

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

**O FILÓSOFO E O *ÉTHOS* POLÍTICO NA *REPÚBLICA*
DE PLATÃO**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Guilherme de Freitas Soares

Santa Maria, 2015

O FILÓSOFO E O *ÉTHOS* POLÍTICO NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO

Guilherme de Freitas Soares

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de concentração em Filosofia Prática, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**.

Orientador: Prof. Dr. Miguel Spinelli

Santa Maria, RS, Brasil

2015

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Soares, Guilherme
O FILÓSOFO E O ÉTOS POLÍTICO NA REPÚBLICA DE PLATÃO /
Guilherme Soares.-2015.
133 p.; 30cm

Orientador: Miguel Spinelli
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2015

1. Platão 2. República 3. Filósofo I. Spinelli, Miguel
II. Título.

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada, aprova a Dissertação de Mestrado

O FILÓSOFO E O *ÉTHOS* POLÍTICO NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO

elaborada por
Guilherme de Freitas Soares

como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**

Comissão Examinadora:

Miguel Spinelli, Dr.
(Presidente/Orientador)

Dennys Garcia Xavier, Dr. (UFU)

José Lourenço Pereira da Silva, Dr. (UFSM)

Santa Maria, 15 de Abril de 2015

Ao pequeno Luís, com muito amor, que tenha uma vida repleta de felicidade e de virtude.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer ao pessoal do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSM, professores, colegas e funcionários, bem como ao Capes/CNPQ pelo suporte financeiro.

Gostaria muito de agradecer a presença do Prof. Dennys Garcia Xavier e do Prof. José Lourenço da Silva na banca.

Ao Prof. Miguel Spinelli fica um especial agradecimento por todo apoio, compreensão e envolvimento durante a realização desse trabalho.

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

O FILÓSOFO E O ÉTHOS POLÍTICO NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO.

AUTOR: GUILHERME DE FREITAS SOARES

ORIENTADOR: MIGUEL SPINELLI

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 15 de abril de 2015.

Esta dissertação se ocupa com o pensamento ético e político da Grécia clássica, mais precisamente sobre o pensamento filosófico de Platão em a *República*. Ela se ocupa com a tese segundo a qual os filósofos devem tomar parte no governo das cidades, ao modo como consta em a *República* de Platão (473 d), em que Sócrates propõe aos demais personagens do diálogo que os filósofos devem governar as *póleis*. Caso isso não ocorra, não haverá fim para os males da humanidade, nem poderá vir à luz da existência uma cidade justa, tal qual eles argumentam ao longo dos diálogos proferidos na *República*. Com efeito, na mais conhecida obra de Platão, o grande desafio de Sócrates, o personagem principal do diálogo, é defender a tese segundo a qual a justiça é um bem em si, o maior dos bens a quem a possuir na alma, independente das consequências e das vantagens externas que possam advir da sua posse. A defesa desse ponto de vista é o fio condutor, no qual se entrelaçam outros temas que, no âmbito da filosofia de Platão, são necessários para sustentar que a vida do homem justo é a mais feliz que há para se viver. É, em fim, a partir dessa defesa da justiça que é construído ideal do filósofo, tido como o sábio platônico e como o homem mais justo e feliz.

Palavras-chave: Platão. *República*. Filósofo. Ética. Política.

ABSTRACT

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

THE PHILOSOPHER AND THE POLITIC'S *ÉTHOS* IN PLATO'S REPUBLIC

AUTHOR: GUILHERME DE FREITAS SOARES

ADVISOR: MIGUEL SPINELLI

Date and Place of the Defense: Santa Maria, April 15th 2011.

This thesis is concerned with the ethical and political thought of classical Greece, more precisely on the philosophical thought of Plato in the Republic. This is concerned with the thesis that philosophers should take part in the government of cities, the manner as stated in Plato's Republic (473 d), in which Socrates proposes to the other characters dialogue that philosophers should rule the poleis. If it does not, there will be no end to the evils of mankind, or may come to light of the existence a fair city, just like they argue over the dialogues delivered in the Republic. Indeed, the best known work of Plato, the great challenge of Socrates, the main character of the dialogue is to defend the thesis that justice is a good in itself, the greatest good to those who possess the soul, regardless of the consequences and external benefits that may accrue from its ownership. The defense of this view is the thread, in which intertwine other topics within the philosophy of Plato, are necessary to sustain the life of the righteous man is happier there to live. It is, in short, from that defense of justice that is constructed ideal of the philosopher, considered the platonic wise and as the fairest and happy man.

Key words: Plato. *Republic*. Philosopher. Ethics. Politics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
1 PLATÃO E OS ASPECTOS ÉTICOS, POLÍTICOS E CULTURAIS DE SEU TEMPO...	23
1.1 A política na Grécia clássica.....	23
1.2 Filosofia, ética e política.....	28
1.3 A inserção de Platão na efervescência política e cultural de Atenas	33
1.4 A questão da <i>areté</i> na época de Platão	40
2 A <i>PÓLIS</i> E O GOVERNO NA <i>REPÚBLICA</i> DE PLATÃO	49
2.1 Platão e os diálogos socráticos.....	49
2.2 O termo <i>areté</i> : o sofista e o filósofo.....	58
2.3 A construção do novo <i>éthos</i> político e a busca pela justiça.....	68
2.4 Estabelecendo a cidade ideal	75
3 O FILÓSOFO E O GOVERNO	83
3.1 Os Filósofos e a <i>pólis</i>	83
3.2 A educação do filósofo.....	96
3.3 Os regimes políticos	101
CONSIDERAÇÕES FINAIS	123
BIBLIOGRAFIA	129

INTRODUÇÃO

Na *República*¹ de Platão (473 d), Sócrates propõe aos demais personagens do diálogo a tese segundo a qual os filósofos devem governar as cidades. Do contrário, caso isso não ocorra, não haverá fim para os males da humanidade, nem poderá vir à luz da existência uma cidade justa, tal qual eles argumentam ao longo do referido livro. Com efeito, na mais conhecida obra de Platão, o grande desafio de Sócrates, o personagem principal do diálogo, é defender a tese segundo a qual a justiça é um bem em si, o maior dos bens a quem a possuir na alma (*psyché*), independente das consequências e das vantagens externas que possam advir da sua posse. Sendo assim, a defesa desse ponto de vista é o fio condutor, no qual se entrelaçam outros temas que, no âmbito da filosofia de Platão, são necessários para sustentar que a vida do homem justo é a mais feliz que há para se viver. E a partir dessa defesa da justiça (*dikaiosýnē*), é construído ideal do filósofo, o sábio platônico, o homem mais justo e feliz.

Efetivamente, na *República*, Platão idealiza uma *pólis* que é composta por três diferentes grupos sociais: o dos reis filósofos, dos guardiões e dos artesãos. A cada uma dessas classes, Platão atribui uma virtude (*areté*) correspondente. Os filósofos, segundo ele, devem governar porque a Filosofia lhes concede a virtude da sabedoria (*sophía*), através da educação da sua natureza, apropriada para tal colocação. Do segundo segmento social, composto pelos guardiões do Estado, a virtude apropriada é a da coragem (*andreía*), visto que são eles que irão lutar, sob as ordens do governo dos filósofos, para defender as leis e os costumes da *pólis*. A terceira classe é a composta por artífices, trabalhadores, artesãos e comerciantes, que têm por virtude, conjuntamente com as outras classes, a temperança (*sophrosýnē*). A quarta virtude necessária à cidade é a justiça (*dikaiosýnē*), da qual Platão diz que ela nasce no Estado como a harmonia entre as três classes que representam as três virtudes: sabedoria, coragem e temperança. A justiça surge no indivíduo tal qual ocorre na cidade, quando as três partes da sua alma (*psyché*), correspondentes às três classes da *pólis*, estão em harmonia: a alma racional (*logistikòn*) que, corresponde à virtude da sabedoria; a

1 Para as citações em grego referentes à *República* e às outras obras platônicas utilizamos a edição de John Burnet: *Platonis opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet*, 5 vols. Oxford: Clarendon Press, 1900–1907. Esses cinco volumes da edição de Burnet contém as nove tetralogias (conjunto de quatro diálogos platônicos) organizadas por Trasilos de Alexandria, de acordo com o que nos relata Diógenes Laércio (III, 57-61). Assim, a *República* (conjuntamente ao *Clitofonte*, ao *Timeu* e ao *Crítias*), está no Vol. IV da *Platonis opera*, de 1905, que contém a VIII tetralogia. As citações da *República* em português foram feitas a partir da tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, pela Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa: 1983.

alma irascível (*thymoeidés*), cuja virtude é a coragem; e a alma concupiscível (*epithymetikón*), caracterizada pela temperança.

Após delinear a formação da cidade ideal e do homem justo no livro IV, Sócrates começa a falar sobre as formas não ideais de governo, no início do livro V, para poder dar cabo à discussão respondendo o que são a justiça e a injustiça em si, e, quem é mais feliz: o homem justo ou o injusto. Contudo, o filósofo é interrompido pelos outros participantes da discussão que dizem carecer de mais explicações sobre alguns detalhes do projeto político que estão a traçar. Neste ponto tem início uma longa digressão conhecida como “as três ondas”, ou “vagas marinhas”, na qual Sócrates explicará com mais detalhes a participação das mulheres na vida política, a comunidade de bens, de filhos e de mulheres entre a classe dos guardiões, além de expor a tese de que os filósofos devem governar. Sendo assim, essas três ondas, que começam no livro V, prosseguem até o livro VIII, quando a discussão é retomada a partir das formas de governo imperfeitas.

Contudo, nesse ínterim, o que mais ganha destaque é a figura do filósofo: sua relação com as cidades gregas, sua relação com o conhecimento, e a sua educação. Para que os governantes se tornem filósofos (condição necessária para a “realização” da cidade justa) é preciso que exista uma instrução filosófica. Desse modo, principalmente no livro VII, que principia com o mito da caverna fazendo menção à educação ou a falta dela na alma humana, Platão expressa toda uma teoria sobre a educação dos guardiões. Segundo consta, para alguém se tornar guardião é necessário um duro aprendizado, baseado na música e na ginástica. Assim, somente os que superam todas as etapas se elevam à condição de guardiões da cidade. Além disso, entre os melhores guardiões, serão selecionados aqueles que serão submetidos à outra rígida educação. Contudo, essa nova instrução será de caráter filosófico e científico, orientada no estudo das matemáticas em geral e da dialética. De acordo com o exposto na *República*, a educação matemática age como um ligamento entre o mundo sensível e o mundo inteligível, dado que o matemático baseia-se em formas e símbolos esquematizados, raciocinando exclusivamente com definição abstrata. Primeiro a aritmética, depois a geometria e, por último, a astronomia. Em seguida, o postulante a filósofo estudará música: proporção e a harmonia, para, em seguida, adentrar na dialética, que permite o conhecimento da essência das coisas.

Neste ponto, quando a dialética for tornada interna à alma do guardião, ele poderá governar a *pólis* como um autêntico rei filósofo, pois é para a formação especificamente desse sujeito que Platão propõe uma necessária educação filosófica na *República*. Dá-se que o rei filósofo será o contemplador das mais elevadas realidades: a ideia do Bem e as ideias das

virtudes. Essas *formas* ou *ideias* (realidades ontológicas) são indispensáveis tanto à construção, quanto à preservação da cidade ideal, a mais justa e mais perfeita de todas as cidades. Dessa maneira, o rei filósofo, fundamentado no conhecimento dessas ideias, irá dirigir as ações políticas da cidade, além de guiar os hábitos e comportamentos dos cidadãos.

Isso posto, dado o nosso objetivo, que consiste sobretudo em abordar a tese platônica exposta no livro V da *República* (473c-e): a de que o governo dos filósofos é condição necessária para a realização da justiça no mundo dos homens, uma vez que a eles cabe o governo da cidade ideal, estruturamos esta dissertação em, três capítulos que formarão o conjunto do trabalho. O primeiro capítulo se resume num estudo sobre as particularidades do mundo político grego, bem como de uma breve exposição acerca da investigação filosófica da moral e da política do período clássico, ou seja, dos séculos V e IV a.C. Em vista disso, na revisão da literatura, em um primeiro momento, serão expostos alguns assuntos que, de modo geral, nos introduzem no contexto do pensamento moral e político da Grécia Antiga. Dá-se que é difícil falar de Platão, assim como de outros autores da antiguidade que tratam do humano em sua dimensão política, sem remeter ao contexto histórico, político e intelectual de sua época. Dito isso, na medida em que falamos das principais questões que a *pólis* suscita nas diferentes personalidades da época, e não apenas nos filósofos, pensamos no debate acerca da melhor forma de regime político, a *politeía*, na questão da excelência/virtude, a *areté*, e na concepção da melhor forma de vida, da felicidade, a *eudaimonía*. Sendo assim, e de uma maneira geral, o capítulo está construído de modo a guiar a própria Dissertação, em uma veraz compreensão de algumas das principais questões que constituem o debate político, moral e filosófico dessa época. Além disso, esses debates nos levam diretamente à filosofia platônica, e, bem por isso, irá falar da vida de Platão, da política ateniense, e como não poderia deixar de ser (bem o veremos adiante), da figura de Sócrates e dos sofistas.

Quanto ao segundo capítulo, por sua vez, irá tratar diretamente da *República* de Platão. Terá como propósito de esclarecer a tese do filósofo rei e apresentar o modo como os personagens chegaram a esse ponto do diálogo. É este segundo capítulo que contém o núcleo desta Dissertação, uma vez que procura apresentar o modo como Platão concebe as questões da *pólis*, da *psyché*, do conhecimento, e o viés ético-político que leva em direção à figura do filósofo. Assim, será apresentada uma releitura da *República*, que abordará temas como a concepção platônica de *pólis* ideal, assim como a definição de justiça social e individual, e alguns aspectos da psicologia de Platão. Destarte, a intenção deste capítulo é analisar a *República* de Platão sob um viés ético-político, tomando por base a “bela cidade” ou “belo

Estado” (a *kallípolis*) que é ‘construída’ pela via do *logos*.² Mas o que significa observar a *República* sob um viés ético-político? Significa que apresentaremos uma análise sobre o surgimento e o desenvolvimento da *pólis* ideal, bem como discutiremos a questão do governo na cidade já edificada,³ expondo os motivos pelos quais Platão concebe uma *pólis* na qual os filósofos governem. Dessa forma, e na medida em que procuramos responder a esta pergunta, veremos como os diferentes temas contidos na *República* estão aglutinados, talvez em um modo mais simples no qual se pode apreciar a “unidade” da obra, a partir da análise dessa figura que Platão concebe na sua obra mais célebre: o filósofo rei.

Já o terceiro e último capítulo terá como objetivo concluir a nossa análise e a nossa interpretação acerca do rei filósofo na *República*, bem como apontar um rumo à questão tão socrático-platônica: “a quem cabe o governo?”. Primeiramente, será apresentado o modo como Platão concebe a relação entre as cidades de seu tempo e os filósofos, desdenhados por demais no que concerne às atividades públicas. Assim, como o objetivo geral desta Dissertação é a exposição da filosofia moral e política de Platão, desenvolvida por ele em seu diálogo a *República*, e, sendo que o nosso trabalho é orientado em torno da figura do rei filósofo, não podemos deixar de apresentar o currículo educativo que formará o sábio. Logo, em segundo lugar, apresentaremos como Platão estabelece a educação dos guardiões e como ele desenvolve a educação dos filósofos. Sobretudo, pretendemos retratar o rei filósofo que, por meio da dialética, contemplará as *formas* e, com base nesses conceitos, governará a *pólis*. Daí que recai sobre o filósofo-rei a criação e a conservação da Cidade concebida idealmente por Platão. Postos esses elementos, este último capítulo trata de esclarecer como os governantes filósofos, dada sua instrução, contemplarão as Formas de modo a aplicar o seu modelo na administração da Cidade. Por último, será apresentada a comparação entre a cidade justa e a vida do filósofo (o homem justo) com as demais formas imperfeitas de governo e seus respectivos tipos humanos, de modo a entendermos como Platão concebe que a vida do sábio é a melhor.

Como dito anteriormente, o alvo dessa pesquisa é a tese platônica de que um governo de filósofos é condição necessária para a realização da justiça no mundo dos homens. Na *República*, Platão elabora (orientado por sua concepção de justiça: que cada classe atenda estritamente aos negócios da sua classe) o projeto de um *éthos* social para a sua *pólis* que, se tornará viável, unicamente, sob o governo dos filósofos. Na medida em que se expõe o porquê de Platão propor essa tese, é necessário abordar alguns conceitos, como o de justiça, o de

2 A bela cidade ou belo Estado; *República*. 527c, no livro VII.

3 PLATÃO. *República*, 427d, no livro V.

alma, e o de filósofo, que estão vinculados com o novo *éthos* proposto pelo filósofo. Assim, devido à sua formação, o rei filósofo será contemplador da ideia do Bem e das ideias das virtudes, bem como, fundamentado nessas ideias, irá dirigir as ações políticas da cidade, além de guiar os hábitos e comportamentos dos cidadãos. Dessa maneira, pretendemos expor o modo como estão vinculados, na referida obra, a concepção de cidade justa e o governo dos filósofos.

