguarias, as carnes, sobremesas, ao que Sócrates responde: “não estamos apenas a examinar, ao que parece, a origem de uma cidade, mas uma cidade de luxo”¹¹⁸. Fica evidente, à vista disso, que a cidade ideal (imaginada pelo Sócrates platônico) não deverá ser luxuosa e sim sã, saudável: os indivíduos devem ter uma alimentação rígida, e até poderão comer carne (desde que cozida e com sal), figos, azeitonas, queijos, etc. Deverão dormir em camas de folhagens e poderão beber, desde que moderadamente. Glauco, no entanto, dirige uma crítica a esse modelo de cidade proposto por Sócrates: para ele, parece a organização de “uma cidade de porcos”¹¹⁹.

Sobre construir uma cidade maior e mais luxuosa, Sócrates diz que talvez não seja mal estudar uma cidade desta, pois “depressa podemos descobrir de onde surgem nas cidades a justiça e a injustiça”¹²⁰. Em uma cidade luxuosa, argumenta Sócrates, será necessário um número maior de funções (“mais servidores”), que na cidade anterior não existiam, como cozinheiros, pedagogos, amas, cabeleireiros, bem como açougueiros (marchantes) e toda a espécie de gado (*Rep.*, 373c). Dessa forma, também vão carecer de mais médicos, visto que uma vida mais abundante e supérflua acarretará maiores riscos à saúde dos cidadãos. Quanto aos bens que a cidade produz, já não serão o bastante para dar conta das novas necessidade da cidade, pois a riqueza será limitada. Disso decorrerá a guerra, pois, segundo Sócrates, “teremos de ir tirar à terra dos nossos vizinhos, se queremos ter o suficiente para as pastagens e lavoura, e aqueles, por sua vez, [...] terão de tirar à nossa, se também eles se abandonarem ao desejo da

¹¹⁷ PLATÃO. **República**, 370b-c.

¹¹⁸ PLATÃO. **República**, 372a-e.

¹¹⁹ PLATÃO. **República**, 372d.

¹²⁰ PLATÃO. **República**, 372e.

posse ilimitada de riquezas, ultrapassando a fronteira do necessário”¹²¹. Assim, se precisam enfrentar a guerra, também se tornará importante e necessário conceber uma nova função na cidade: a dos guardiões. A especialidade do guardião será proteger e defender a cidade contra ataques de inimigos externos; serão “guerreiros profissionais”, nas palavras de Jaeger (2013, p. 770). Seguindo o princípio da especialização ou da divisão do trabalho, segundo o qual cada indivíduo deve exercer apenas uma função na cidade, também os guardiões devem proceder de modo a exercerem apenas uma tarefa, achando-se impedidos de praticarem multifunções na *pólis*.

Por ter os guardiões uma função estratégica na *pólis*, a discussão vai girar em torno de pensar como será a educação destes protetores da cidade, isto é, refletir de que maneira se deve criar e educar tais indivíduos (*Rep.*, 376c). Conforme argumenta Sócrates, a educação desses guardiões será pautada pelo exercício da música (para a alma) e da ginástica (para o corpo). Vale destacar, contudo, que a música, no sentido abordado por Platão (e para os gregos antigos de modo geral), tem uma ligação direta com as *Musas* (na mitologia, filhas de Zeus e *Mnemosýne*), que simbolizam as artes como a comédia, a tragédia, a poética, etc. Para Jaeger (2013, p. 774-775), “Platão exige que se comece pela formação da alma, isto é, pela música.” Segundo o autor, o “sentido lato da palavra grega *μουσική* [...] não abrange apenas o que se refere ao tom e ao ritmo, mas também — e até em primeiro lugar, segundo o acento platônico — a palavra falada, o *lógos*.”

É nessa direção que Platão dedica uma crítica à literatura e aos poetas, em especial a Homero e a Hesíodo. Segundo o Sócrates platônico, “devemos começar por vigiar os autores de fábulas, e selecionar as que forem boas, e proscrever as más”¹²². Para ele, as narrativas dos mitos não são fidedignas e, de forma alguma, devem ser ensinadas às crianças, uma vez que elas narram, por exemplo, inverdades sobre os deuses, mostrando-os em guerra, combates, lutas e vinganças entre si mesmos, coisas que não podem ser consideradas como verdades.¹²³ No ponto de vista de Sócrates, as fábulas que os poetas fizeram para os homens, a fim de educá-los desde quando jovens, são falsas: “quer essas histórias tenham sido inventadas com um significado profundo, quer não. É que quem é novo não é capaz de distinguir o que é alegórico do que não é”¹²⁴.

¹²¹ PLATÃO. *República*, 373d.

¹²² PLATÃO. *República*, 377b-c.

¹²³ PLATÃO. *República*, 378b-c.

¹²⁴ PLATÃO. *República*, 378d.