Com efeito, é necessário mencionar que este trabalho não pretende ser a última palavra sobre os temas em questão. Logo, ele não trata prioritariamente de questões polêmicas que são motivo de controvérsia entre os estudiosos da obra de Platão, como a cronologia dos diálogos, as indagações sobre o Sócrates histórico, Sócrates platônico, a autenticidade dos diálogos, etc. Por conseguinte, esta pesquisa não pretende ser original, no que se refere o trazer à luz do debate novos problemas ou novas respostas, mas almeja ser um estudo confiável enquanto pesquisa baseada na leitura dos diálogos de Platão, assim como na leitura de estudos realizados por seus comentadores. Contudo, não queremos apresentar nem defender a ideia de que a *República* é uma obra “simplesmente” política, mesmo que isso possa acontecer dado o título português, ou pelo rótulo que a obra traz, “sobre a justiça”, ou em função do nosso modo atual de conceber as coisas de tempos passados.

Disso, não se segue que pretendemos conduzir este estudo visando essa suposta ‘obra política’, nem endossar sistematizações, nem recortes, o que talvez possa ser prejudicial, uma vez que muitos temas se mesclam ao longo do diálogo. Como iremos demonstrar, nossa intenção é bem oposta, uma vez que pretendemos apresentar a complexidade que há nesse diálogo e que surge com uma discussão acerca do que é a justiça, e que, depois, se estende a outros temas tão caros ao pensamento filosófico. Além disso, na medida do possível, apresentarmos os termos gregos originais pertinentes às obras em debate e aos principais conceitos, pois a contemplação das obras antigas em grego é de suma importância. Se for possível fazê-lo na língua original seria mais interessante, mas isso é para especialistas, ou filólogos, por isso nos limitamos aos principais termos envolvidos na argumentação da *República*. Dessa forma, nos valem de uma utilização “técnica” do vocabulário original, com o auxílio de léxicos e dicionários, além, é claro, dos comentários dos helenistas e dos filólogos e dos demais estudiosos da área.

1 PLATÃO E OS ASPECTOS ÉTICOS, POLÍTICOS E CULTURAIS DE SEU TEMPO

Como este trabalho versa sobre o pensamento filosófico de Platão, dirigimos nossas atenções à Grécia Clássica nos séculos V e IV a.C.. Para melhor empreendermos este estudo carecemos de nos situar no tempo e esclarecer, de modo geral, alguns pontos. É necessário, por exemplo, lançar luz ao mundo grego antigo, de modo que se iluminem as concepções morais, políticas e filosóficas dos gregos antigos, especialmente as de Platão. Com efeito, pelo que consta nas fontes históricas e testemunhos dos quais hoje nos valemos, aquele foi um período muito rico em acontecimentos que ainda hoje nos fascinam e nos causam curiosidade, quando a razão, munida do empenho filosófico, se voltou para a cidade e para o homem. São diversos nomes que marcaram este momento da história. Entre os notáveis figuram homens públicos, políticos e generais, sábios, sofistas e filósofos, entre outros. Além disso, como não poderia deixar de ser, cabe apreciar os principais termos que faziam parte da moralidade e da política grega, para que se compreenda, o modo como o pensamento filosófico se posicionou perante eles.

1.1 A política na Grécia clássica

Na antiguidade, o conjunto de ilhas e territórios continentais que formava a Grécia (com relevos por vezes muito adversos), não estava unido de modo a formar uma unidade política centralizada. Isso só foi ocorrer quando o império Macedônico, situado ao norte da Grécia, tornou-se soberano, primeiro com Filipe II, e depois com o seu filho Alexandre, ainda que algumas cidades mantivessem certa autonomia. Assim, o antigo território grego compreendeu não apenas os territórios da Grécia moderna, bem como outros lugares, às vezes muito distantes. Sendo assim, a região que hoje conhecemos como sendo o país grego, comportava aquele conjunto de unidades politicamente autônomas, conhecidas como *pólis* e que, atualmente, também são denominadas cidades-Estado. Quanto àquelas regiões que não pertencem hoje aos gregos, haviam cidades fundadas por inúmeras partes do mundo

conhecido. Estendendo-se de leste a oeste, os gregos estavam para além das fronteiras das regiões da atual Itália e Sicília, Turquia, costa do mar Negro, na Crimeia, na costa africana do mar Mediterrâneo, como no Egito e na Líbia, além do sul da França, como Marselha, também foram colonizadas pelos gregos. Nessas regiões se falava a língua grega e se cultuavam os deuses do panteão grego, por isso também formavam parte da civilização grega.

Como bem observa Finley (1998, p.32), “na tradição ocidental, a história política sempre se iniciou com os gregos, o que é simbolizado pela própria palavra grega ‘política’, cuja raiz se encontra na palavra *pólis*”. Pelo mundo todo existem variações dessa palavra que remonta ao passado da Grécia. Se hoje fizemos *política*, é porque somos herdeiros da civilização e do modo de organização social (e político?) dos gregos antigos. As *póleis* foram o centro da vida grega desde a época arcaica, por volta do século VII a.C., até as conquistas de Alexandre (morto em 322 a.C.), as quais, conseqüentemente, suplantaram os ideais de autonomia das cidades helenas sob o império Macedônico. Contudo, as *póleis*, tiveram seu apogeu durante o período Clássico (500 a.C.-322 a.C.). Atenas, por exemplo, vivenciou seu ápice político e cultural durante o século V, entre as Guerras Médicas (Maratona em 490, Salamina em 480, e Plateia em 479 a.C.), e a Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.), a qual não acabou bem para os atenienses, uma vez que os espartanos, seus principais rivais nessa contenda, saíram vencedores. A sua forma de governo democrático durou cerca de duzentos anos, de sua instituição por Clístenes, cerca de 510/509, até a época helenística, em 323 a.C. Foi nesse período que surgiram os grandes nomes de uma série de pensadores, bem como artistas e tantos outros, como o de Sócrates, Platão e Aristóteles (nascido já no século IV a.C.), que imortalizaram o pensamento moral e político e a reflexão filosófica acerca da vida dos homens e das cidades em obras como a *República* e a *Política*, respectivamente.

Nessas diferentes *póleis* existiam situações políticas diversas, bem como variados costumes e modelos de educação. As *póleis* expressavam autonomia, ainda que nem todas conseguissem, na medida em que se pautavam na busca de serem senhoras de si, cada uma possuindo a sua própria constituição, em se tratando de leis que regulavam e autodeterminavam cada cidade enquanto um todo político, determinando quem eram os cidadãos e quem não era, quem governava e quem era governado, entre outras coisas. Para os gregos, de acordo com Barker (1978, p.44), a lei era como uma “substância espiritual comum da sociedade” que se expressava em forma concreta, constituindo-se em força promotora de coesão de modo a reunir o poder soberano das *póleis*. Ainda, conforme Barker, esta substância deveria ser transmitida através da educação, sendo que seria obrigação do poder político transmitir ao conjunto de cidadãos uma formação em conformidade com a Lei

estabelecida, para que eles a recebessem como uma herança.⁴ Sendo assim, por exemplo, no discurso de Péricles durante os ritos fúnebres dos mortos do primeiro ano da Guerra do Peloponeso, encontramos um elogio à forma do governo político dos atenienses: “vivemos sob uma forma de governo que não se baseia nas instituições de nossos vizinhos; ao contrário, servimos de modelos a alguns ao invés de imitar os outros. Seu nome, como tudo depende não de poucos mas da maioria, é democracia.” (II, 37). Dessa forma, enquanto havia cidades nas quais a democracia (*demokratía*) era o sistema político vigente, noutras as constituições variavam. Em geral, eram conhecidas, de acordo com o número de pessoas que exerciam o poder, as seguintes formas de governo: o governo de um, monarquia (*basileía*) ou tirania (*tyrannís*); ou o comando de alguns, sendo dos melhores, como a aristocracia (*aristokratía*), ou de poucos, na forma de oligarquias (*oligarchía*); ou, como no caso ateniense, serem democráticas.

Essas diferentes formas de governo motivaram o questionamento político que, com efeito, não nasceu no momento em que a filosofia, na forma de pensamento crítico e sistemático, passou a questionar os elementos da vida do homem enquanto ser social. Mesmo entre os gregos antigos era sabido da tradição e dos primeiros mestres nessa arte. Cabe observar que há uma longa linhagem de pensadores político na Grécia antiga, que é anterior à filosofia e, em meio aos principais ícones da literatura grega antiga, remonta a Homero e a Hesíodo. Sendo assim, a *pólis* é anterior ao filosofar, na medida em que foi a comunidade da *pólis* que despertou, em vista de sua tradição crítica, de debates e assembleias, o pensar filosófico sobre ela. Portanto, a filosofia política surgiu como resultado da evolução de uma tradição de pensar político, que, por sua vez, desenvolveu-se em conjunto com a forma de organização política que é a *polis*, pois, segundo os comentadores,⁵ é nas cidades-estado gregas que o pensamento político floresceu em virtude das características da organização e das constituições políticas, que, de diferentes modos, proporcionaram liberdade para que os homens pudessem se aventurar nesses assuntos. Dessa maneira, podemos observar que,

4 Sobre o modo como os homens de seu tempo encaravam as leis e os costumes, Heródoto, na sua *História*, III, 38, nos diz o seguinte: “Se se propusesse a todos os homens escolher entre todas as leis instituídas nos diversos países as que melhor lhes parecessem, de certo que, após um exame minucioso, cada qual se decidiria pelas de sua própria pátria, de tal modo estão os homens persuadidos de que não existem leis mais belas do que as deles. Isso é uma verdade, confirmada por muitos exemplos, e, entre outro, pelo seguinte: um dia, Dario, fazendo vir à sua presença alguns Gregos submetidos ao seu domínio, perguntou-lhes por que soma de dinheiro se decidiriam a comer os cadáveres de seus pais. Todos declararam que jamais fariam tal coisa, qualquer que fosse a quantia que lhes oferecessem. Mandou chamar, em seguida, os Cários, habitantes da Índia, acostumados a comer os pais, e, perguntou-lhes, na presença dos Gregos, quanto queriam para queimar os pais depois de mortos. Os Indianos, horrorizados com a proposta, pediram-lhe para não insistir numa linguagem tão odiosa. Assim, nada mais exacto do que a sentença que encontramos nos versos de Píndaro: A lei é a rainha de todos os homens”.

5 “só na atmosfera livre da Grécia foi possível desenvolver a discussão política e, conseqüentemente, a literatura política” (THEIMER, Walter. *História das ideias Políticas*. Lisboa: Arcádia, 1970, p. 11).

embora a especulação lógico-racional tenha alcançado a política em meados do século V a.C., com os sofistas e com Sócrates, e que, logo após a obra de Platão surge como o primeiro esforço de uma teoria política pautada pela tradição do rigor lógico-filosófico, não é a nenhum deles que remonta o início do pensar político.

Assim, a título de exemplo, com relação à tradição do pensar político, além dos filósofos, destaque seja dado aos Sete Sábios, ao Oráculo de Delfos e à Pitonisa, aos poetas, aos políticos e legisladores, bem como aos sofistas. Já na antiguidade se reconhecia o conteúdo moral e o caráter político de poetas como o de Homero,⁶ de Hesíodo, de Arquíloco, de Alceu, de Teógenes de Mégara, de Focílides, de Aristófanes, etc. Além de historiadores, como Heródoto e Tucídides, de políticos, como Sólon⁷, Clístenes e Péricles, entre outros. Sem dúvida, é grande a lista de nomes que poderiam ser citados aqui como participantes do desenvolvimento e da exposição do mundo político na antiga Grécia. Entretanto, pesa o fato de nenhum deles ter elaborado uma teoria, ou uma ciência que procurasse explicar, de modo sistemático, as particularidades das coisas políticas.

Com efeito, na história da Grécia antiga, principalmente no período clássico, muitas pessoas, entre historiadores, sofistas, retóricos, e homens políticos, para não falar apenas dos filósofos, dedicavam-se a analisar a *politiká*, as coisas do *pólis*.⁸ Tal era o modo em que os gregos estavam envolvidos na atmosfera política, que não é de surpreender que, ao raciocinar sobre tais fenômenos, criassem teorias que buscavam explicar as vicissitudes políticas das cidades e de seus cidadãos. Dessa maneira, na medida em que existia o questionamento de como formar bons cidadãos e boas cidades, em um contexto em que as *póleis* gregas eram constituídas por um conjunto de leis, que formavam as normas consuetudinárias um *éthos* moral e político tradicional da *pólis*, estas passaram a ser alvo, tanto de críticas, quanto das especulações dos sofistas e dos filósofos. Assim, quando a filosofia se voltou para o debate dos aspectos próprios da realidade social e política do mundo grego, nasceu a filosofia política. Ela teve por objetivo, primeiramente, responder às questões relativas ao homem enquanto ser político, ao ser cidadão: qual a melhor constituição (*politeía*) para a cidade? O

6 “Em suas Histórias Variadas Favorinos diz que Anaxágoras foi o primeiro a sustentar que Homero, em seus poemas, trata principalmente da excelência e da justiça” (DIÓGENES, Laércio, II, 11).

7 Em virtude de suas mudanças políticas, Aristóteles chama Sólon de “o primeiro líder do povo”, em *A Constituição de Atenas*, II, 1.

8 “Greek city states during the fifth century BCE saw a great rise of interest in the use of reason as a critical tool and an instrument of argumentation and persuasion, especially as applied to ethical questions. Relish for the give and take of argument, either as a participant or a spectator, was a feature of popular culture. Itinerant intellectuals (known as ‘sophists’, *sophistai*) such as Protagoras, Hippias and Prodicus – as well as teachers of rhetoric such as Gorgias – wrote and lectured on ethical subjects. They attracted large followings among ambitious young men who wished to become persuasive speakers”, (MEYER, 2007, p.6).

que é ser um cidadão virtuoso, um bom cidadão? Qual a melhor maneira de participar da vida política da comunidade? A quem cabe governar a cidade? Como formar cidadãos dotados de excelência (*areté*)? Essas eram questões que se referiam diretamente à constituição da *pólis*, ao conjunto de normas que dão origem à cidade-estado e ao cidadão. Todas elas estão diretamente vinculadas à questão de viver uma boa vida, ser feliz, possuir a *eudaimonía*, a felicidade. Afinal, essa é uma questão que nos interessa ainda hoje: qual é o melhor modo de vivermos uma vida feliz?

Segundo Barker (1978, p. 16), o pensamento político concernente às *póleis* não havia como “deixar de adquirir o colorido dado pelas condições particulares do mundo helênico. A *pólis* era uma sociedade ética; e a ciência política, enquanto ciência de tal sociedade, tornou-se entre os gregos predominantemente ética”. No que respeita ao termo *ética*, ele tem a sua origem no termo grego *éthos*,⁹ que vem a ser traduzido, de modo geral, por costumes ou hábitos pertinentes a um povo, bem como pode se referir à índole do sujeito, à moral e ao caráter de um indivíduo. Sendo assim, quanto à filosofia grega, observamos claramente em Platão e Aristóteles, por exemplo, que suas concepções acerca da melhor vida e do cidadão virtuoso estão profundamente ligadas às questões da cidade como um todo, da *pólis*, e, por isso, a ética é vinculada à política. Desse modo, quando a ciência/filosofia política debate sobre o agir do cidadão, ela procura racionalmente conceber o melhor modo de ser cidadão em vista à comunidade, o que implica que o cidadão deva agir com sabedoria: uma sabedoria a ser posta em prática na vida cotidiana.