Ao referir-se às alegorias (de Hesíodo: especialmente, a *Teogonia*), Sócrates diz que nelas se conta aos jovens, por exemplo, que Cronos teria mutilado e destronado seu próprio pai (Urano), pois este teria escondido seus próprios filhos nas profundezas da terra. Fazer isso seria contar a maior das mentiras sobre os seres mais elevados (*Rep.*, 378e), “ainda se supuséssemos ser verdade, não deviam contar-se assim descuidadamente a gente nova, ainda privada de raciocínio, mas antes passar-se em silêncio”, isso “se de algum modo queremos persuadi-los de que jamais um cidadão teve ódio a outro, nem isso foi sancionado pela lei divina”¹²⁵. Pode-se notar, a partir desta argumentação, que Platão procurou mostrar a aproximação e a não distinção que existe entre a noção de vingança divina e a noção de justiça. Portanto, pode-se apreender que Platão, através de Sócrates, expressa a visão segundo a qual os jovens não devem ser ensinados e nem tomar como verdade que o ódio ou a vingança são aprovados pela lei divina, concluindo que o excesso e a violência, por refletirem a desordem e a falta de harmonia, não podem se associar com a ideia de lei ou de justiça. E é isso que faz com que a poesia ou a fábula (da forma como fizeram Homero e Hesíodo) sejam repudiadas como modelo educativo da *pólis* ideal pensada por Platão.

¹²⁵ PLATÃO. *República*, 378a-c.

3. CONCLUSÃO

Na sociedade moldada por Platão, é possível observar que os guardiões deverão, como atitude louvável, manter-se afastados ao máximo das riquezas (nem mesmo ouro e prata é desejável que possuam), fato pelo qual não receberão salários por suas atribuições na cidade imaginada, mas apenas irão dispor de alimentação. Isso para manter a harmonia e a felicidade do todo da cidade. No dizer de Platão, “se estes homens fossem muito felizes deste modo, nem de resto tínhamos fundado a cidade com o fito de que esta raça, apenas, fosse especialmente feliz, mas que o fosse, tanto quanto possível, a cidade inteira”, pois “numa cidade desta espécie que se encontraria mais a justiça, e na mais mal organizada que, inversamente, se acharia a injustiça”¹²⁶. Isto é: a cidade que pretende ser feliz só o será realmente se todos, na medida de seus limites e de suas possibilidades, forem felizes. Assim, cada ser humano individual estará participando, em cooperação e em harmonia, na ordem natural das coisas, ou seja, “que participe da felicidade segundo a sua natureza” (*Rep.*, 421c). “Estamos a modelar”, afirma Platão, “a cidade feliz, não tomando à parte um pequeno número, para elevá-los a esse estado, mas a cidade inteira”¹²⁷. É por essa razão, aliás, que o guardião, caso abdique de suas funções para se dedicar a outras atividades que não àquelas para as quais é naturalmente apto, estará em desarmonia com a ordem natural das coisas e, em consequência, com as virtudes da alma, o que certamente trará prejuízo à subsistência da *pólis*.

Se, por outro lado, um pedreiro ou um sapateiro desejarem abandonar suas tarefas para dedicarem-se a ser pintores, por exemplo, apesar de cometerem *hýbris* contra a ordem natural (contra o cosmo), tal fato não irá comprometer toda a organização ou a estrutura da *pólis*. Ao contrário destes, o guardião, caso renuncie de sua atividade nobre, deixará a cidade desprotegida e, como consequência disso, ficará a *pólis* passível de destruição. Tais guardiões, contudo, possuem a assistência dos guerreiros, auxiliares que dispõem de educação voltada especialmente às atividades militares. Para manter-se a cidade harmônica, também deverá contar com negociantes. Nesse sentido, a *pólis* feliz será aquela que tiver encontrado a unidade que se dá na harmonização das três classes que a constituem: guardiões, responsáveis pela direção e governo da cidade; guerreiros, responsáveis pelas estratégias militares; negociantes, responsáveis pela produção dos produtos necessários para atender a demanda e as necessidades da comunidade.

¹²⁶ PLATÃO. *República*, 420b-c.

¹²⁷ PLATÃO. *República*, 420c.

Daí porque a felicidade (*εὐδαιμονία*) deverá ser também uma qualidade de toda a cidade, de modo que é onde os guardiões e auxiliares devem ser “os melhores artistas no seu mester” e, da mesma forma, cada uma das outras classes deve participar e cooperar de acordo com a sua natureza, pois assim, “quando toda a cidade tiver aumentado e for bem administrada, [...] cada classe que participe da felicidade conforme a sua natureza” (*Rep.*, 421c). Diferente de outras cidades que, em desarmonia pelas oposições internas existentes, e por não possuírem unidade, mas multiplicidade, acabam por se tornar cidades inimigas, “uma dos pobres e outra dos ricos” (*Rep.*, 422e). A cidade justa, por outro lado, se foi bem construída, será totalmente boa. Contudo necessitará, para isso, ser “sábia, corajosa, temperante e justa” (*Rep.*, 427e).

A cidade sábia, porém, não será aquela na qual cada indivíduo exerce a sua atividade a partir das diferentes formas de conhecer, como o conhecimento (a ciência) do sapateiro ou do pedreiro, mas será sábia porque existirá a “ciência da vigilância” (*Rep.*, 428d), função essa exercida somente pelos guardiões perfeitos. Consequentemente, é a partir do exercício e da prática dessa ciência, direcionada para o benefício de toda a *pólis*, que a cidade poderá ser sabiamente administrada e, portanto, feliz, “fundada de acordo com a natureza” (*Rep.*, 428e). Segundo Platão, a única ciência que deve se destacar verdadeiramente dentre as ciências chama-se sabedoria (*σοφία*). Portanto, assim como os guardiões devem possuir sabedoria, também os guerreiros devem ser dotados de coragem (*ἀνδρεία*): isso para que sejam capazes de, quando em combate com cidades inimigas, serem dotados de sabedoria acerca do que devem temer ou não.

Além da sabedoria e da coragem, é importante que a cidade possua — assim como o indivíduo — uma espécie de ordenação da alma, denominada temperança (*σωφροσύνη*), uma vez que “na alma do homem há como que uma parte melhor e outra pior” (*Rep.*, 431a). Assim, torna-se impossibilitado de realizações o indivíduo que não for o “senhor de si”, isto é, que não tenha o domínio de certos prazeres e desejos, “devido a uma má educação ou companhia” (*Rep.*, 431a). Portanto, a fim de que possam dominar os prazeres e os desejos, a virtude da temperança deve ser um atributo de todos os cidadãos da *pólis*, tanto governantes, quanto governados. A temperança deve ser, assim, uma virtude harmônica no indivíduo (na alma individual), a qual auxiliará no bom funcionamento da cidade, pois se cada um dos governados souber bem conduzir os seus desejos e apetites dessa forma estarão colaborando com os guardiões, os quais são os mais bem educados e, por isso mesmo, serão os melhores comandantes e guardas na cidade. Daí que “a temperança é esta concórdia, harmonia, entre os naturalmente piores e os naturalmente melhores, sobre a questão de saber quem deve comandar, quer na cidade, quer num indivíduo” (*Rep.*, 432a).

A justiça (*δικαιοσύνη*), por fim, depois de observado o princípio segundo o qual “cada um deve ocupar-se de uma função na cidade, aquela para a qual a sua natureza é mais adequada”, não deixa de ser, de certo modo, isso mesmo: “o desempenhar cada um a sua tarefa” (*Rep.*, 433a-b). Aos guardiões, caberá proteger e assegurar a justiça, impossibilitando que os cidadãos venham a desempenhar atividades alheias, não condizentes com a sua natureza. Dessa forma, cada uma das três classes, a dos guardiões, a dos auxiliares e a dos negociantes, tem o dever de praticar na cidade a função para a qual é apto por natureza a cumprir. Se cada um, então, executar a função que lhe é própria na cidade, não se poderá observar a presença da injustiça, tornando-se essa *pólis* a “melhor possível”, pois seriam “perfeitamente cientes de que a justiça estaria nela” (*Rep.*, 434e).

Na *República*, portanto, a cidade que é ali pensada por Platão através de seus personagens, propõe-se a ser a própria expressão da justiça. Ela será merecedora desse *status* à medida que todos os indivíduos contribuírem para o bem comum, em conformidade com o que é prescrito pela natureza. Caso a *pólis* não funcione dessa forma, organizada e com unidade plena, encontrar-se-á em desordem e em total desigualdade. Logo, quando na cidade existir felicidade, sabedoria e temperança, existirá também justiça; será uma cidade ordenada e justa, bem como a sua ordem será fundamentada na igualdade geométrica, isto é, numa igualdade que está amparada nos elementos presentes nas três classes, as quais representam três naturezas humanas, harmonizadas “em uma unidade completa”.

Pode-se observar, além do mais, que o guardião é uma figura central na cidade ideal pensada por Platão, introduzido com a finalidade de resolver a questão da garantia da justiça e da segurança da *pólis*. E é da classe dos guardiões que irão emergir os filósofos. Assim, Platão delega aos guardiões a tarefa de assegurar a justiça na cidade, bem como aos guerreiros, a administração da segurança pública, para que protejam e defendam a comunidade. Toda e qualquer função desempenhada na cidade, para Platão, deve ser depositada na confiança daquele que é considerado o melhor e mais apto para tal função. Para isso, o guardião deverá deter certas qualidades que definem a sua natureza filosófica, adquiridas através da educação. A partir disso, será possível o surgimento de alguns filósofos, isto é, de indivíduos que deterão a capacidade para governar a cidade. Em outras palavras, os guardiões, recebendo uma educação adequada, poderão no futuro ser dotados de uma natureza excepcional (que deve gozar do estudo ou de uma educação de nível mais elevado), voltada para as ciências e, finalmente, para a dialética, que é a ciência suprema: assim o filósofo terá as condições de ter um conhecimento absoluto, aquilo que Platão chamou de “formas” ou “ideias”.