Meyer (2007, p.1) nos diz que, "ética", nesse contexto do mundo antigo, não significava, simplesmente, a análise ou o estudo dos códigos e normas particulares de conduta, sistemas de valores e hábitos, ou coisas afins, que os gregos estavam habituados, ou que passassem a aderir com o uso. Mais do que isso, segundo Meyer, a ética era um modo de questionamento reflexivo e sistemático acerca das questões da conduta humana e dos valores morais que, por exemplo, Platão apresenta como sendo distintivamente uma tarefa da filosofia. O que torna tais assuntos éticos, em sentido filosófico, segundo Meyer (2007, p.1), é o foco na questão prática final: "como devemos viver?", bem como a atenção em indagações de caráter menos prático, ainda que de não menor importância: "como tornar-se bom?". Assim, tais questões de caráter prático que, nas mãos de Platão e seus sucessores intelectuais, suscitaram também a investigação de questões de caráter mais teórico e mais abstratas, tais como a natureza do bem e o caminho que nos leva a ele, assim como os limites de nosso

9 Para maiores informações sobre *éthos* consultar: SPINELLI, Miguel. Questões fundamentais da filosofia grega. São Paulo: Loyola, 2006, pp. 119-120.

conhecimento acerca dele, além dos questionamentos acerca da estrutura e a natureza da alma humana (MEYER, 2007, p.1).

1.2 Filosofia, ética e política

Em geral, a teoria política é algo atribuído aos sofistas e a Sócrates. Segundo Winton e Garnsey (1998, p. 51) nos dizem, eles foram “os primeiros teóricos autênticos da *pólis* [...] suas carreiras simbolizam a nova relação que eles criaram com a *pólis*: enquanto procuravam compreender o sentido abstrato da *pólis*, nem os sofistas nem Sócrates viviam como *politai* (no caso, os cidadãos) comuns”. Os primeiros porque, segundo os comentadores, viviam afastados de suas cidades, viajando pelo mundo grego, e Sócrates, que se manteve em Atenas, porque não participou da política como a maioria dos cidadãos. Sobre esse tema, Francis Wolf (1999, pp.14-16) observa que poderíamos esperar que a filosofia política tivesse surgido da união idílica de uma e outra, da *pólis* e da filosofia, às quais se realizaram mutuamente: a filosofia, enquanto pensamento livre, e a *pólis*, enquanto comunidade livre. Contudo, Wolff assevera que não foi bem assim que as coisas aconteceram, e que isso é atestado, a princípio, pelas datas que marcaram o apogeu de cada uma: o da *pólis*, no século V, e o da filosofia, no século IV, apontando assim, um descompasso entre ambas.

Wolff, por sua vez, acrescenta que a política sob a égide da *pólis*, não coincide de modo exato com a política no sentido de uma reflexão acerca da *pólis*, uma vez que “a filosofia política é a consciência de uma forma que se acha no crepúsculo”. Com efeito, Wolff explica que (e isto vem bem ao encontro do nosso interesse em compreender a época clássica) “em Atenas, no século V, desconfia-se das especulações teóricas dos “filósofos” sobre a Natureza e sobre o Ser, e o primeiro filósofo da cidade, Sócrates, foi condenado por ela à morte”, como se “na idade clássica da cidade, as exigências da política se opusessem às da filosofia”, de modo que preservar a cidade não requereria “outra especulação além dos velhos princípios de uma moral pragmática, e, por conseguinte, proíbe a do ‘livre-pensador’”. Wolff aponta ainda com relação a Sócrates, que o “divórcio filósofo-cidade atinge seu ponto máximo: não somente pela condenação de Sócrates à morte, mas por sua vida, cuja notável originalidade, aos olhos de seus contemporâneos, residia justamente no fato de a política ter pouco espaço nela”. Logo, na opinião do referido comentador, a condenação de Sócrates à

morte consumou o divórcio e consignou a inviabilidade “de uma ‘filosofia política’ no grande século da cidade.”

Para completar o raciocínio de Wolff, foi com Aristóteles que surgiu e se desenvolveu a análise minuciosa e crítica (uma vez que seus escritos seriam documentos coletados de estudos e aulas, chamados esotéricos) dos fenômenos políticos, como as *póleis* que se apresentavam de várias formas enquanto existentes empíricos espalhados pelo mundo grego, com suas respectivas constituições, bem como dos diferentes tipos humanos e seus aspectos morais. Contudo, encontramos em Aristóteles muito daquelas discussões acerca do que o melhor, seja sobre o caráter humano, seja sobre o governante ideal, ou sobre a melhor cidade. Aristóteles, por exemplo, na *Política* (IV, 9, 1295b), após examinar algumas formas de constituição, bem como suas diferentes espécies, subdivisões e seus pormenores e peculiaridades,¹⁰ começa o referido capítulo se questionado sobre “a melhor constituição, e qual o melhor modo de vida para a maior parte das cidades e a maioria dos homens.”

Para melhor observar como os antigos compreendiam os aspectos morais e políticos do homem, no princípio da *Ética a Nicômaco*, por exemplo, Aristóteles diz que a finalidade da ciência política é o bem humano, o sumo bem, e que “embora valha bem a pena atingir esse fim para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estados” (I, 2, 1094b). Na medida em que Aristóteles desenvolve sua investigação para determinar quais “os objetivos da ciência política e qual é o mais alto de todos os bens que se podem alcançar pela ação” (I, 4, 1095a), isto é, a felicidade (*eudaimonía*), “a mais nobre e a mais aprazível coisa do mundo” (I, 8, 1099a), o filósofo se detém em refletir sobre o seguinte: “já que a felicidade é uma atividade da alma conforme à virtude perfeita, devemos considerar a natureza da virtude: pois talvez possamos compreender melhor, por esse meio, a natureza da felicidade” (I, 13, 1102a).

Com efeito, esse exame da natureza da virtude - que a princípio Aristóteles divide em dois tipos: virtudes intelectuais e virtudes morais (I, 13, 1103a) - é desenvolvido minuciosamente ao longo dos outros nove livros da *Ética a Nicômaco* (que se apresenta subdividida em dez livros), ou seja, todo o restante da obra. Porém, no último capítulo do último livro (X, 9, 1181b) o filósofo constata que para “completar da melhor maneira possível

10 Quando discorre acerca das diferentes espécies de democracia, Aristóteles diz na *Política* (IV, 4, 1291b) que o povo está composto de várias classes: os agricultores, os que se dedicam às artes e ofícios, a classe comercial dos que compram e vendem, bem como os que se dedicam às atividades marítimas e às atividades braçais, etc. Entre os que se dedicam ao mar, são acrescentadas diferentes subclasses: aqueles que se dedicam à guerra naval, ao comércio marítimo, ao transporte de passageiros e à pesca; sendo que Aristóteles comenta na que “cada uma dessas subclasses é muito numerosa em várias regiões; por exemplo, os pescadores em Taras (Tarento) e Bizâncio, os tripulantes de trirremes de guerra em Atenas, os tripulantes de naus de mercantes de Ágina e Quios e os de naus de passageiros de Tenedos”.

a nossa filosofia da natureza humana” convém examinar acerca da legislação e da constituição política. Para esse fim, Aristóteles expõe aquilo que, em grande medida, é o programa da *Política* e o que devia ser a sua coletânea de constituições: revisar o que os filósofos anteriores disseram sobre o tema e, com base nas “constituições que nos mesmos coligimos”, diz o filósofo, examinar “que espécies de influências preservam e destroem os Estados, que outras têm os mesmos efeitos sobre os tipos particulares de constituições, e a que causas se deve o fato de serem umas bem e outras mal aplicadas”; depois disso, caberia examinar qual a melhor constituição, quais as melhores leis, afim de torná-la a melhor possível.

Ainda, na *Política*, Aristóteles argumenta que “a vida melhor, separadamente para cada indivíduo ou coletivamente para as cidades, é a vida conforme às qualidades morais e provida de meios suficientes para a prática de ações moralmente boas” (VII, 1, 1323b), de modo que a felicidade de cada homem é a mesma da cidade (VII, 2, 1324a), e que “a mesma vida deve ser melhor tanto para cada ser humano individualmente quanto para as cidades e a humanidade em geral” (VII, 3, 1325b). E na *Ética a Nicômaco*, o filósofo ainda diz que, embora o fim da ciência política (o sumo bem, o bem humano, a felicidade) “seja o mesmo tanto para o indivíduo como para o Estado, o deste último parece ser algo maior e mais completo, quer a atingir quer a preservar” (I, 13, 1094b).

Na apresentação da sua tradução da *Política*, Mario da Gama Kury (1997, p.7), explica que no começo da *Ética a Nicômaco* Aristóteles usa o termo “política”, a ciência da felicidade humana, dividindo-o em ética e política. Sendo assim, segundo o tradutor, a meta da política seria descobrir, em primeiro lugar, “a maneira de viver que leva à felicidade humana, e depois, a forma de governo e as instituições sociais capazes de assegurar aquela maneira de viver”. Logo, a primeira atividade diz respeito ao caráter do humano, objeto da *Ética a Nicômaco*, enquanto a segunda se dirige ao estudo das constituições das cidades-estados, escopo da *Política*. Assim sendo, o tradutor nos diz que a *Política* é a sequência da *Ética a Nicômaco*, “e é a segunda parte de um tratado único, embora seu título corresponda à totalidade do assunto. Aliás, [...] Platão [...] havia abrangido as duas partes do assunto em um só diálogo – *A República*”, uma geração antes de Aristóteles. Assim, o que Aristóteles apresenta sobre a natureza humana nessas duas obras referidas acima, Platão fez nos seus vários diálogos, em especial, procurou investigar a complexidade do humano enquanto unidade, bem como ser político, na *República*.

Já Antonio Gómez Robledo,¹¹ por exemplo, na introdução da sua versão espanhola da *Politeía* de Platão, comenta que em um primeiro enfoque, bem se poderia (ao costume de nossos dias) dividir a *República* em diversos tratados: uma antropologia filosófica (ou, segundo o tradutor, um tratado da alma humana, como diriam os gregos), um tratado de filosofia moral que descreve as virtudes humanas (em especial a justiça), um ou dois tratados sobre educação (tanto a educação comum às classes, quanto da educação dos guardiões e dos filósofos), um ou dois livros de ciência política (a construção da cidade ideal e as descrições dos regimes políticos reais contrastados como o governo ideal), um tratado metafísico que resume a teoria das Ideias (sob a forma da metáfora do sol, do símile da linha dividida e da alegoria da caverna), bem como um tratado escatológico sobre a imortalidade da alma. Ainda, longe de querer fragmentar a obra, Robledo enfatiza que essas divisões são comuns a nós, hoje, e que, apesar disso, a *República* se constitui numa arquitetura perfeita do homem e da sua morada.

Com efeito, Havelock (1996. p. 19) afirma que, às vezes, acontece que “uma obra importante de literatura carrega um título que não reflete com fidelidade seu conteúdo”. Havelock alega que, em alguns casos, uma parte da obra passa “a ser identificada com o todo, ou o significado de um rótulo deslocou-se na tradução”. Daí que, se esse rótulo vem a apresentar uma vinculação coerente, bem como reconhecível, pode acontecer que ele exerça um tipo controle mental naqueles que tomam contato com a obra, de modo que eles vêm a criar uma gama de expectativas que, por sua vez, se adaptam ao título em questão, mas que logo se torna contradita pela essência do que o autor disse. Assim, de acordo com Havelock (1996. p. 19), “essas observações aplicam-se plenamente aquele tratado de Platão intitulado a *República*” que, não fosse o seu título, “poderia ser lido antes como aquilo que é do que como um ensaio sobre a teoria política utópica. De fato, apenas cerca de um terço da obra diz respeito propriamente à questão do estado”, uma vez que na opinião do Havelock (1996. p. 19), a *República* aborda “uma quantidade de assuntos que dizem respeito à condição humana, mas estas questões são daquelas que não se encaixam num tratado moderno sobre política”.

Contudo, apesar do forte vínculo que podemos observar entre a ética e a política no pensamento antigo, em nossa mentalidade contemporânea, quando se fala em filosofia e ciência, de modo geral, se pensa em coisas diferentes. O mesmo aconteceria com ética e política. Distante das academias e das teorias sociais, nada menos moral ou menos ético do que a atividade política, diriam alguns. Consideradas como diferentes áreas do conhecimento,

11 PLATÓN. *La República*. Versión de Antonio Gómez Robledo. México, D. F.: UNAM, 2007, p. IX-X.

ainda que partilhem muitas semelhanças, a começar pelo interesse neste setor intrigante que é a existência humana, a relação entre o ser ético e o ser político, parece por vezes contraditória e até autoexcludente. Esse abismo entre ciência política e filosofia política, de acordo com Strauss e Cropsey (1996, p.13), se intensificou nos séculos XVI e XVII, quando a ciência se diferenciou da filosofia (muitos apontam Maquiavel como “culpado”). Segundo esses comentadores, na medida em que a ciência natural desenvolveu métodos próprios para investigar a realidade (relacionados, sobretudo, com a empiria e a experimentação), ela se distanciou da filosofia (associada com o caráter abstrato e conceitual da racionalidade). Com o passar do tempo, a distinção entre filosofia e ciência também alcançou a política.¹² Em geral, a ciência política está para uma “ciência natural”, no sentido de ser ciência de algo que é empiricamente dado – baseada em fatos concretos: ciência caracterizada por seu caráter empírico, caráter que, na contemporaneidade, está interligado ao termo ciência.¹³

Destarte, ao remetermos nossa análise ao ambiente intelectual da Grécia antiga (nos séculos V e IV a.C.), observa-se que não é adequado diferenciar os termos ciência (*epistémē*) e filosofia (*philosophía*) quanto ao estudo do político. Com relação ao pensamento antigo, no que se refere à moral e a política enquanto submetidas à investigação filosófica, se observa a estreita relação entre ambas. Considerando Sócrates como o fundador da filosofia moral, o encontramos a pesquisar acerca da excelência humana sempre com vistas ao horizonte

¹² Bobbio (2000, p. 67) esclarece que a relação entre ciência política e filosofia política “é um tema de muitas faces”. Segundo Bobbio (2000, pp. 67-69), de modo geral, existem quatro principais significados para o termo filosofia política, e, uma vez mantido o significado de ciência política como o “estudo dos fenômenos políticos conduzido com a metodologia das ciências empíricas e utilizando todas as técnicas de pesquisa próprias das ciências do comportamento”, para cada significação de filosofia política que pode ser apresentada, uma vez que possuem distintos significados, haverá uma diferente relação entre ambas. Com efeito, para Bobbio (2000, pp. 67-69), os quatro tipos de filosofia política são: A) o tipo mais tradicional, que entende filosofia política como “descrição, projeção teorização da ótima república ou, se quisermos como a construção de um modelo ideal de Estado, fundado sobre alguns postulados éticos últimos”; B) o segundo tipo compreende a filosofia política “como a busca do fundamento último do poder, que permite responder à pergunta: ‘A quem devo obedecer?’ E por quê? ”, consistindo “na solução do problema da justificação do poder último, ou, em outras palavras, na determinação de um ou mais critérios de *legitimidade* do poder”; C) o terceiro tipo de filosofia política estaria voltado para a “determinação do conceito geral de ‘política’, como atividade autônoma”, para a procura do âmbito específico da política, em separação à ética ou religião, por exemplo; D) já a quarta concepção de filosofia política, Bobbio a concebe “como discurso crítico” voltado para os pressupostos, das condições de verdade e de pretensa objetividade, ou da não valoração da ciência política. Neste quarto tipo, segundo ele, a ciência política seria uma *metaciência*, isto é, consistiria no estudo da política pautado na “crítica e na legitimação dos procedimentos através dos quais é conduzida a pesquisa no primeiro nível”, diga-se, a pesquisa empírica dos fatos políticos. Assim, com relação à primeira concepção de filosofia política, Bobbio (2000, p. 69) explica que enquanto “teoria da ótima república, a relação com a ciência política é de clara oposição”, pois, uma vez que a primeira é essencialmente prescritiva, tratando a política como ela deveria ser, no sentido moral, a ciência política tem por objetivo explicar e descrever a política como ela é. Contudo, Bobbio (2000, p. 72) ainda explica que nos diálogos platônicos é possível encontrar esses temas misturados.

¹³ “Ciência política, em sentido estrito e técnico, corresponde à ‘ciência empírica da política’ ou à ‘ciência da política’, tratada com base na metodologia das ciências empíricas mais desenvolvidas, como a física, a biologia, etc.”(BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Trad. Carmem C. Varriale. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 164.)

político. Dessa forma, claramente podemos reconhecer a profunda vinculação entre o moral e o político nos autores clássicos, como Sócrates, Platão e Aristóteles. Assim, Strauss e Cropsey nos dizem que, “por tradição, filosofia política e ciência política eram o mesmo” (1996, p.13). Também tratando da distinção entre filosofia e ciência no mundo antigo, Spinelli expõe que a filosofia e a ciência nasceram juntas na antiga Grécia, e que, além disso, eram termos sinônimos, uma vez que o “fazer ciências, o fazer epistêmico (se assim podemos dizer) era para os gregos uma atividade própria do filósofo, condizente com o conteúdo e objeto da filosofia, e se constituía no núcleo dinamizador do filosofar” (2006, p. 97).