As “ideias” ou “formas” são justamente essa realidade que ultrapassa a esfera do mundo sensível, na qual é possível conhecer a *forma* ou *ideia* que unifica todas as outras: a forma do Bem. Daí que, conhecendo a forma do Bem, o filósofo poderá ter conhecimento sobre a realidade, o que lhe confere condições de legislar na cidade. Ao legislar na cidade, o filósofo visa à manutenção da “unidade” dessa, uma vez que a realidade suprema é unificada pela forma do Bem. Assim, a constituição da cidade é a maneira pela qual o filósofo poderá trazer ao mundo sensível a unidade. A legislação da cidade deve visar a manutenção da unidade, de modo que as partes da cidade se encontrem em harmonia, ou seja, as partes da cidade devem ser pensadas, ordenadas e coordenadas pelos filósofos visando a manutenção da unidade, bem como as classes da cidade devem estar em harmonia. Tais classes serão harmonizadas pelo filósofo, na medida em que este legisla de modo a manter essa unidade. Isso, porém, envolve toda uma educação, que ocupa boa parte do diálogo (livros II, III, VI e VII) e é o cerne da filosofia platônica, da metafísica e da teoria do conhecimento.

Observada todas essas questões, pode-se concluir, entre outras coisas, que Platão insere-se num contexto no qual se originou — em razão das circunstâncias históricas, sociais, econômicas, etc., — a descoberta de uma razão normativa. Aliás, essa parece ter sido a grande descoberta de Platão. Ora, Platão é sempre ligado ao mundo das ideias. Mas o que seria, então, esse mundo inteligível (das ideias ou das formas) se não a descoberta de que a razão (o *lógos*, o discurso humano) pode encontrar um parâmetro ou uma medida para si mesmo. É dessa forma que Platão, ao descobrir o mundo inteligível, descobre que nele há a forma mais maravilhosa e perfeita, que é a ideia de Bem. O objetivo de Platão é mostrar que o Bem é o que há de mais extraordinário, pois é aquilo que é superior a todas as realidades.

Essa ideia ou forma do Bem é o que organiza, para Platão, a totalidade da realidade e, em última instância, é o que deve também organizar e regular a vida em comum dos seres humanos. No entanto, Platão situa essa ideia para além do Ser: “a descoberta do Bem para além do Ser” (*Rep.*, 509b). Ele localiza a ideia ou forma do Bem em uma transcendência, em um céu de ideias (no ápice ou no suprassumo do céu de ideias), a partir do qual ele organizaria não apenas a totalidade do universo (do cosmo), mas também a totalidade das relações humanas. Platão, portanto, descobre o Bem para além Ser e, em polêmica com Protágoras (um dos sofistas que descobriu a razão crítica a partir da máxima de que “o homem é a medida de todas as coisas”, isto é, a ideia segunda a qual quem estabelece os critérios é o homem), procura contrariar o sofista no livro VI das *Leis*. Platão, justamente por ter descoberto essa idealidade do Bem, capaz de organizar a totalidade do mundo e a totalidade da vida humana para além do Ser, vai dizer que não é o homem, mas “deus [demiurgo] é a medida suprema de todas as coisas”

(*Leis*, 716c). Com isso, então, Platão parece estabelecer de algum modo uma ideia de normatividade da razão, visto que a razão, para ele, pode decidir com justiça sobre qualquer questão se ele estiver ancorada numa norma suprema, norma essa que é a ideia ou forma do Bem.

Depois de examinar algumas passagens da obra de Platão, em especial os livros I, II, III, IV e V da *República*, pode-se concluir que o filósofo se consagrou, no mundo ocidental, como um dos principais expoentes do pensamento grego clássico, abrindo caminhos para o que mais tarde a tradição posterior irá denominar de direito ou justiça natural. De forma efetiva, Platão examinou diferentes conceitos, passando em revista especialmente os conceitos de *phýsis* e *nómos*, possibilitando e abrindo caminhos para novas maneiras de resolver às questões práticas da cidade. Além do mais, Platão procurou superar o relativismo sofístico, colocando seu maior personagem (Sócrates) em disputa com esses sábios — sobretudo opondo-se à ideia segunda a qual a justiça ou a lei sejam apenas pura e simples convenções, na qual o bom, o justo e o belo aparecem meramente como aquilo que é estabelecido pelos governantes ou pelo poder dos mais fortes, através das leis.

De fato, as circunstâncias históricas e as situações desagradáveis pelas quais passou Platão, como a tirania dos trinta e a morte de Sócrates, certamente o fizeram se opor ao convencionalismo ou relativismo expresso pelos sofistas, doutrina que, segundo Platão, não condiz com a verdade das coisas, uma vez que as leis do estado são, por convenção, injustas em si mesmas, bem como o são certos regimes políticos, injustos. Aliás, o que teria feito, afinal, Platão dedicar tantos escritos (filosóficos) se não para se opor (a partir do contexto e das circunstâncias que lhe eram próprias) ao governo dos trinta, considerado por ele injusto, ou ainda por não aceitar a condenação de Sócrates — visto que a morte do seu mestre teria sido por ele considerada um equívoco e um erro cometido por um governo (democrático, nesse caso) que condenou o mais sábio e justo dos homens do seu tempo, sob a égide das leis e norma vigentes, estabelecidas por convenção? Sem dúvida que, para Platão, essas difíceis experiências mostraram que a definição e a investigação do que é o justo ou a justiça não pode vir a ser aquilo que é estabelecido a partir do resultado de um ato de poder daqueles que o elaboram e promulgam.

A justiça necessitava, isso sim, de um fundamento, de uma estrutura universal e inteligível, verdadeiramente boa, a qual só poderia ser buscada numa realidade objetiva, isto é, na natureza (na *phýsis*). Por isso, a necessidade de empreender uma investigação acerca da existência de uma ordem ou norma ligada à natureza que, por ser rigorosamente ordenada e natural, pode ser apreendida para que se possa chegar às verdade universais e imutáveis,

sobretudo no que diz respeito à definição da justiça. Isso significa que a reflexão sobre a cidade justa não pode dispensar uma investigação sobre a alma virtuosa. Sem dúvida, também os mitos arcaicos transmitidos pelos poetas traziam consigo a noção de que a justiça das coisas humanas estava em total dependência com a justiça das coisas divinas — simbolizada pelas *thémistes* e pela *díke* — impostas por Zeus aos homens, por meio dos oráculos. Para Platão, contudo, a religião estava assentada em princípios e concepções sobre a justiça que não podiam ser aceitáveis, pois eram visões de justiça que muitas vezes se convertia em vinganças, ou mesmo através da força e da violência. Também Heráclito, um dos primeiros filósofos da natureza (*physiologoi*), percebeu que a justiça das coisas humanas estava vinculada à lei universal e eterna, isto é, ao *lógos*. No entanto, para Heráclito, a constituição de uma ordem da justiça natural fica impossibilitada, visto que não se pode encontrar explicações de como essa justiça poderia regular ou normatizar a conduta humana. Platão, vai além: vê o *nómos*, a lei positiva estabelecida pelos homens, como um meio pelo qual se pode atingir a lei ou a justiça natural.

A partir de suas investigações, Platão procurou mostrar uma direção rumo ao conhecimento: segundo ele, os homens seriam capazes de contemplar, em algum grau, as verdades imutáveis, isto é, as ideias inteligíveis. Apreendendo essas ideias imutáveis ou inteligíveis, aprender-se-ia também a ideia de justiça. Daí que, a partir de um empenho raciocinativo propriamente humano, dialético, pode-se chegar ao conhecimento da justiça em si mesma, conhecimento que é, segundo Platão, fundamental e indispensável para a elaboração das leis da *pólis*. E isso, é claro, resultará numa reavaliação do conceito de *nómos*, ou seja, na lei prescrita pelos homens. Nesse sentido, a lei não pode ser uma norma estabelecida e imposta pela vontade ou força daqueles que estão no poder, mas se constitui no entendimento ou na intelecção de um princípio de ordem ontológica e metafísica, superior à vontade e ao desejo humano. Desse modo, as normas e leis pensadas pelas homens e presentes na maioria das cidades só podem ser boas e verdadeiras caso se adequarem a essa ordem ou a esse princípio fundamental. Portanto, é somente atingindo o princípio das verdades universais e inteligíveis que as leis ou normas serão justas. Assim, a justiça se constitui em uma virtude.

Em se tratando da filosofia moral de Platão, o saber do que é a unidade da virtude é o saber do Bem, o saber mais elevado e mais difícil de ser alcançado, cuja natureza será capaz da contemplação das ideias ou das formas puras em si mesmas. Para alcançar, então, a virtude é necessário buscar o conhecimento (ou saber) do Bem em si mesmo. Porém, para orientar-se em direção ao conhecimento do Bem é preciso desenvolver certa capacidade que permita contemplar as Formas puras. Essa busca pelo saber se estabelece por intermédio da dialética (*dialektiké*) — forma de investigação filosófica por excelência —, que almejava discutir e

desenvolver raciocínios, apresentando-os como método para esclarecer uma questão ou fazer valer um ponto de vista, sempre preocupando-se com a verdade. No caso de Platão, o processo era pôr em questão os conceitos (de amor, de virtude, de beleza, da justiça, etc.) e procurar compreendê-los, de modo a ascender do conhecimento do sensível ao conhecimento do inteligível. Portanto, na perspectiva socrático-platônica, pode-se dizer que quem pratica o mal o faz por ignorância, quer dizer, por pensar que o bem é algo que não é o verdadeiro Bem.

Pode-se concluir, dessa forma, que a *República*, cidade fundada em pensamento por Platão, procura se aproximar de uma ordem matemática, geométrica, refletindo tanto na ordem da alma do homem quanto na da cidade. Como se sabe, Platão nunca implementou seu modelo de *paideia*, apesar de ter construído um projeto realizável de cidade ideal; tal modelo inteligível somente pode ser imitado pelo homem, de modo que consiga compreender a ordem matemática (geométrica) a qual irá possibilitar e garantir, ao todo e as partes, ordem e harmonia.

REFERÊNCIAS

A) Fontes Primárias:

ANTIFONTE. **Testemunhos, fragmentos, discursos**. Trad. Luís Felipe Bellintani Ribeiro. São Paulo: Ed. Loyola, 2008.

ARISTÓTELES. **Constitución de los atenienses**. Trad. Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos, 1984.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Testo greco a fronte: greco-italiano. Trad. Giovanni Reale. Milano: Rusconi, 1993; Idem Trad. Marcelo Perine. v. 2. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

CICERÓN. **Disputaciones tusculanas**. Trad. Alberto Medina Gonzáles. Madrid: Editorial Gredos, 2005.