Para esclarecer ainda mais esse assunto, sobretudo no que se refere a filosofia platônica, Reale (2007, p. 238) afirma que “é necessário antepor um esclarecimento sobre a diferença radical entre a concepção platônica da política e a concepção moderna da mesma, com o fim de prevenir toda uma série de equívocos”. De acordo com Reale, Platão estava fortemente convencido de que todos os modos de se fazer política que almejaram ser autênticos deveriam ter em vista “*o bem do homem*; mas, a partir do momento em que o homem é concebido como sendo *a sua alma*, enquanto o corpo não é senão seu casulo passageiro e fenomênico é claro que o verdadeiro bem do homem é o seu bem espiritual”. Assim sendo, Reale ainda conclui que, para Platão, fica assinalado o limite de demarcação que vem a dividir o verdadeiro agir político do falso: “a verdadeira política deve ter em vista o ‘cuidado com a alma’ (o cuidado do verdadeiro homem), enquanto a política falsa tem em vista o corpo, o prazer do corpo e tudo que nele é relativo à dimensão inautêntica do homem”, de modo que, como não há outro modo para tratar bem da alma humana do que a filosofia, “segue-se daqui a identificação da política e filosofia, bem como a identificação (considerada paradoxal, mas, no contexto platônico, simplesmente óbvia), de político e filósofo”.

1.3 A inserção de Platão na efervescência política e cultural de Atenas

Atenas é, sem dúvida, a cidade da época clássica grega mais conhecida e documentada. Isso ocorre em função de diferentes causas que giram em torno da preponderância cultural e da hegemonia política que a cidade atingiu, de tal modo que nela floresceram as artes da pintura, da escultura, da arquitetura, da escrita, etc. Por esses meios se conhecem muito daquela época. Assim, ao longo dos séculos, cada uma com a sua aventura

histórica particular, muitas dessas “reliquias arqueológicas” chegaram à nossa época, sejam esculturas, obras literárias, ou mesmo escritos gravados em pedra, trazendo informações sobre a cultura grega. Os diálogos de Platão, por exemplo, segundo Rossetti (2009, p. 157), constituem o primeiro *corpus* completo de um autor antigo,¹⁴ contrastando dessa forma, com o material dos filósofos pré-socráticos ao qual temos acesso apenas em fragmentos. A *Constituição de Atenas* de Aristóteles é outro bom exemplo, pois das supostas 158 constituições¹⁵ que o filósofo havia colecionado, ela seria o único exemplar restante, sendo que as outras são mencionadas em diversos autores da antiguidade, subsistindo apenas em fragmentos (PIRES, 1995, pp.12-14).

Sobre a história política de Atenas, podemos encontrar uma série de mudanças na forma de governo da cidade. Com efeito, em *A Constituição de Atenas*, após ter explicado com mais detalhes a história política, Aristóteles faz uma sinopse¹⁶ sobre as principais mudanças nos regimes políticos de Atenas, principalmente com relação à prática demagógica, de modo a bem expor a constante disputa entre os partidários do povo e os adeptos da nobreza, os notáveis. Aliás, essa disputa sempre foi uma constante nas *póleis* gregas e não somente em Atenas: a massa do povo, geralmente partidários da democracia, versus os ricos, a aristocracia.

De acordo com nossos interesses e com base no testemunho de Aristóteles quanto à história política de Atenas a partir da época em que viveu Sólon, para não recuarmos muito no tempo, a cidade passou de um governo aristocrático à tirania; dessa à democracia que, por vezes foi sobrepujada por golpes oligárquicos. Quanto à constituição aristocrática, ela foi reformulada por Sólon,¹⁷ que é apontado como tendo feito importantes reformas políticas na

14 Com efeito, além da obra de Platão, de acordo com Dickey, em referência à pesquisa realizada somente na antiguidade (até o período bizantino), é extenso o corpus da pesquisa acerca da obra platônica: dois conjuntos separados de scholia, um léxico de palavras platônicas, um grande número de comentários neoplatônicos, e alguns pequenos escritos neoplatônicos e médio-platônicos. (DICKEY, 2007, p. 46).

15 Diógenes Laércio, (V, 27), traz um imenso catálogo com os nomes das obras atribuídas a Aristóteles, entre as quais ele cita a “*Constituições de 158 cidades, em Geral, e em Particular, das Democráticas, Oligárquicas, Aristocráticas e Tirânicas*”.

16 De acordo com o testemunho de Aristóteles: “enquanto Péricles esteve como líder do povo, as disposições do regime caminharam melhor; porém, com a sua morte, pioraram muito. Nessa ocasião, com efeito, pela primeira vez o povo adotou um líder que não gozava de boa reputação entre os cidadãos de respeito, ao passo que nas épocas anteriores apenas os cidadãos de respeito tinham levado a cabo práticas demagógicas. Desde o princípio, com efeito, o primeiro líder do povo foi Sólon e, o segundo Pisístrato, ambos de berço nobre e notáveis. Após a deposição da tirania foi Clístenes, da casa dos Alcmeônidas, o qual não tinha nenhum adversário desde a expulsão dos partidários de Iságoras. Posteriormente, Xantipo foi o líder do povo, e Milcíades o dos notáveis; em seguida, Temístocles e Aristides; depois desses, Efialtes o do povo, e Címon, filho de Milcíades, o dos abastados; em seguida, Péricles o do povo e Tucídides, parente afim de Címon, o da outra facção”, em *A Constituição de Atenas*, XXVIII, 1-2.

17 “Sólon, filho de Execestides, nasceu em Salamina. Sua primeira realização foi a ‘Lei da Liberação’, por ele introduzida em Atenas com a finalidade de resgatar pessoas e bens. Com efeito, os homens tomavam dinheiro emprestado mediante garantia de suas próprias pessoas, e muitos foram forçados pela pobreza a torna-se servos.

época em que fora arconte, cerca de 594/3 a.C.. Daí que, às vezes, ele é apontado como sendo um dos precursores da democracia grega. Ainda no século VI, em meio às constantes disputas políticas entre as diferentes facções, instaurou-se em Atenas a tirania.

Se, como bem observou Giordani (1972, p. 115), “no decurso do século VI a.C. encontramos a tirania instalada em quase todas as cidades da Grande Grécia e da Sicília”, em Atenas não foi diferente, uma vez que nesse período ocorreu a tirania de Pístrato e de seus filhos. Com efeito, esse governo tirânico foi subjugado por Clístenes e seus aliados e, a partir de então, por cerca de 510/509, até 323 a.C., Atenas foi uma democracia (sofrendo golpes políticos), na qual os cidadãos participavam diretamente dos negócios públicos, seja pelas assembleias, pelo tribunal, ou pelas magistraturas. Com as reformas de Clístenes, instituiu-se a igualdade dos homens perante a lei, *isonomia*, sem distinções baseadas em critérios de nascimento, sejam os notáveis, cidadãos dotados de muitos bens, sejam os homens livres e pobres, bem como foi instituído iguais no direito de falar na assembleia, a *isegoría*. Concluindo, nos fins do século IV, a cidade torna-se mais uma *pólis* sob o poder dos macedônios, no que se inicia o chamado período helenístico, e não mais período clássico.

O que aconteceu na Grécia entre 428 e 347 a.C., na época em que Platão viveu? De um modo geral, podemos afirmar que os gregos, além de se envolverem com a filosofia e a análise abstrata dos conceitos pertinentes à política, eram muito belicosos. É algo notório o fato de que entre as principais obras da literatura antiga grega o tema da guerra tem destaque. Entre algumas que versam sobre guerras estão os clássicos como a *Ilíada* de Homero e que trata da guerra de Tróia, a *Teogonia* de Hesíodo, que narra a gênese dos deuses, bem como seus constantes conflitos,¹⁸ a *História* de Heródoto, bem como a *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides.

Todavia, a belicosidade dos gregos não estava de modo algum limitada à poesia oral ou às letras. Muito distante disso, os gregos estavam frequentemente em guerra. Eles lutavam (A) entre os habitantes de uma mesma *pólis* disputando o governo, seja (B) entre *pólis* diferentes, lutando uma contra outra, como Atenas *versus* Esparta (ainda que cada uma delas estivesse associada com outras, formando ligas de cidades), ou ainda, (C) contra algum invasor estrangeiro, um povo bárbaro, como os Persas. Assim, longe das análises sistemáticas das melhores constituições ou sobre a excelência moral, a história política da Grécia Clássica,

Ele foi o primeiro a renunciar ao seu direito a uma dívida de sete talentos, cujo credor era seu pai, e a encorajar outros a seguir-lhe o exemplo. Essa lei chamou-se ‘Lei da Libertação’ por razões óbvias”, tal como consta em Diógenes Laércio, I, 45.

18 Algo que Platão chama de mentiras sem nobreza, quando faz duras críticas à poesia de Homero e Hesíodo, bem como a outros poetas, numa longa passagem que inicia no livro III da *República* (376c-d) e, que, se estende até o livro III (403c), assim como é retomada no fim da obra referida acima, no início do livro X.

por mais bela e gloriosa que possa parecer, ou democrática como no caso ateniense, possui um colorido vermelho de sangue que é difícil de apresentar aqui. Daí nos valermos das cores de Tucídides, que nos empresta o colorido dados pelas suas lentes.

No “quadro real” que Tucídides pinta na *História da guerra do Peloponeso*, bem se observa quantos males e sofrimentos pairavam no ar àquela gente envolvida no conflito. Tucídides diz que, antes, “nunca tantas cidades foram capturadas e devastadas, algumas pelos bárbaros, outras pelos próprios helenos combatendo uns contra os outros, enquanto alguns, após a captura, sofreram uma mudança total de habitantes”, nem que jamais “tanta gente foi exilada ou massacrada, quer no curso da própria guerra, quer em consequência de dissensões civis”, (I, 23).

Tucídides ainda retrata, em meio ao caos da guerra, um pouco da compreensão do justo vinculado à noção corrente de amizade (no melhor estilo de “política internacional” grega). Tal concepção de justiça enquanto a prevalência do mais forte perante o mais fraco também estará presente em Platão, contrastando com os puros ideais da sua filosofia moral. Nessa ocasião, as *póleis* de Corinto e Córcira estavam disputando o domínio de Epidamnos. Após uma luta entre os corcíreus e os coríntios, os emissários de ambas as cidades encontravam-se na assembleia em Atenas, os primeiros pedindo auxílio aos atenienses, os segundos pedindo aos atenienses que não recebessem os corcíreus em uma aliança. Em um discurso feito pelos coríntios nos primeiros momentos da guerra, assim disseram: “ponderai que neste momento quem nos é útil se torna nosso amigo e quem nos prejudica nosso inimigo” (I, 43). Na sequência dos fatos, depois de mais alguns conflitos, falaram os delegados atenienses numa nova assembleia, desta vez em Esparta, defendendo-se de acusações encabeçadas por emissários coríntios coligados com os peloponesios e, inclusive, aliados de Atenas. Com efeito, segundo Tucídides (I, 76), os atenienses assim disseram:

Nada há de extraordinário, portanto, ou de incompatível com a natureza humana no que fizemos, apenas por havermos aceito um império quando ele nos foi oferecido, e então, cedendo aos motivos mais fortes - honra, temor e interesse - não abrimos mão dele. Tampouco somos os primeiros a assumir este papel; sempre foi uma norma firmemente estabelecida que os mais fracos fossem governados pelos mais fortes. Ao mesmo tempo, julgamos ter sido dignos de governar, e assim fomos olhados também por vós até que começastes a calcular quais eram os vossos próprios interesses e recorrestes, como fazeis agora, ao apelo aos princípios da justiça, que jamais impediram alguém de tornar-se maior pela força quando se apresenta a ocasião. E merecem elogios aqueles que, cedendo ao impulso da natureza humana para governar os outros, foram mais justos do que poderiam ter sido considerando-se a sua força. Seja como for, se outros conquistassem o nosso poder, logo se veria, por comparação, o quanto somos moderados.

Sendo assim, conforme o exposto, podemos afirmar que em 428, Atenas (fomentadora da Liga Délica) estava no terceiro ano do conflito com os Espartanos (cabeça da Liga do

Peloponeso); contudo espartanos e atenienses já haviam estado em conflito anteriormente. O democrata Péricles, o homem que nomeia o século de maior esplendor do Império Ateniense, chamado “o século de Péricles”, está morto. E pelos idos da sua morte, em 429, decorrente da peste que assolou Atenas, o declínio da cidade já havia começado.

O nascimento de Platão coincide com a morte de Péricles. Como bem comentou Robledo (1993, p. 15), os sete anos da vida de Platão (dos 18 aos 25) que correspondem à idade de serviço militar foram por volta de 410-403 a.C, um período turbulento que engloba os anos finais da guerra do Peloponeso, com batalhas marítimas decisivas de Mitilene, as Arginusas e Egospótamos, bem como foi o período entre o golpe dos Quatrocentos (411 a.C.) e o regime oligárquico imposto pelos espartanos à Atenas (404 a.C.), dos Trinta Tiranos. Sem falar da guerra contra Siracusa, por volta de 413 a.C., a qual terminou vergonhosamente para os derrotados atenienses.

Na época em que Platão veio a falecer, cerca de 347, Atenas já não apresentava o domínio de quando possuía suas naus poderosas, destruídas pelos espartanos em 404 a.C., que eram a base da força seu “império democrático” marítimo;¹⁹ além disso, não se deve esquecer que outras cidades lutaram muito entre si, não apenas Atenas e Esparta, disputando os maiores poderes e a hegemonia no “mundo grego”, mas também, Corinto, Tebas e o pujante poder bélico vindo da Macedônia com Felipe II e, posteriormente, Alexandre. Em menos de dez anos após a morte de Platão, os macedônios vencem os atenienses e os tebanos em Queroneia (338 a.C.). O império Persa, o grande inimigo e o oponente que elevou os gregos às suas mais famosas glórias, que acompanhavam de perto cada momento da vida política das *póleis*, intervindo ora com uns, ora com outros, por volta de 331 a.C. já não existia, ou, no mínimo, não era mais o mesmo. As *póleis* deram lugar a impérios, reinos e a dinastias, sendo que alguns duraram pouco tempo e outras, pelo contrário, foram duradouras, como a dos Ptolomeus, no Egito. Todavia, a guerra não cessou entre os helenos herdeiros do império de Alexandre, que se digladiavam com frequência, até se tornarem romanos pelo início de nossa era.

Em meio a tais vicissitudes do mundo político grego viveu Platão. E é com base nessas transformações políticas, em meio esse sangue todo, que Platão por vezes afirma que as cidades estão doentes, repletas de vícios e que as constituições existentes são defeituosas.²⁰ Daí que não cessarão os males até os verdadeiros sábios governarem as *póleis*. Consta em

19 “Dessa forma Atenas, embora fosse no nome uma democracia, de fato veio a ser governada pelo primeiro de seus cidadãos”, no caso, Péricles, (Tucídides. II, 66).

20 Como por exemplo, na *República* no início do livro V, 449a, e no princípio do livro VII, 544c.

Diógenes Laércio²¹ que Apolôdoros, em sua *Crônica*, situa o nascimento de Platão em Atenas “na 87ª Olimpíada (428-425 a.C.), no sétimo dia do mês Targelion, no mesmo dia em que, segundo os délios, nasceu Apolo”, e que, segundo Hêrmipos, teria morrido “no primeiro ano da 108ª Olimpíada (347 a.C.), aos oitenta anos de idade”. A família de seu pai, Ariston, traçava linhagem até Poseidon. Pela família de sua mãe, Períctione, dizia-se que tinha parentesco com Sólon, o grande legislador que a Ática conheceu. Além disso, alguns familiares de Platão são figuras bem conhecidas da história política de Atenas, como é o caso de Crítias e de Cármides (que dão nome a diálogos platônicos homônimos: *Crítias* e *Cármides*). Eles estão envolvidos diretamente no governo oligarca dos Trinta Tiranos, que dirigiu Atenas após a sua derrota para os espartanos na Guerra do Peloponeso. Ainda, em seu segundo casamento, a mãe de Platão casou-se com Pirilampo, aliado do partido democrático e amigo de Péricles.

Herdeiro de uma família abastada, a qual se diz que descendia de deuses e de reis, certamente um mito que se construiu em cima do extraordinário valor que lhe atribuiu o mundo grego, Platão deve ter sido educado com música e ginástica. Contudo, na falta de dados biográficos seguros sobre os pormenores da instrução dada a Platão, podemos supor, pelo fato de ele ser de ascendência aristocrática, que sua educação deve ter sido superior e a melhor possível.²² Diógenes Laércio (III, 5) traz algumas informações interessantes em relação à educação de Platão: primeiramente, ele diz que o filósofo, quando jovem, além de praticar ginástica, “se dedicou à pintura e a escrever poemas (primeiro ditirambos, e depois cantos líricos e tragédias)”. Em seguida, Diógenes relata que enquanto Platão “se preparava para participar de um concurso de tragédias, passou a ouvir Sócrates em frente ao teatro de Diônisos, e então jogou às chamas seus poemas” (III, 5). Conforme Friedländer (1989, p. 171), embora Platão tenha queimado suas tragédias ao conhecer Sócrates, o mesmo não o fez quanto ao poeta que havia nele: poeta e socrático, Platão tinha, efetivamente, que ser ambos de uma só vez para chegar a ser espectador das formas eternas, e para criar a nova dramaturgia filosófica.

Em vista disso, não é de se surpreender que Platão, um cidadão ateniense de notável e prospera família, em algum momento tomasse parte dos negócios públicos, isto é, da

21 O comendador latino ainda traz outra informação baseada no relato de Favorinos, de suas *Histórias Diversas*, que Platão teria nascido na Ilhe de Égina quando seus pais estariam participando de um processo de colonização na ilha. DIÓGENES LAÉRCIO (III, 1-3).

22 Segundo Robledo, “(...) estamos en terreno firme al suponer que Platón, vástago de una familia acomodada y aristocrática, debe haber recibido la educación más perfecta que era entonces posible dar, o sea la que combinaba, en el más perfecto equilibrio posible, la cultura del cuerpo y la cultura del alma, o como entonces se decía, música y gimnástica” (1993, p. 13).

administração política de Atenas. O próprio Platão, na *Carta Sétima* (324a-e), nos diz que quando ele era jovem sentiu o mesmo que a muitos, logo que se tornasse senhor de si, iria participar da política, o que de fato ocorreu durante o governo dos trinta tiranos. Com efeito, o filósofo diz que a situação de Atenas naquela época, por volta de 411 a.C., era a seguinte: “ante os reiterados ataques às instituições (*politeías*) vigentes operou-se uma revolução, do que resultou serem postos como chefes do novo governo cinquenta e um cidadãos”²³, sendo que foram distribuídos onze na cidade e dez no Pireu, com “os outros trinta foram investidos com autoridade suprema e poder absoluto”. Desses, muitos eram conhecidos ou parentes de Platão, que observava os fatos esperando que a cidade passasse das injustiças à justiça. Contudo, o jovem se desiluiu com a realidade da política ateniense e viu que tal regime fez o anterior, democrático, parecer a “idade de ouro”. Além disso, muito influenciou para o afastamento de Platão da vida política de Atenas a condenação e execução de Sócrates, o qual é apontado no *Fédon* (119a) como tendo sido “o mais excelente (*arístou*), e também o mais sensato (*phrovimotátou*) e o mais justo (*dikaiotátou*)” dos homens e, da mesma forma, na *Carta Sétima* (324e), como o homem mais justo (*dikaiótatov*) de todos.

Não obstante, o fato de Platão não se envolver na administração da *pólis*, não significa dizer que ele abdicou da vida política. Para confirmar isso, observam-se suas viagens à Siracusa, e, além disso, o conteúdo de seus diálogos. Consta que o filósofo realizou três viagens àquela cidade siciliana na tentativa de conciliar a filosofia com a administração pública. Na primeira passagem pela cidade, Platão teve contato com Dionísio I, o tirano de Siracusa. Conforme nos relata Giordani (1972, p. 116), “Dionísio, o Antigo (406-367), é sem dúvida uma das mais curiosas figuras da História da Sicília Helênica”, pois aliava à sua habilidade política de governar uma grande “falta de escrúpulos morais”, tendo chegado ao poder “com o apoio dos aristocratas, temeroso da ameaça cartaginesa, [...], estabelecendo uma verdadeira ditadura militar”. Alguns anos mais tarde, Platão foi novamente àquela cidade, e nesta “segunda viagem ele visitou Dionísio, o Jovem, pedindo-lhe terras e homens para viver de conformidade com a constituição de sua autoria. O tirano prometeu, mas não cumpriu a palavra” (Diógenes Laércio, VIII, 21).

Sem sombra de dúvida, essa relação entre o filosófico, o político e o moral, pode ser apontada, sem engano, como uma das principais preocupações de Platão, senão, a principal. De acordo com Cornford (2001, p.73), “do começo ao fim, o motivo principal do platonismo é moral e político”. Também Jaeger, em sua obra *Paidéia*, (1994, p. 588), nos diz que, para “o

23 PLATÃO, *Carta Sétima*, 324c.

homem cujas obras fundamentais são *República* e *Leis*, a política era não só o conteúdo de certas fases de sua vida, durante as quais se sentia impelido à ação”, mas também era o próprio “fundamento vivo de toda a sua vida espiritual. Era o objeto do seu pensamento, que englobava e abrangia tudo o mais”. Ainda, encontra-se na *Carta Sétima* de Platão²⁴ a seguinte declaração que pode ser considerada como um atestado da importância atribuída por ele à relação entre conhecimento e política:²⁵

Por fim cheguei à conclusão que as cidades do nosso tempo são mal governadas, por ser quase incurável sua legislação, a menos que se tomassem medidas enérgicas e as circunstâncias se modificassem para melhor. Daí, ter sido levado a fazer o elogio da verdadeira filosofia, com proclamar que é por meio dela que se pode reconhecer as diferentes formas da justiça política ou individual. Não cessarão os males para o gênero humano antes de alcançar o poder a raça dos verdadeiros e autênticos filósofos ou de começarem seriamente a filosofar, por algum favor divino, os dirigentes da cidade.

Como expõe Robledo (1993, p.17), a filosofia de Platão é fundamentalmente ética, na medida em que a teoria das ideias trata dos valores que mais tem a ver com a ação humana (o belo, o bom e o justo), bem como essas formas, assim como a conduta humana, pessoal e social, dependem da Ideia do Bem. E, é com vistas a essa relação que será reconstruído, de modo sintetizado, o pensamento ético-político de Platão na *República*, com o objetivo de remeter, por meio de citações, diretamente ao conteúdo político da *República*. Assim sendo, a cidade ideal será “reconstruída” de modo a expor por que, na visão de Platão, os filósofos devem ser os governantes. Entretanto, é de grande valia observar por primeiro alguns elementos que são importantes para a compreensão do pensar político de Platão. São eles: a tradição do pensar político que havia na Grécia Clássica, os sofistas e a figura do grande mestre de Platão: Sócrates, além do conceito de *areté*.

1.4 A questão da *areté* na época de Platão

É difícil falar de Platão sem remetê-lo ao contexto de efervescência intelectual que o antecedeu e que também o cercava. Em quantos diálogos Platão expõe sobre política? Poderíamos, aliás, começar nos perguntando se existe algum diálogo de Platão que não contenha algo “político”, dado o caráter de sua filosofia. Ou quem sabe, poderíamos nos

24 No conjunto das obras de Platão que chegaram até nós (*o Corpus Platonium*), existem algumas cartas que supostamente são atribuídas a Platão, elas são em número de treze.

25 PLATÃO, *Carta Sétima*, 326a-b. Semelhante afirmação encontra-se em *República*, 473 d.

questionar sobre qual é o diálogo menos político de Platão? Se a *Apologia* é o primeiro diálogo de Platão, ele já contém, indiscutivelmente, um viés político que ecoa na história através da figura de Sócrates, condenado por motivos políticos. Seja na voz de Sócrates,²⁶ ou na de outros personagens, como o estrangeiro de Eléia no *Político*, ou o cidadão de Atenas em as *Leis*, são diversos os momentos em que questões como a definição da arte política, ou a questão dos governantes aparecem. No *Mênnon*, no *Protágoras* e no *Górgias*, como iremos observar, tem destaque a questão da *areté*. No *Górgias*, por exemplo, Sócrates afirma em meio a uma discussão com Cálicles que entre os atenienses é um dos poucos “para não dizer o único, a cultivar a verdadeira arte política; a pratica-la hoje em dia, o único”.²⁷ Por exemplo, o *Eutidemo* é um diálogo no qual surge um debate entre Sócrates e os sofistas Eutidemo e Dionisodoro acerca da “a arte política e a arte real” (*hē politikē kai hē basilikē téchne*).²⁸

O termo *areté* é traduzido, em geral, como virtude ou excelência. Entender esse conceito é fundamental para a compreensão do pensamento político grego (principalmente o pensamento socrático-platônico), pois a noção de *areté* permanece como um eixo que o perpassa e o sustenta. Presente desde Homero e Hesíodo, o termo *areté* se transforma em um dos elementos essenciais do ensino dos sofistas e vira o alvo da filosofia moral de Sócrates, que, afinal, foi o primeiro filósofo a estender o filosofar à virtude (*areté*).

Desde os tempos homéricos, os poetas tiveram importante papel na educação do povo heleno. A aprendizagem no interior da *pólis* veio a ser feita com base na leitura e recitação das obras desses artistas. Elas continham, em seus versos, os modelos de conduta que eram ensinados aos jovens da aristocracia, incitando-os a serem virtuosos conforme os heróis, como Aquiles e Odisseu. A virtude, a *areté*, correspondia à capacidade de sobressair-se em relação aos outros, de ser o melhor. Já as obras que compunham, formavam a base da educação grega. Os exemplos mais conhecidos são as obras de Homero e Hesíodo, repletas de estórias sobre deuses e heróis. Conforme Jaeger (1994, p. 190), no período dos filósofos pré-socráticos, o posto “de guia da educação nacional estava indiscutivelmente reservada aos poetas, a quem se associavam o legislador e o homem do Estado. É com os sofistas que muda pela primeira vez

26 Segundo Vasco de Magalhães-Vilhena (1984, pp. 390-391), Platão não nos dá, “nos seus escritos, a convicção firme de estar a traçar perante os nossos olhos, com plena consciência, o Sócrates ‘real’, ou seja, o Sócrates que realmente teria existido, tal como o próprio Sócrates teria querido ser. O Sócrates platônico é o Sócrates que era ‘real’ para Platão, quer dizer o Sócrates que ‘realmente’ Platão via no seu mestre e tal como ele queria que Sócrates ‘realmente’ tivesse sido. O Sócrates dos diálogos platônicos é o Sócrates visto através do temperamento, do pensamento e da época de Platão. Neste sentido, é um Sócrates ‘construído’ e ‘fictício’. Mas as outras imagens que nos chegaram de Sócrates são também ‘construídas’ e ‘fictícias’: as de Xenofonte e a de Antístenes, a de Aristóteles e a de Aristófanes”.

27 PLATÃO, *Górgias* 521d.

28 PLATÃO, *Eutidemo* 291 c.

este estado de coisas”, sendo que esses se separam claramente “dos filósofos da natureza e dos ontólogos do período primitivo”. Na medida em que se desenvolveu o pensamento filosófico, primeiramente voltado para a natureza, para a física, se pôs a ideia de que o ser humano deveria se dispor a compreender a si próprio e o mundo que o cerca, sem a intervenção dos mitos e da tradição e dos deuses. Contudo, de acordo com Guthrie (1987, p. 10), foi preciso esperar até os fins do século V a.C. para que surgisse, com o movimento sofista e com Sócrates, uma “filosofia da conduta humana, ou seja, uma tentativa de basear as nossas ações numa coordenação sistemática de conhecimentos e teoria”. Assim, foram os sofistas que trouxeram a investigação racional, que se concentrava sobre a natureza, a física e o cosmos, para a dimensão do humano. Nesse ponto de transformação se dá a saída da educação de caráter mítico religioso para um caráter racional, onde surgem as preocupações sobre como devem ser educados os cidadãos da democracia florescente. Em geral, é nesse sentido que ocorre a mudança da concepção de *areté*: de uma concepção aristocrática de virtude aliada aos aspectos míticos e religiosos dos tempos de Homero, para uma concepção de *areté* política, que pode ser ensinada como uma arte.

Meyer (2007, p.3), contudo, afirma que a "virtude" perseguida pelos ambiciosos jovens gregos retratados nos diálogos de Platão não é a excelente psicologia moral, que se constitui enquanto algo internalizado, um estado de caráter ordenado. Essa concepção de *areté* equivaleria, de maneira geral, ao sucesso na vida, na qual o sucesso é medido, em grande medida, se não totalmente, com vistas a bens externos, aquelas coisas que são reconhecidas pela maioria como as coisas boas da vida: a riqueza, o poder, os amigos, etc. Assim, de acordo com essa compreensão de *areté*, há pouca diferença entre a excelência (*areté*) e a felicidade (*eudaimonía*), confundido-se a busca de um com a busca da outra (MEYER, 2007, p.3). Meyer ainda esclarece que a *areté* enquanto algo internalizado ao humano (redefinida como um estado de caráter) deve-se em grande parte à teorização filosófica de Platão e Aristóteles.

Segundo Klosko (2006, pp. 2-3), na época em que Platão escrevia, os padrões morais gregos foram minados e doutrinas éticas revolucionárias, relativista e imoralistas, estavam no ar. Segundo os padrões honrados na moral e na política grega, as leis da *pólis* eram divinamente sancionadas e se constituíam no repositório de seus valores, da moral ideal em meio a qual os cidadãos eram oriundos. Klosko afirma que as leis eram escritas e não escritas, algumas legisladas, outras baseadas na tradição, uma situação refletida na palavra grega *nómos*, que significa tanto lei, como costume. Contudo, pelo século V a.C., o status divino das leis era posto em debate, bem como seu papel enquanto árbitro moral, de maneira que o

pensamento grego veio a ser permeado com a distinção entre *nómos* e *phýsis*, traduzidos, em geral, por convenção e natureza. Sendo assim, segundo Klosko, tal distinção tomou um número de diferentes formas, mas basicamente consistia em apontar o que era feito pelos homens (as leis e os costumes resultantes do acordo entre pessoas) e o que era mais firmemente enraizado nos processos naturais ou em aspectos divinos, (KLOSOKO, 2006, pp. 2-3).

Conforme Marvin (1999, p.61), “um exemplo dessa mudança são os sofistas, professores profissionais que iam de cidade em cidade, ensinando retórica, gramática, poesia, ginástica e música”. A palavra sofista, do termo grego *sophistés*, designava alguém sábio (*sophós*), em geral, um homem reconhecido por seu conhecimento ou saber. Os sofistas eram, no tempo de Sócrates, os educadores profissionais, que faziam da transmissão de conhecimentos o seu meio de vida. Ainda, em palavras de Marvin (1999, p.61-62), os sofistas alegavam “que podiam ensinar a *areté* política – a capacidade de dotar as cidades de leis justas e de uma administração eficiente e a arte da eloquência e persuasão - eram requisitados como preceptores por jovens politicamente ambiciosos, sobretudo em Atenas”. Ainda, a própria arte da oratória tinha raízes na constituição da *pólis*, através dos júris e dos tribunais e, sobretudo, da assembleia que, no caso de Atenas, ocupava uma posição privilegiada, na qual o influenciar a política e o poder incidiam no bom orador (BARKER, 1978, p. 135).

Assim, ao longo do desenvolvimento da democracia, fez-se necessária a participação política dos cidadãos na vida cívica, aumentou a preocupação de como os indivíduos deviam adquirir as qualidades necessárias para conseguirem traçar seu próprio destino, ou ainda, o rumo de sua cidade. A preocupação era a de como os homens podiam se tornar cidadãos capazes, como inculcá-los virtudes. Nesse período surgiram aqueles que se propuseram a ensinar a *areté* política, os sofistas. Eles eram responsáveis pela formação de alguns indivíduos que participavam das assembleias, e seus ensinamentos eram direcionados para que os alunos apreendessem a política como uma técnica, sem se preocuparem com questões sobre verdade, ou justiça. Segundo Barker (1978, p. 65), os sofistas “foram os primeiros mestres profissionais da Grécia, e seus ensinamentos tinham um cunho prático, aplicável à atividade política” e, dessa forma, frequentar aulas com um sofista seria o equivalente atual de entrar na “universidade – uma universidade que preparava para a vida pública; e, como esta tinha natureza política, era preciso prepara políticos, exatamente como Platão pretendia com o plano educacional esboçado na *República*”. Assim, nos diálogos de Platão, em grande medida os principais adversários são os sofistas, ou estão associados a eles e ao seu magistério. Soma-se a isso, um desapego à justiça e à verdade, misturado com o senso de oportunidade em

sobressair-se, seja no âmbito pessoal, privado, relativo à administração dos bens, assim como, no que concerne à vida pública, que trata dos negócios da cidade.