DIÓGENES LAÉRCIO. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1987.

HERÓDOTO. **História**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1998; Idem. Trad. José Brito Broca. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Inc., 1950.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. 4. ed. São Paulo: Iluminuras, 2002.

HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses**. Trad. Jaa Torrano. 7. ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.

HOMERO. **Ilíada. Odisseia**. Edizione integrale con testo greco a fronte. Roma: Newton, 1997.

HOMERO. **Ilíada**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 25. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015; Idem; Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin/Companhia das Letras, 2013.

HOMERO. **Odisseia**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 25. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015; Idem. Trad. Christian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates. Críton**. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério. Brasília: Editora UnB, 1997.

PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 13. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012; Idem. Trad. Carlos Alberto Nunes. 4. ed. Revisada e Bilingue. Belém: Ed. UFPA, 2016.

PLATÃO. **Cartas**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 1975.

PLATÃO. **Carta VII**. Trad. José Trindade Santos e Juvino Maia JR. 2. ed. Rio de Janeiro e São Paulo: Editora Puc-Rio e Editora Loyola, 2008.

PLATÃO. **Crítias**. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: CECH, 2011.

PLATÃO. **Fédon**. Trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília: Editora UnB, 2000; Idem. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Revisada e Bilíngue. Belém: Ed. UFPA, 2011.

PLATÃO. **Fedro**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Revisada e Bilíngue. Belém: Ed. UFPA, 1975.

PLATÃO. **Górgias**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 1980.

PLATÃO. **Leis**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 1980.

PLATÃO. **Mênnon**. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro e São Paulo: Editora Puc-Rio e Editora Loyola, 2001.

PLATÃO. **Político**. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

PLATÃO. **Protágoras**. Trad. Carlos Alberto Nunes, Belém: Ed. UFPA, 1980; Idem. Trad. Olga Pombo da versão portuguesa de Ana da Piedade Elias Pinheiro, 1999.

PLATÃO. Sofista. In: **Platão. Diálogos**. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Victor Civita, 1972.

PLATÃO. **Timeu**. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: CECH, 2011.

PLUTARQUE. **Vies**. Tome II. Solon-Publicola - Thémistocle-Camille. Texte établi et traduit par Emile Chambry, Robert Flacelière, Marcel Juneaux. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

SEXTO EMPÍRICO. **Contra los dogmáticos**. Trad. Juan Francisco Martos Montiel. Madrid: Editorial Gredos, 2012.

TUCÍDIDES. **História da guerra do Peloponeso**. 3. ed. Trad. Mário da Gama Kury, Brasília: Editora UnB, 1999.

B) Fontes Secundárias:

ABBAGNANO, N. **História da filosofia**. V. I. 2. ed. Trad. António Borges Coelho, Franco de Sousa e Manuel Patrício. Lisboa: Editorial Presença, 1976.

ALLAN, W. **Greek elegy and iambus: a selection**. Cambridge: University Press, 2019.

ANDRADE, R. G. **Platão: o cosmo, o homem e a cidade - um estudo sobre a alma**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1993.

ANNAS, J. **An introduction to Plato's Republic**. Clarendon Press Oxford, 1981.

ANNAS, J. **Plato: a very short introduction**. Oxford University Press, 2003.

BARKER, E. **Teoria política grega. Platão e seus predecessores**. Trad. Sérgio Guarischi Bath. Brasília: UnB, 1978.

BENOIT, H. **A odisseia de Platão: as aventuras e desventuras da dialética**. São Paulo: Ed. Annablume, 2017.

BENOIT, H. **Platão e as temporalidades: a questão metodológica**. São Paulo: Ed. Annablume, 2015.

BENOIT, H. **Sócrates: o nascimento da razão negativa**. 2. ed. São Paulo: Ed. Moderna, 1996.

BLACKBURN, S. **A República de Platão: uma biografia**. Trad. Roberto Franco Valente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

BRANDÃO, J. L. **Sabedorias pré-platônicas e o ethos do filósofo**. *Virtuajus (PUCMG)*, v. 4, p. 35-56, 2019.

BRUNSCHWIG, J., LLOYD, G. E.R. **Greek thought: a guide to classical knowledge**. The Belknap Press of Harvard University Press, 2000.

CASSIN, B. **O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura**. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz, Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.

CHÂTELET, F. **Platon**. Paris: Gallimard, 1972.

COOPER, J. M. **Plato complete works**. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

CORNELLI, G. (Coord.); LOPES, R. (Coord.). **Platão - Coimbra Companions**. São Paulo: Paulus; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

CORNFORD, F. **Before and after Socrates**. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.

COULANGES, F. **A cidade antiga**. Trad. Fernando de Aguiar. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CROMBIE, I. M. **Análisis de las doctrinas de Platón**. 1. El hombre y la sociedad. Trad. Ana Torán y Julio César Armero. Madrid: Alianza, 1988.

DONINI, P.; FERRARI, F. **O exercício da razão no mundo clássico: perfil de filosofia antiga**. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Annablume, 2012.