Na antiga Grécia, os sofistas eram tutores, mestres itinerantes que vagavam de cidade em cidade e cobravam para ensinar. Devido ao grande desenvolvimento político de algumas cidades, era necessário que as pessoas se preparassem para participar da vida pública e da administração da cidade. Portanto, havia a necessidade de alguém que instrísse os cidadãos na arte política. Desse modo, quando os cidadãos atenienses procuraram quem dirigisse tal ensino, eis que estavam ali os sofistas, prontos para o exercício de tal empresa: ensinar a *areté* política. Com efeito, muitos gregos se preocupavam com a formação dos cidadãos, entretanto, a grande maioria não podia pagar por um “ensino superior”. Assim, apenas os mais ricos e poderosos conseguiam pagar e se preparar mais para a vida política. Sofistas muito famosos foram Protágoras de Abdera, Górgias de Leontinos, Hípias de Ellis, Pródico de Cós, entre outros. Inclusive, alguns desses sofistas dão nome a alguns dos mais conhecidos diálogos de Platão.

Muitas vezes o *sophistés* leva a alcunha pejorativa de indivíduos com aparência de sábio, e que, em verdade, não o seriam. Pode-se afirmar que isso se deve, entre outros motivos, às críticas dirigidas aos sofistas pelos filósofos, principalmente por Sócrates e por Platão. Contudo, os sofistas tiveram importante papel no desenvolvimento do pensamento pedagógico e político grego, na medida em que eram os responsáveis por educar os cidadãos que participavam das assembleias e conselhos públicos. Sobretudo, os sofistas ensinavam retórica, a arte da persuasão e dos belos discursos. Era indispensável àqueles que almejavam participar da vida política possuir uma boa oratória. Esses discursos eram caracterizados pela capacidade de manipulação, de tal modo que, essa habilidade oratória veio a ser requisitada pelos políticos para persuadir as multidões nas assembleias e em outras instituições públicas. Assim, segundo Pereira (2012, p. 452), essa educação sofística permitiria aos jovens que a recebessem “ocupar um lugar de relevo na sua *pólis*: alcançar a *téchne politiké* que lhes dá a *areté* política”, além disso, ela explica que a arte dialética que os sofistas ensinavam pretendia a vitória “da posição que se defende, ainda que seja preciso, conforme a terminologia da época, ‘fazer prevalecer a causa pior sobre a melhor’” (PEREIRA, 2012, p. 452).

Sócrates se admirava com essa ideia de alguém poder ensinar virtudes, pois seus métodos indicam que ele não crê nessa ideia, e disso advém suas críticas aos sofistas. Para Sócrates, a sabedoria se realiza, em princípio, pelo reconhecimento da ignorância e pela busca da autorreflexão e a virtude só pode ser alcançada a partir do próprio indivíduo, na medida em que pretende conhecer a si próprio. Segundo Sócrates, os sofistas estavam corrompendo os

jovens, pois diziam que transmitiam um saber, e os faziam acreditar serem sábios, ou mesmo bons homens, bons políticos, mas, na realidade, realizavam o contrário disso. Embora o sofista Protágoras tivesse recebido semelhantes acusações, ele partiu de Atenas para não ser condenado e quem acabou sentenciado à morte por corromper a juventude ateniense foi Sócrates!

Entre os costumes de Sócrates estava o de ir aos ginásios da cidade para conversar com os jovens, além, é claro, de fazê-lo como quem quer que fosse e no lugar que estivessem, seja qual for. No *Fedro*, Sócrates afirma que seu principal interesse era a cidade e os homens, “é que sendo como sou, um apaixonado do saber, nem o campo nem as árvores não me ensinam coisa alguma; somente os homens da cidade”.²⁹ Assim, Sócrates (470/469 - 399 a.C) é apontado como um marco histórico no curso do filosofar. Em princípio, constatamos esse fato na separação que se opera entre a filosofia anterior a ele, com os filósofos pré-socráticos³⁰, e a filosofia que vem depois dele.

Diferentemente dos filósofos pré-socráticos, as investigações de Sócrates não foram ao âmbito da física. Enquanto aqueles realizaram uma filosofia que investigou sobretudo o macrocosmo e coisas afins, Sócrates se interessou pelo microcosmo, pelo humano. Em relação a isso, Spinelli (2006, p. 77) nos diz que, “no período chamado pré-socrático [...], a filosofia não se restringiu à meteorologia, pois que se ocupou igualmente de outras ciências (da gramática, da sinonímia e da retórica)”, incluindo questões referentes à educação, bem como à política. Contudo, foi a partir de Sócrates “que a maioria dos filósofos (desestimulados para investigar questões atinentes ao cosmo [...]) se voltou para temas referentes à teoria e à pragmática da ciência, em particular ao arranjo da vida cívica”. Segundo Spinelli, “nesse último caso, dedicaram-se esses filósofos sobretudo a temas concernentes à justiça (à feitura e à aplicação da lei, à virtude (ao *éthos* do ser cidadão) e ao bem comum (ao *arquetipo* aglutinador da vida da *pólis*)”, (SPINELLI, 2006, p. 77).

Sócrates, assim como seus antecessores, também indaga pelo ser, pelo que é. Mas diferentemente deles, Sócrates quer definir o ser da justiça, o ser da virtude, o ser da bondade. De modo geral, o filósofo ateniense investiga aspectos da existência humana que se realizam na medida em que o homem vive em comunidade. Observa-se sua busca pela definição do que é a virtude, a *areté*. Enquanto os sofistas diziam que a ensinavam, mediante altos pagamentos, Sócrates queria saber o que é a virtude. Com efeito, Sócrates é mais reconhecido

29 PLATÃO, *Fedro*, 230d.

30 O referido autor adverte que, embora os filósofos pré-socráticos sejam “chamados de *filósofos da natureza* não quer dizer que haja entre eles uniformidade ou que a filosofia desse período seja homogênea. É verdade que todos se dedicaram ao estudo do cosmos e da natureza, mas não do mesmo modo” (SPINELLI, 2003, p. 11).

por seu pioneirismo pelo qual figura na história da investigação racional. Segundo Strauss e Cropsey (1996, p.16), Sócrates inaugurou a Filosofia Política na medida em que ele questionou pelo ser, pela essência das coisas. Coisas as quais, como bem sabemos, eram valores morais, as virtudes, como a justiça, o bem, a piedade.

Consta em Diógenes Laércio³¹ que o filósofo Arquelaos foi mestre de Sócrates, e que esse é o “introdutor da ética na filosofia; de Sócrates ela passa a seus discípulos - os socráticos -, especialmente a Platão, o fundador da Academia Antiga”.³² O comentador latino, considerando que a ética iniciou com Sócrates,³³ ainda diz que “em ética houve dez escolas: a acadêmica, a cirenaica, a elíaca, a megárica, a cínica, a eretiana, a dialética, a peripatética, a estoica e a epicurista”.³⁴

A época em que viveu Sócrates³⁵ é conhecida como o período clássico³⁶ da civilização grega, o chamado século de Péricles. Nesse tempo a cidade de Atenas viveu seu apogeu político, militar e econômico. Além disso, os artistas gregos nos legaram grandes feitos na arquitetura, nas esculturas, no teatro e na literatura. É na cidade-estado de Atenas que Sócrates vagava pelas ruas, pela praça pública (*ágora*), pelo mercado, a indagar a si mesmo, bem como os outros, sobre problemas referentes às virtudes de um cidadão. Contudo, além dessa época brilhante, Sócrates também presenciou a decadência de Atenas, na medida em que se desenvolvia a guerra contra Esparta.

Observando a *pólis* de Atenas, contemplamos importantes elementos para a compreensão do processo que levou Sócrates a ser julgado e condenado à morte. Deve-se ressaltar que, alguns anos antes da morte de Sócrates, Atenas rendera-se à Esparta e, portanto, não desfrutava de seu poderio militar e econômico que foi conseguido em tempos anteriores, em meio às guerras contra os persas. O ícone político no apogeu da democracia ateniense, Péricles, havia morrido em decorrência de uma peste que assolou Atenas durante a guerra do

31 Em relação ao filósofo Arquelaos, mestre de Sócrates, Diógenes relata que “qualificavam-no de naturalista porque com ele terminou a filosofia natural, quando Sócrates introduziu a ética. Parece, aliás, que o próprio Arquelaos não foi alheio à ética, pois filosofou sobre as leis, o belo e o justo; Sócrates, que adotou e ampliou suas concepções, é considerado o criador da ética” (DIÓGENES LAÉRCIO, II, 16).

32 DIÓGENES LAÉRCIO, I, 14.

33 “The Socratic dialogues of Plato, Aeschines, and Antisthenes and the teachings of the Socratic Aristippus inspired such different ethical traditions that, in later Greek philosophy, Socrates is revered as a figurehead by schools that espouse rival doctrines”, (MEYER, 2007, p. 7).

34 DIÓGENES LAÉRCIO, I, 18.

35 O primeiro registro histórico que menciona Sócrates está na obra de Aristófanes, *As Nuvens*. Posteriormente, quem nos relata sobre Sócrates é Xenofonte, e, é claro, Platão, além de Aristóteles, bem como os socráticos menores.

36 O período que antecedeu a época clássica é denominado de arcaico. Neste período ocorreram alguns fatos importantes, marcantes e decisivos para o povo grego, fatos que contribuíram para cidade-estado de Atenas atingir seu apogeu; destacam-se a escrita, a moeda, as leis da *pólis* grega, a própria *pólis*, a sociedade de classes e a escravidão.

Peloponeso. Neste período o governo de Atenas se encontrava disputado por homens sedentos por poder, demagogos que buscavam conseguir por meio de manobras populistas o apoio das multidões para poderem governar.

Essa era a sociedade criticada por Sócrates: uma sociedade na qual as pessoas estavam desvirtuadas, interessando-se em demasia por coisas materiais, riquezas e honrarias, ao invés de se interessarem pela justiça, pelas virtudes.³⁷ Não questionavam se o que faziam era realmente bom ou não. Não se indagavam se o seu agir era justo ou não. Sócrates questionava uma sociedade que não refletia, não questionava seus pensamentos e as suas ações, que não questiona o que seria a virtude. Uma sociedade que não se preocupava com a justiça, que não cuidava da sua alma. Uma sociedade que não se examinava. E nesta sociedade que os sofistas supostamente ensinavam a virtude (*areté*) aos cidadãos.

37 Conforme Vasco de Magalhães-Vilhena (1984, pp. 91-92), “no fim de contas, Sócrates não foi um filósofo como os outros; nem sequer o foi ao mesmo título que um Parmênides, um Platão, um Demócrito ou um Aristóteles. (...) Ele foi unicamente, e ao mais alto grau, um homem de ação: um prático. A sua atividade dialética teve sempre uma finalidade prática: a análise da experiência moral como fundamento da ação cotidiana. Se algum pensamento definitivo ele teve, foi o de uma moral orientada para a vida, um sistema acima de tudo prático. (...) O socratismo rejeita, como sendo-lhe perfeitamente estranha, toda a preocupação de ordem especulativa: Sócrates nunca se afastou das circunstâncias particularíssimas da experiência da cidade, num momento em que os problemas humanos assumiram um caráter novo perante o fato social”.

2 A PÓLIS E O GOVERNO NA REPÚBLICA DE PLATÃO

Nesse capítulo serão exploradas algumas questões referentes às primeiras obras de Platão, os diálogos socráticos, que, de modo geral, abordam temas éticos e políticos referentes à *pólis* como o da justiça, da virtude. Essas obras são a *Apologia de Sócrates*, *Eutífron*, *Cármides*, o *Primeiro Alcibíades*, o *Protágoras*, o *Mênnon* e o *Górgias*. Na *Apologia*, Sócrates, o filósofo da *pólis* por excelência, é julgado e condenado à morte sob a acusação de não crer nos deuses tradicionais, bem como por corromper a juventude por meio dos seus hábitos filosóficos, num claro confronto entre a prática filosófica e os costumes vigentes em Atenas. No *Primeiro Alcibíades* observamos Sócrates em conversas com o jovem Alcibíades, que almeja a vida política e o poder sobre as cidades e os homens, mas, ao mesmo tempo, ignora o conhecimento da virtude, da justiça, e a busca do conhecimento de si mesmo e de sua alma. No *Mênnon* e no *Protágoras* Sócrates se detém na questão da virtude, da excelência (*areté*). No *Górgias*, Sócrates defende a vida filosófica como a verdadeira forma de vida política. Essas obras introduzem as discussões presentes na *República* em meios às quais surgem os governantes filósofos. No livro I da *República*, ao modo dos primeiros diálogos, a tentativa de definir a justiça é frustrada, uma vez que Sócrates afirma não saber o que ela é, nem se quem a possui é feliz ou não. Contudo, Sócrates é intimado a examinar se a justiça é um bem em si e, a partir dessa análise, Platão elabora o plano de uma cidade perfeita, a qual procura desvincular das mazelas das sociedades reais.

2.1 Platão e os diálogos socráticos

Sócrates teve um papel central na formação de Platão. Como já vimos, Sócrates é reconhecido como o fundador da filosofia prática, na qual se confundem a filosofia política e a ética. Assim, na medida em que foi o mentor de Platão, Sócrates lhe forneceu a base para a filosofia contida nos Diálogos. Segundo Nunes (1973, pp. 34-35), isso ocorre principalmente nos primeiros escritos, conhecidos como diálogos socráticos, que são caracterizados por apresentarem os ensinamentos e o modo de argumentar próprios de Sócrates. Além disso, esses diálogos são “aporéticos”, ou seja, eles terminam sem uma conclusão acerca do assunto

analisado, em alguma dificuldade sobre o tema, ou mesmo com um dos personagens saindo de cena. O livro I da *República* também é dado como fazendo parte desse primeiro grupo de escritos, sendo conhecido como “Trasímaco”. Nesse livro, Sócrates desempenha papel principal na medida em que argumenta com os outros personagens, incluindo o sofista Trasímaco, sobre o conceito da justiça, porém ao final não alcançam uma definição, de modo que apresenta estrutura semelhante aos primeiros diálogos. Ainda quanto a esse assunto, Diógenes Laércio (VIII, 37) comenta que “Euforíon e Panáitios sustentaram que o início da *República* foi encontrado com muitas correções e alterações, e Aristôxenos afirma que a própria *República* está quase toda escrita nas *Antilogias* de Protágoras”.

Com efeito, podemos conceber os escritos de Platão enquanto “diálogos ou dramas filosóficos. A modalidade descende dos Sofistas e de Sócrates, e parece ter sido praticado por todas as escolas socráticas. Mas foi Platão que a elevou a gênero literário” (PEREIRA, 2012, p. 489). Nesses diálogos, o tema da virtude (*aretê*) é predominante, mas não o único, uma vez que não há em Sócrates nenhuma outra “teoria”, nem da natureza, nem do homem, nem da *pólis* (ROBLEDO, 1993, p. 91). Tais desenvolvimentos serão levados a cabo por Platão, principalmente em a *República*. Como não poderia ser diferente, uma vez que Sócrates era interessado pela *pólis* e pelo humano, nesses primeiros diálogos há uma série de especulações que giram em torno de questões éticas e políticas, como no *Eutífron*, que discute a noção de piedade, ou o *Láques* e o *Cármides* que discutem, respectivamente, acerca da coragem e da temperança, além do *Protágoras* e do *Mênon* e que analisam a definição de virtude. Na *Apologia*, por exemplo, Sócrates é julgado por corromper a juventude, ainda que a sua atividade filosófica reinterprete uma nova concepção de ser um bom cidadão, bem como no *Górgias* e no *Trasímaco* (livro I da *República*) nos quais se sobressaem a questão da justiça e da administração da cidade. Sendo assim, ainda que encontremos diferenças entre as filosofias de Sócrates e de Platão, como veremos a seguir, ambos estavam constantemente mantendo uma postura crítica com relação aos costumes (*éthos*) estabelecidos na tentativa de uma reforma moral baseada na investigação filosófica acerca do humano.

É difícil saber, exatamente, quem é o Sócrates e quem é o Platão, ou, qual é a filosofia moral de cada um e como podemos diferenciá-las. Com efeito, Aristóteles, afirma que Sócrates se preocupou exclusivamente com a ética, desenvolveu o raciocínio indutivo, bem como se ocupou acerca das definições gerais. Aristóteles se pronuncia, às vezes, com relação a certas obras de Platão, como se fosse Sócrates a defender as ideias platônicas, ou ainda, outros personagens, como o estrangeiro de Eléia, algum matemático, assim como o ateniense em as *Leis*, noutras vezes, ele se refere ao Sócrates de Platão. Assim, seria de Platão o

desenvolvimento dos debates acerca das formas/ideias suprassensíveis, bem como os incrementos políticos que surgem em diálogos como a *República*.

Alguns estudiosos tem se valido dos comentários de Aristóteles para promover uma separação, no limite do possível, entre os principais traços da filosofia de Sócrates e os de Platão. É o caso de Irwin, que se vale dos testemunhos de Aristóteles para buscar algumas diferenças filosóficas fundamentais entre Sócrates e Platão. Para tanto, Irwin (2007, p. 70) aponta os seguintes pontos: Aristóteles disse que enquanto Sócrates se limitava à ética, Platão ampliou o debate moral, associando a epistemologia à metafísica; Aristóteles ainda aponta que Platão tratou os objetos das definições buscados por Sócrates como seres não sensíveis e, separados dos sensíveis; Platão ainda discordaria de Sócrates em termos de psicologia moral, pois enquanto Aristóteles critica Sócrates por ter negado a incontinência e o papel das partes não racionais no agir virtuoso do humano, ele não critica nada disso em Platão. Conforme Crombie (1988, p. 231), Sócrates postulava que a virtude é uma única coisa e não um conjunto de virtudes, e que virtude é conhecimento, pois ninguém faz mal deliberadamente, mas sim por ignorância (tese da incontinência).

Segundo o testemunho de Aristóteles, “Sócrates ocupou-se das virtudes éticas (*perí tàs ethikàs aretàs*), e por primeiro tentou dar definições universais delas” e, que, buscando “a essência das coisas [...], ele tentava seguir o procedimento silogístico, e o princípio do silogismo é, justamente, a essência”.³⁸ Assim, Aristóteles afirma que, com razão, se podem atribuir duas descobertas a Sócrates: “os raciocínios indutivos e a definição universal”, que, conforme o estagirita, “constituem a base da ciência.” Ainda, conforme Aristóteles, “Sócrates não afirmou as definições e os universais separados das coisas; mas os outros pensadores o fizeram, e a essas realidades deram o nome de Ideias”.

Segundo Irwin, nós podemos confiar, sim, nos testemunhos de Aristóteles e tomá-los como base confiável para poder identificar algo daquilo que foi o filosofar de Sócrates, em contraste com o que seria propriamente do mestre do filósofo de Estagira, ainda que essa fronteira permaneça gerando dificuldades há alguns séculos. Assim, Platão manifestaria seu ponto de vista filosófico na figura de Sócrates, principalmente nos diálogos intermediários. Irwin (2007, p. 69) considera que podemos formar uma mostra sensata das concepções de Platão acerca da ética de Sócrates a partir da leitura do *Fedro*, do *Fédon*, da *República*, do *Banquete* e do *Filebo*, uma vez que essas seriam as fontes principais da ética platônica. Ainda que tais afirmações tragam dificuldades sobre os diálogos como um todo e, considerando que

38 ARISTÓTELES, *Metafísica*, XIII, 4, 1078b15-30.

Platão não teria se pautado em promover uma forte ruptura nos diálogos entre a sua filosofia e a de Sócrates, os diálogos *Protágoras*, *Górgias*, *Mênon* bem poderiam marcar a transição entre o ponto de vista socrático e a introdução das concepções platônicas (IRWIN, 2007, p. 69).

Sócrates ganhou fama por questionar as pessoas que, na sociedade ateniense, eram reconhecidas por serem sábias e detentoras de conhecimento. Como consta na *Apologia*, estas pessoas eram os políticos, os poetas e os artífices. Sócrates as questionava porque queria saber o que significava a pronúncia do oráculo de Delfos, dedicado ao deus Apolo, que se pronunciou dizendo que não havia homem mais sábio que ele. O filósofo, não entendendo o que significava tal pronunciamento, pois não se olhava como um sábio, indagava àquelas autoridades buscando desmentir o oráculo, de modo a poder afirmar que realmente elas eram mais sábias que ele. Porém, o que aconteceu foi bem o contrário: Sócrates viu que aquelas pessoas aparentavam saber mais do que realmente sabiam. E na medida em que tentou mostrar-lhes este fato, acabou gerando grandes inimizades. Logo, não conseguindo desmentir o oráculo, Sócrates encara-se em uma missão: a de examinar a si mesmo por meio da razão e da filosofia. Uma missão dada por Apolo, como uma maneira de fazer um bem à cidade. Consequentemente, Sócrates questionou os valores da comunidade Ateniense na medida em que buscava conhecer a si próprio, bem como quando investigava, através dos debates com os demais cidadãos, sobre questões referentes à cidade e às virtudes que os habitantes dessa concebiam como importantes perante a comunidade.

Na *Apologia de Sócrates*³⁹ observamos que, segundo Sócrates, no momento em que percebemos o pouco saber que possuímos, quando reconhecemos nossa própria ignorância, a sabedoria começa a despertar. A partir disso constatamos que precisamos buscar o conhecer, uma busca sem fim que, ao mesmo tempo, é uma fuga da ignorância. Por se ver como possuidor de uma sabedoria “humana”, diferentemente dos sábios que, supostamente, possuiriam conhecimentos divinos, como os políticos ou os poetas, ambos abençoados pelas Musas, Sócrates reconhece a própria ignorância. E desse ato resultaria a sua sabedoria, de um saber que compreende que muito pouco sabe, que reflete e que critica incessantemente, seja a ele próprio (por meio do autoconhecimento), seja os outros cidadãos e, consequentemente, da cidade de Atenas. Posteriormente, Platão, discípulo de Sócrates, irá assumir essa postura crítica em relação, não apenas à Atenas, mas às cidades gregas em geral.

39 A respectiva obra relata o julgamento de Sócrates, em que esse se defende das acusações que lhe são feitas. Ele é levado a júri por ter sido acusado de corromper a juventude, além das acusações de não crer nos deuses da cidade, bem como de criar novas divindades. E por tais acusações é condenado à morte.

Com efeito, na *Apologia*,⁴⁰ que retrata o julgamento de Sócrates, o filósofo diz que são de duas espécies os seus acusadores “uns são autores desta recente acusação, os outros, de quem tenho falado, acusam-me há muito tempo”. Os acusadores recentes são: Ânito, Meleto e Lícon. Já os que acusavam Sócrates em épocas anteriores eram as pessoas influenciadas pela comédia *As Nuvens*, do poeta Aristófanes. Nessa comédia, Aristófanes mostra Sócrates (que mora em um local conhecido como “pensatório”), como um sofista que se interessa apenas em lucrar com seus ensinamentos de retórica e de oratória. Nesse local, o pensatório, Sócrates faz discursos sobre o céu, investiga a lua e seus movimentos e também debate com Querofonte, seu amigo, sobre pulgas e mosquitos. No interior do pensatório, os discípulos de Sócrates estão “em atitudes estranhas, olhando para o chão. No fundo, um leito estreito e uma mesa com mapas, esquadros, régua [...]”.⁴¹ Além disso, os discípulos de Sócrates se dedicam a estudar o Érebo e o que há debaixo do Tártaro, assim como astronomia e geometria. Sócrates também é retratado como alguém que não crê nos antigos deuses gregos, uma vez que o filósofo não jura pelos deuses tradicionais e, além disso, segundo ele comenta na peça, Zeus não existiria.⁴² Assim sendo, Sócrates jura por novas divindades, as ‘Nuvens’. Elas são as portadoras dos raios e trovões, que já não são atributos de Zeus. Ainda, Sócrates diz que são as ‘Nuvens’ “nos proporcionam pensamento, argumentação e entendimento, narrativas mirabolantes e circunlóquios e a arte de impressionar e de fascinar”.⁴³ Logo, podemos observar de modo claro, que não existem menções na obra de Aristófanes, de que Sócrates se dedicou à ética, ou mesmo, que ele seja um defensor da justiça, características que geralmente lhe são atribuídas.

Quanto à declaração dos acusadores, jurada no tribunal, foi a seguinte: “Sócrates é culpado de investigar, em excesso, os fenômenos subterrâneos e celestes, de fazer prevalecer sobre a melhor a causa pior e de ensinar aos outros essa doutrina”.⁴⁴ Contudo, Sócrates diz que isso é o que foi apresentado na comédia de Aristófanes, bem como afirma não conhecer nada dessas matérias e que não instrui as pessoas a troco de dinheiro. Todavia, Sócrates admira “os que são capazes de instruir os outros, como o fazem os sofistas Górgias de Leontinos, Pródico de Ceos e Hípias de Élide”. Cada um destes homens, segundo Sócrates, viajava por todas as cidades, persuadindo “os jovens, que poderiam conviver de graça com qualquer dos seus concidadãos à sua escolha, a abandonar o convívio destes e a procurar o

40 PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Brasília: UNB, 1997, 18d.

41 ARISTÓFANES. *As nuvens*. In: *Sócrates*. Trad. de Gilda Maria Reale Strazynski. São Paulo: Nova Cultural (Os pensadores), 1987, 180-185.

42 ARISTÓFANES. *As nuvens*, 365-370.

43 ARISTÓFANES. *As nuvens*, 315-320.

44 PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, 19b.

seu, com a obrigação de pagamento”.⁴⁵ Sócrates lembra-se de uma conversa que teve com Cálias⁴⁶ que, segundo o filósofo, era quem mais gastava dinheiro com os sofistas: “Quem há que seja entendido nas virtudes próprias de um homem e de um cidadão? Suponho que, tendo filhos, já pensaste no assunto. Há alguém, continuei eu, ou não?” [perguntou Sócrates]. Respondendo que sim, Cálias nomeia Eveno de Paros, que ensinava ao preço de 5 minas. Com isso, Sócrates diz que felicitaria Eveno, se realmente possuísse tal arte e a ensinasse com tamanha destreza: “sentir-me-ia feliz e orgulhoso [diz Sócrates], se fosse capaz de fazer o mesmo. Mas a verdade, atenienses, é que não sou”.⁴⁷

Quando os acusadores perguntam qual é a ocupação de Sócrates, e por que ele adquiriu sua reputação, o filósofo responde que foi única e exclusivamente graças à certa sabedoria que é a sabedoria própria do homem. Uma sabedoria, entretanto, que o coloca em risco de morte, e que mesmo assim não era destituída de valor. Daí que, perante os acusadores, Sócrates avalia que um homem que se ocupa com algum saber ou que detém algum mérito, não deve, primordialmente, estar a calcular os riscos de viver ou de morrer. Ao invés disso, segundo Sócrates, quando tal homem age, ele deve “considerar apenas se o que faz é justo ou injusto, se é obra de um homem de bem ou de um perverso”.⁴⁸ Sendo assim, na medida em que prossegue o julgamento, ao ser perguntado por que não parava com tal atividade (a filosofia), Sócrates diz que seria estranho se abandonasse por temor à morte, ou qualquer que fosse o motivo, o posto que lhe fora conferido por um ser divino, no caso o deus Apolo. Ele considera, além disso, que não seria a hora de renunciar a sua missão, de viver filosofando, de examinar a si próprio e aos outros. E, em fim, assevera: “enquanto tiver um sopro de vida, enquanto me restar um pouco, de energia, não deixarei de filosofar e de vos advertir e aconselhar, a qualquer de vós que eu encontre”.⁴⁹ Aqui, vale transcrever na íntegra a fala de Sócrates dirigida aos cidadãos de Atenas perante o tribunal:

Meu caro amigo, és ateniense, natural de uma cidade que é a maior e a mais afamada pela sabedoria e pelo poder, e não te envergonhas de só cuidares de riquezas e dos meios de as aumentares o mais que puderes, de só pensar em glórias e honras, sem a mínima preocupação com o que há em ti de racional, com a verdade e com a maneira de tornar a tua alma o melhor possível?

Para enfatizar o quanto se preocupava com a questão da *areté*, aos que compartilhavam do mesmo gosto, Sócrates disse: “analisarei e refutarei as suas opiniões e, se chegar à conclusão

45 PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, 19d-20a.

46 No diálogo *Protágoras* (315a-316a), Cálias, filho de Hipônico, aparece como o anfitrião do sofista Protágoras e dos sofistas Hípias e Pródico, bem como recebe em sua casa toda uma comitiva dos seguidores desses sábios, incluindo notáveis jovens atenienses, além de estrangeiros.

47 PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, 20b-c.

48 PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, 28b.

49 PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, 29d-e.

de que não possui a virtude, embora o afirme, censurá-lo-ei de ter em tão pouca conta as coisas mais preciosas e prezar tanto as mais desprezíveis”. O filósofo disse ainda que não se importava se os seus auditores fossem “novos ou velhos, estrangeiros ou cidadãos”, se atenienses ou não, visto que, o mais importante era dar voz às ordens que, dentro de si, recebera do deus. Para terminar a exposição da figura de Sócrates e da sua atividade conforme consta na *Apologia*, o filósofo diz que não fazia outra coisa a não ser persuadir as pessoas de que não se preocupassem tanto com o seus corpos e com as suas riquezas do que com as suas almas, tendo em vista se tornar o melhor possível. Além disso, Sócrates alega que “não é das riquezas que nasce a virtude”, mas que “é da virtude que provêm as riquezas e todos os outros bens, tanto públicos como particulares”.⁵⁰

No diálogo *O Primeiro Alcibíades*, que carrega o rótulo “sobre a natureza do homem”, apenas Sócrates e Alcibíades dialogam, sendo que o homem e o autoconhecimento são o assunto principal, ao qual, se misturam os temas da vida virtuosa, da justiça e da política. Nesse diálogo ocorre com muita transparência, segundo Robledo (1993, p. 97), o contraste entre a noção corrente de *areté*, vivida às cegas por jovens impetuosos como Alcibíades, e a concepção que Sócrates procurara mostrar aos jovens atenienses, pautada na vida filosófica de investigação e crítica. Com efeito, Sócrates está a par das intenções que o jovem Alcibíades nutre de tomar parte na política de Atenas, e, dessa forma, conquistar o poder. Poder não apenas na sua *pólis*, mas entre os helenos em geral, visto o domínio ateniense no mundo grego, devido ao seu império marítimo. Assim sendo, Sócrates alega que possui um papel indispensável ao jovem, para que esse obtenha o poder que deseja, e que, nem mesmo Péricles, o tutor de Alcibíades, estaria nessas condições, senão, unicamente, o filósofo. Ouvindo isso, o jovem quer saber de que modo Sócrates pode ajudá-lo, uma vez que, realmente, nutre tais ambições. Como é de seu costume, avesso a discursos, Sócrates inicia um debate para saber, primeiramente, que espécie de conselhos Alcibíades pretende dar à cidade, pois que o jovem deve, para tais pretensões, se julgar mais sábio que os demais. Em meio à conversa, Alcibíades diz que tais assuntos se referem às questões de guerra e de paz, ou a qualquer “negócio de estado” - *póleos pragmatón*.⁵¹ Contudo, quando indagado pelo filósofo sobre qual seria a arte daquele indivíduo que adquire “a excelência em matéria de paz e de guerra”, como o músico com relação à música, ou como o ginástico com relação à ginástica, Alcibíades confessa não saber de quem se trata.⁵²

50 PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, 29d-30b.

51 PLATÃO. *O Primeiro Alcibíades*, 107d.

52 PLATÃO. *O Primeiro Alcibíades*, 108d-e.

Segue-se que os interlocutores distinguem que o melhor conselheiro seria o homem justo, uma vez que Alcibíades responde que se negocia guerra ou paz em função de questões que envolvem justiça ou injustiça. Dessa forma, como Alcibíades pretende dar conselhos sobre tais temas, Sócrates quer saber de que forma o jovem chegara a conhecer o que é justo e o que é injusto, se, para isso teve mestres, ou se o descobrira por si mesmo. Com efeito, Alcibíades responde que aprendeu com todo mundo, com a multidão do povo.⁵³ Mas, pergunta Sócrates, como ele poderia aprender tal coisa, de suma importância, com o vulgo da maioria, sendo que esses estariam sempre em desacordo sobre o que é justo ou o que é injusto? Sócrates exemplifica tais disputas com (A) a poesia de Homero, na qual a disputa entre o justo e o injusto constitui o argumento dos seus poemas, seja na *Ilíada* ou na *Odisseia*, entre os deuses, ou entre os homens, e, (B) com os constantes conflitos entre os gregos. Daí Sócrates constatar que o jovem Alcibíades, “ignorando a natureza do justo e do injusto, mas presumindo conhecê-la, pretendia apresentar-se à assembleia para dar conselhos aos atenienses a respeito de questões de que ele nada entendia”.⁵⁴

Todavia, Alcibíades fala a Sócrates⁵⁵ que “muito raramente os atenienses e os demais helenos discorrem em suas assembleias sobre o que seja mais justo ou mais injusto”, pois, para eles “trata-se de uma questão evidente por si mesma”, daí a deixarem de lado e considerarem “as resoluções de que possam auferir maiores vantagens”. Ainda, nessa passagem, Alcibíades explica o seu parecer “que não é a mesma coisa o justo e o vantajoso”, uma vez que “muitos homens tiram grande proveito de injustiças por eles mesmo praticadas, enquanto outros [...] nada lucraram com terem sido justos”. Em vista disso, Sócrates deixa de lado a questão de saber se Alcibíades aprendeu tais noções por si só, ou por via dos mestres, e pergunta ao jovem se “o útil e o justo são idênticos ou distintos?”. Sem saber o que dizer, e guiado pela dialética socrática, Alcibíades concede que “nada belo, enquanto belo, é mau, nem nada feio, enquanto feio, é bom”, de modo que o belo e o bom se “revelam idênticos”, donde quem “pratica uma ação justa, necessariamente realiza um ato belo” e que “as belas ações são boas” e o “bom é vantajoso”.⁵⁶ Com esse debate, Alcibíades se encontra sem saber o que dizer, pois ora diz uma coisa, ora o contrário, ao que Sócrates explica que tal ocorre em função de que o jovem não somente desconhece os assuntos mais importantes – concernentes ao justo ao belo e ao bom, como ainda acredita saber do que se trata. Daí Sócrates proferir as seguintes palavras: “ah, meu caro Alcibíades, de que doença estás sofrendo!”. Coabitando

53 PLATÃO. *O Primeiro Alcibíades*, 109d-e.

54 PLATÃO. *O Primeiro Alcibíades*, 113b.

55 PLATÃO. *O Primeiro Alcibíades*, 113d.

56 PLATÃO. *O Primeiro Alcibíades*, 116a-c.

com a pior das ignorâncias, “atira-se à política antes de te haveres instruído”. Se bem que “não és o único a sofrer de semelhante mal, mas quase todos os que se ocupam com os negócios da República, com exceção de uns poucos”.⁵⁷ Nessa passagem podemos observar Sócrates se referindo aos homens políticos como “doentes”, uma vez que não conhecem os temas que dizem respeito à *pólis*, ignorantes que pensam que conhecem de tais assuntos. Na *Apologia*, o filósofo relata que após receber o oráculo e decidir conversar com as pessoas consideradas sábias, em meio às quais se encontravam os políticos, além dos poetas e dos artífices. Logo, descobriu que os mesmos presumiam saber coisas que, em realidade, desconheciam, bem como, conseqüentemente, ignoravam a sua própria ignorância.