EMERSON, R. W. **Representative men: seven lectures**. London: George Routledge & Co. Soho Square, 1850.

FERRARI, G. R. F. **Philosophy of Plato**. Cambridge Companion to Plato's Republic - Cambridge: University Press, 2007.

FERREIRA, J. R. **A Grécia antiga. Sociedade e Política**. Lisboa: Edições 70, 2004.

FINLEY, M. I. **Os gregos antigos**. Trad. Arthur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1984.

- FOX, R. L. **El mundo clásico. La epopeya de Grecia y Roma.** Trad. Teófilo de Lozoya y Juan Rabasseda-Gascón. Barcelona: Editorial Crítica, 2007.
- GLOTZ, G. **A cidade grega.** Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. São Paulo: Difel, 1980.
- GOLDSCHMIDT, V. **Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético.** Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.
- GÓMEZ-LOBO, A. **La ética de Sócrates.** México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- GOMPERZ, T. **Pensadores griegos. Historia de la filosofía de la Antigüedad.** Traducido del alemán por Carlos Guillermo Körner. Asunción de Paraguay: Editorial Guaranía, 1951.
- GRUBE, G. M. A. **El pensamiento de Platón.** Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1987.
- GUTHRIE, W. K. C. **A history of greek philosophy.** Vol. IV. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas.** Trad. João Rezende Costa. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2007.
- HADOT, P. **O que é a filosofia antiga?** 3. ed. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Ed. Loyola, 2008.
- HARE, R. M. **Plato.** Oxford: Oxford University Press, 1983.
- HANSEN, P. **Plato's immoralists and their attachment to justice: a look at Thrasymachus and Callicles.** Charleston: Proquest - Umi Dissertation Publishing, 2010.
- HAVELOCK, E. **Dike. La nascita della coscienza.** Trad. M. Piccolomini. Roma/Bari: Laterza, 1981.
- HAVELOCK, E. **Prefácio a Platão.** Trad. Enid Abreu Dobránszky. São Paulo: Papyrus, 1996.
- HIGNETT, C. **A history of the athenian constitution to the end of the fifth century B.C.** Oxford: Clarendon Press, 1952.
- HIRATA, E. F. V. **A cidade grega antiga: a pólis.** S.P., Labeca – MAE/USP, fev., 2010 Disponível em: <http://labeca.mae.usp.br/media/pdf/hirata_a_cidade_grega.pdf>. Acesso em: 4 jul. 2018.
- HUSSEY, E. **Heráclito.** In: LONG, A. A (Org.). **Primórdios da filosofia grega.** 2. ed. Trad. Pedro Ferreira. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2008. p. 139-166.
- IRWIN, T. **Plato's ethics.** Oxford: Oxford University Press, 1995.
- JAEGER, W. **Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos.** Trad. Antonio Truyol y Serra, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1953.

JAEGER, W. **La teología de los primeros filósofos griegos**. Trad. José Gaos. México - Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1952.

JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. 6. ed. Trad. Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

JELLAMO, A. **Il cammino di dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo**. Roma: Donzelli, 2005.

KERFERD, G. B. **O movimento sofista**. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Ed. Loyola, 2003.

KERFERD, G. B. **The doctrine of Thrasymachus in Plato's Republic**. Durham: University Journal 40, 1947.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

KLAGGE, J. C.; SMITH, N. D. **Methods of interpreting Plato and his dialogues**. Clarendon Press Oxford Studies in Ancient Philosophy, 1992.

KOYRÉ, A. **Introdução à leitura de Platão**. Trad. Helder Godinho. Lisboa: Editorial Presença, 1979.

KRAUT, R. (Org.). **Platão**. 2. ed. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2013.

LAN, C. E. **Introducción histórica al estudio de Platón**. Buenos Aires: EUDEBA, 1965.

LEÃO, F. D.; FERREIRA, J. R.; FIALHO, M. C. **Cidadania e paideia na Grécia antiga**. São Paulo: Annablume Editora, 2011.

LLOYD-JONES, H. **O mundo grego**. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1965.

LLOYD-JONES, H. **The justice of zeus**. London: University of California Press, 1983.

LONG, A. A. (Org.). **Primórdios da filosofia grega**. 2. ed. Trad. Pedro Ferreira. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2008.

MAGALHÃES-VILHENA, V. **O problema de Sócrates – o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984

McCOY, M. **Platão e a retórica de filósofos e sofistas**. Trad. Livia Oushiro. São Paulo: Madras, 2010.

McKIRAHAN, R. Sofistas. Trad. Gabrielle Cavalcante In: CORNELLI, G. (Coord.); LOPES, R. (Coord.). **Platão**. São Paulo: Paulus; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 119-133.

MOSSÉ, C. **A Grécia arcaica de Homero a Ésquilo**. Trad. Emanuel Lourenço Godinho. Lisboa: Edições 70, 1989.

- MOSSÉ, C. Le Pirée. In: **Athènes au temps de Périclès**. Paris: Hachette, 1964, p. 48-87.
- MOSSÉ, C. **O cidadão na Grécia antiga**. Trad. Rosa Carreira. Lisboa: Edições 70, 1999.
- NETTLESHIP, R. L. **Lectures on the Republic of Plato**. London: Macmillan, 1964.
- NIETZSCHE, F. **A filosofia na idade trágica dos gregos**. Trad. Maria Inês Madeira de Andrade Lisboa: Edições 70, 2008.
- ORLANDI, H. R. **Democracia y poder. Polis griega y constitución de Atenas**. Buenos Aires: Ediciones Pannedille, 1971.
- PAPPAS, N. **A República de Platão**. Trad. Abílio Queiroz, Lisboa: Edições 70, 1995.
- PEREIRA, M. H. R. **Estudos de história da cultura clássica: cultura grega**. 11. ed. rev. e atual. vol.1. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- PEREIRA, M. H. R. **Estudos de história da cultura clássica: cultura romana**. 5. ed. vol.2. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.
- PEREIRA, M. H. R. **Hélade: antologia da cultura grega**. Coimbra: Faculdade de Letras, 1959.
- PERINE, M. **A filosofia das coisas divinas e a filosofia das coisas humanas**. In: CURSO DE HUMANIDADES - FILOSOFIA, 2004. (Conferência).
- POWELL, B. B. **Homer**. New York: Wiley-Blackwell, 2004.
- REALE, G. **História da filosofia antiga I: das origens a Sócrates**. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Ed. Loyola, 1999.
- ROMILLY, J. **Homero: introdução aos poemas homéricos**. Trad. Leonor Santa-Bárbara. Lisboa: Edições 70, 2001.
- ROMILLY, J. **La loi dans la pensée grecque: des origines à Aristote**. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- ROMILLY, J. **Os grandes sofistas da Atenas de Péricles**. Trad. Osório Silva Barbosa Sobrinho. São Paulo: Octavo, 2017.
- SANTAS, G. (Ed.) **The blackwell guide to Plato's Republic**. Blackwell Publishing, 2006.
- SCOLNICOV, S. **Platão e o problema educacional**. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.
- SEVERINO, E. **Dike**. Milano: Adelphi Edizioni, 2015.
- SILVA, J. L. P. **Principais influências na ontologia platônica dos diálogos intermediários**. *Philosóphos*, v. 15, p. 119-145, 2010.

SOARES, M. **Notas sobre a configuração da dialética como metafísica no pensamento de Platão.** Controvérsia (UNISINOS), São Leopoldo, v. v. 1, n.n. 2, 2005.

SPINELLI, M. **Filósofos pré-Socráticos. Primeiros mestres da filosofia e da ciência grega.** 2. Ed., Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

SPINELLI, M. **Questões fundamentais da filosofia grega.** São Paulo: Ed. Loyola, 2006.

SPINELLI, M. **Ética e política: a edificação do éthos cívico da paidéia grega.** São Paulo: Ed. Loyola, 2017.

TRABATTONI, F. **Platão.** Trad. Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010.

VEGETTI, M. **A ética dos antigos.** Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2014.

VEGETTI, M. **Guida alla lettura della Repubblica di Platone.** Itália: Editori Laterza, 2011.

VERNANT, J.-P. **As origens do pensamento grego.** Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

VERNANT, J.-P. **Mito e pensamento entre os gregos.** 2. ed. Trad. Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VERNANT, J.-P. **Mito e religião na Grécia antiga.** Trad. Joana Angélica D'Avila. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

WATANABE, L. A. **Platão, por mitos e hipóteses: um convite à leitura dos diálogos.** São Paulo: Editora Moderna, 1995.

WILLIAMS, B. **Platão: a invenção da filosofia.** Trad. Irley Fernandes Franco. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.

WHITE, N. P. **A companion to Plato's Republic.** Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1979.

WHITEHEAD, A. N. **Process and reality: an essay in cosmology.** New York: Macmillan Company, 1929.

ZELLER, E. **Sócrates y los sofistas.** Trad. J. R. Armengol. Buenos Aires: Ed. Nova, 1955.

C) Dicionários e léxicos:

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia.** Trad. Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BLACKBURN, S. **Dicionário Oxford de filosofia.** Trad. Desidério Murcho et al. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

CASSIN, B. (Coord.); SANTORO, F. (Org.); BUARQUE, L. (Org.) **Dicionário dos intraduzíveis: um vocabulário das filosofias** [Traduzido e adaptado do Vocabulaire Européen

des Philosophies: Dictionnaire des intraduisibles]. V. 1. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

GOBRY, I. **Vocabulário grego da filosofia**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GRIMAL, P. **Dicionário da mitologia grega e romana**. Trad. Victor Jabouille. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

MOSSÉ, C. **Dicionário da civilização grega**. Trad. Carlos Ramalhete e André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

PEREIRA, Isidro. **Dicionário grego-português e português-grego**. Braga: Apostolado da Imprensa, 1990.

ROBERTS, J. **The Oxford dictionary of the classical world**. Oxford: University Press, 2005.

ROSE, H. J.; HARVEY, H. P.; SOUTER A. **Oxford classical dictionary**. 2. ed. Oxford, 1970.

SCHÄFER, C. (Org.) **Léxico de Platão**. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2012.