Ainda preocupado, Sócrates pergunta a Alcibiades se ele pretende fazer algo com relação a tais descobertas, ou se ficará como do modo em que se encontra, para o que recomenda: “meu ditoso Alcibiades, deixa-te convencer por mim e pela inscrição de Delfos: ‘conhece-te a ti mesmo’”.⁵⁸ Entretanto, pergunta Sócrates: o que significa “cuidar de si mesmo?”, e “por meio de que arte poderemos cuidar daquilo que nos diz respeito?”.⁵⁹ Ele mesmo responde: “quer seja coisa fácil, quer difícil, Alcibiades, o que é certo é que, conhecendo-nos, ficaremos em condições de saber como cuidar de nós mesmos, o que não poderemos saber se nos desconhecermos”.⁶⁰ Daí surgem mais duas questões importantes: “de que modo será possível descobrir a essência íntima do ser?” (129b), e o “que é, então, o homem?” (129e). Após algumas análises, tais questões levam à conclusão de que o homem é alma (*hē psyché estin ánthropos*), pois ela seria, segundo consta no diálogo, “a parte mais importante de nós mesmos”, aquele que nos recomenda “conhecer quem nos apresenta o preceito: conhece-te a ti mesmo”.⁶¹

Como não bastassem tantas perguntas inquietantes, Sócrates continua investigando, com Alcibiades, acerca do ser humano. Assim, o filósofo pergunta “de que modo alcançaremos o conhecimento perfeito da alma?”.⁶² A essa pergunta responde que, quem estiver em condições de contemplar e perceber o que na alma há de divino, aquilo que se relaciona com o conhecimento e com a reflexão, “Deus e o pensamento, com muita probabilidade ficará conhecendo a si mesmo”,⁶³ pois “a divindade da melhor parte da nossa alma é mais pura e mais luminosa”. Disso resulta também, ainda dentro do interesse político

57 PLATÃO. *O Primeiro Alcibiades*, 118b.

58 PLATÃO. *O Primeiro Alcibiades*, 124b.

59 PLATÃO. *O Primeiro Alcibiades*, 128d.

60 PLATÃO. *O Primeiro Alcibiades*, 129a.

61 PLATÃO. *O Primeiro Alcibiades*, 130c-e.

62 PLATÃO. *O Primeiro Alcibiades*, 132c.

63 PLATÃO. *O Primeiro Alcibiades*, 133b-c.

de Alcibíades, que, como diz Sócrates, um homem que não conhece tais coisas, não conhecendo a si, nem aos outros, nem a cidade, “nunca poderá exercer a política”.⁶⁴ Tal homem ignorante de si cometerá erros e não será feliz se “não for sábio e bom”, bem como, “as cidades para serem felizes, não necessitam nem de muros, nem de trirremes, nem de estaleiros, [...] nem de população e tamanho, mas de virtude”.⁶⁵ Do mesmo modo, quem administrar a cidade precisa dar virtude aos cidadãos e, principalmente, precisará dar virtude a si próprio, pois que, conforme diz Sócrates, o que Alcibíades precisa alcançar “não é o poder absoluto para fazeres o que bem entenderes” com ele “ou com a cidade, porém justiça e sabedoria”, tendo como guia da ação “o esplendor divino”.⁶⁶

2.2 O termo *areté*: o sofista e o filósofo

No *Protágoras* nós encontramos um bom exemplo das acirradas discussões entre os sofistas e Sócrates acerca da *areté*. Nesse diálogo, Sócrates é acordado antes do dia amanhecer por um jovem ateniense chamado Hipócrates. O garoto está impaciente e deseja que o filósofo o acompanhe à presença de Protágoras, o famoso sofista que se encontra em Atenas, o qual Sócrates designa como “o homem mais sábio de nosso tempo”.⁶⁷ O jovem pretende se tornar sábio (*sophós*) como Protágoras, mas, no entanto, quando Sócrates lhe pergunta qual a arte que o sofista possui, na qual pode tornar os outros sábios, Hipócrates não sabe o que responder.

Nesse diálogo Sócrates e o jovem Hipócrates discutem inicialmente sobre o que seria um sofista e qual seria a sua arte (semelhante discussão entre Sócrates e Górgias há no diálogo homônimo ao sofista, bem como no próprio diálogo chamado *Sofista*). Essa discussão, embora expresse contornos acerca da pessoa “misteriosa” do sofista, não procura deter-se e esclarecer a figura em questão. Almejando a vida política como outros jovens nos diálogos socráticos (o caso de Alcibíades, por exemplo), o jovem Hipócrates, deslumbrado com a oportunidade de frequentar um sábio, para sobressair-se em relação aos demais, diz que

64 PLATÃO. *O Primeiro Alcibíades*, 133e.

65 PLATÃO. *O Primeiro Alcibíades*, 134b.

66 PLATÃO. *O Primeiro Alcibíades*, 134c-d.

67 PLATÃO. *Protágoras*, 309 d. “O homem mais sábio do nosso tempo, se também fores de parecer que Protágoras é o homem mais sábio dos homens”, (σοφωτάτῳ μὲν οὖν δήπου τῶν γε νῦν, εἴ σοι δοκεῖ σοφώτατος εἶναι Πρωταγόρας).

o sofista é alguém pleno de sabedoria.⁶⁸ Entretanto, na medida em que o diálogo prossegue, Hipócrates fica aturdido com as perguntas de Sócrates e, em estado de aporia, já não mais responde ao filósofo. Assim, Sócrates afirma que o sofista lhe parece um tipo de comerciante varejista de produtos para alma,⁶⁹ sendo que estes produtos se referem ao conhecimento. Daí Sócrates recomendar mais atenção ao jovem Hipócrates, uma vez que os sofistas perambulam pelas cidades a comerciar conhecimentos, do mesmo modo que os demais comerciantes e varejistas que andam pelas cidades a vender e elogiar seus produtos, sem realmente saber se são bons ou não, desconhecendo seus efeitos e consequências.

Com efeito, Sócrates acompanha Hipócrates até a presença do sofista para averiguar qual sabedoria estaria esperando o jovem. Assim, quando o sofista Protágoras ganha voz no diálogo, propõe uma nova visão acerca dos sofistas. Considerando que ele assume ser um sofista,⁷⁰ afirma o seguinte: que é antiga a arte dos sofistas,⁷¹ e, entre seus antecessores e contemporâneos inclui alguns ilustres personagens do mundo grego: a) poetas: Homero, Hesíodo e Simônides; b) poetas místico-religiosos: Orfeu e Museu; c) ginastas: Ico de Tarento e Heródico de Salúmbria; d) músicos: Agátocles e Pitaclides de Ceós. Em comum entre esses homens citados está o fato de todos estarem diretamente vinculados à tradição pedagógica grega. São homens famosos e suas artes formaram a base da educação helênica: música e ginástica. Ao fazer referência a essas celebridades, Protágoras se coloca junto aos educadores e, desse modo, conclui que o sofista é aquele que educa homens.

Protágoras diz que ensina a prudência, a boa deliberação (*euboulía*) sobre as coisas que são de interesse particular, como a administração da casa, bem como nas questões públicas, para que seja bastante hábil tanto no fazer, quanto em falar.⁷² Isso faz com que Sócrates logo conclua que Protágoras se intitula como um instrutor político que transforma os homens em bons cidadãos. Em outros termos, o sofista atribui ao seu ofício o poder de ensinar a virtude (*areté*). Mas Sócrates não crê que a virtude possa ser ensinada. O filósofo ateniense alega que, quando se trata de artes específicas, as pessoas procuram trazer alguém perito no falar, no intento de ouvir àqueles que possuem tal arte. Fazem isso porque a técnica é uma habilidade específica de alguns indivíduos apenas. Por exemplo, a técnica de fazer sapatos é própria do sapateiro, não é um ofício comum a todos os cidadãos. Desse modo, se a virtude

68 PLATÃO, *Protágoras*, 312c.

69 PLATÃO, *Protágoras*, 313c.

70 PLATÃO, *Protágoras*, 317 b. Diz Protágoras: "declaro sem embargues que sou sofista e instruo os homens" (ὁμολογῶ τε σοφιστῆς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους).

71 PLATÃO, *Protágoras*, 316 d, "sou da opinião de que a arte do sofista é muito antiga" (ἐγὼ δὲ τὴν σοφιστικὴν τέχνην φημὶ μὲν εἶναι παλαιάν).

72 PLATÃO, *Protágoras*, 318e-319.

política fosse uma arte específica, restrita apenas a alguns indivíduos, nas assembleias de Atenas, não falariam todos os cidadãos que quisessem, mas somente àqueles que possuíssem a arte política, ou a virtude política. E, se a possuíssem enquanto arte, técnica ou ciência, poderiam instruir os outros nessa mesma ciência.

Sócrates deseja que Protágoras demonstre que “a virtude pode ser ensinada”.⁷³ Para isso, Protágoras conta um mito (entre 302d-322d) para refutar os argumentos de Sócrates, que afirmara que a virtude não é insanável. O sofista narra como os deuses forjaram os seres mortais e os dotaram de qualidades e de poderes. Entretanto, a divindade, Epimeteu, esqueceu-se de dotar o homem de algum bem, deixando-o “nu, descalço, sem cobertor, sem armas”.⁷⁴ Prometeu roubou dons dos deuses para reparar o erro de seu irmão Epimeteu. De Hefesto ele roubou o fogo e, de Atenas, a sabedoria técnica, e os entregou aos homens. Com essas habilidades pode o homem prosperar. Criaram religiões, casas e outros objetos, como roupas, calçados, etc. Entretanto, na medida em não possuíam a técnica política, os homens “ofendiam-se mutuamente e se destruíram”⁷⁵ quando estavam aglomerados.

Para que a humanidade não perecesse perante as dificuldades, Zeus tomou a providência e enviou Hermes para levar vergonha e justiça à humanidade. No entanto, Hermes perguntou a Zeus se deveria distribuí-las a todos, ou, se devia dá-las apenas a alguns poucos, como entre os técnicos e os artesãos. A resposta do deus Crônida: o mensageiro dos deuses deve distribuí-las de modo que todos os indivíduos as possuam, pois elas são a fonte de harmonia e de vínculos civilizatórios amistosos entre os homens, os quais são necessários para que as cidades existam e prosperem.

Protágoras, assim procedendo, se aproveita das seguintes conclusões: a) os talentos específicos das artes e das técnicas se opõem à universalidade do senso político, e, b) de acordo com os argumentos do sofista (entre 323 c-326 d), mesmo que todos possuam o senso político, o principal e o mais importante é saber usá-lo e aplicá-lo de modo eficiente. Sendo assim, a transformação do senso político geral em virtude política, segundo o sofista, dá-se exclusivamente pelo esforço, pelo estudo e pelo ensino. Para fundamentar seu argumento, Protágoras fará uma análise do *statu quo* da educação de Atenas, procurando mostrar a veracidade de suas teses. Ele toma como exemplo o papel que as leis e a educação tradicional exercem na formação dos jovens, ressaltando que por meio desses elementos os cidadãos aprendem a ser virtuosos.

73 PLATÃO, *Protágoras*, 320c.

74 PLATÃO, *Protágoras*, 321c.

75 PLATÃO, *Protágoras*, 322b.

Assim, observamos que Protágoras utilizou o mito para argumentar que uma simples aglomeração de pessoas não faz surgir um *pólis*. A qual só existe na medida em que existem leis e educação que visem a tornar os homens bons cidadãos, cidadãos virtuosos. Esses, em consequência, são a garantia da manutenção do Estado. Claro que, de acordo com Protágoras, há a necessidade de alguns especialistas, os sofistas, que possam ensinar a virtude aos cidadãos. Em síntese, no *Protágoras* (entre 320d e 328e), o sofista expõe de dois modos, por meio de um mito e de um discurso, os argumentos em que se baseia quando afirma que a virtude é insanável. Após ouvir a longa fala do sofista, Sócrates diz: “com efeito até agora eu achava que não era por esforço humano que os bons chegam a ser bons; agora porém estou convencido”.⁷⁶

Prosseguindo com a análise, o que acontece no *Protágoras* entre 329c e 362 é uma clara exposição da diferença existente entre o método do sofista e o método do filósofo. Se utilizarmos os termos empregados por Sócrates, podemos dizer que nesse trecho do diálogo (entre 329c e 362), “essas questões estão de cima a baixo terrivelmente transtornadas”. Isso ocorre porque Protágoras é hábil em promover longos discursos adornados pela retórica, que podem facilmente apresentar relativismos e contradições. Já o método do filósofo consiste em perguntar e responder de modo breve, ou seja, dialogar de forma precisa e concisa, com rigor lógico nos argumentos e nas conclusões. Essas diferenças são representadas no modo como os dois principais personagens do diálogo discutem acerca do problema que Sócrates (329c), extrai da argumentação do sofista: a unidade da virtude.

Protágoras havia afirmado que existe um algo único, a partir do qual todos os cidadãos devem participar para que existam cidades. Ele diz que há algo de único que é a justiça, a temperança, o ser piedoso o “que numa só palavra eu designaria como virtude”.⁷⁷ Contudo, Sócrates quer saber se a virtude é algo completo, sendo que são partes dela a justiça, a sensatez e a piedade, ou, se essas todas são nomes diferentes de algo que é único⁷⁸. Primeiramente, o sofista lhe responde que a virtude é algo único. Assim, do mesmo modo como a boca, os olhos, o nariz e as orelhas são partes da face e têm cada uma a sua respectiva função, a justiça, a sensatez e a piedade são partes da virtude, cada qual com a função que lhe é própria, cada uma não como a outra.

Posteriormente, após longas e polêmicas discussões, Protágoras diz que a virtude não é algo bem único. De acordo com o sofista existem quatro partes que são bem semelhantes: a

76 PLATÃO, *Protágoras*, 328e.

77 PLATÃO, *Protágoras*, 324e-325.

78 PLATÃO, *Protágoras*, 329c.

sabedoria, a sensatez, a justiça e a piedade. Entretanto, há uma delas que difere muito das outras: a coragem. Conforme Protágoras, algum homem pode ser ignorante, injusto, impiedoso, intemperante, embora ainda possa possuir a coragem. Contudo, após outra longa discussão entre o sofista e o filósofo, Protágoras admite que seja impossível que algum ignorante possua coragem, dado que a coragem dissociada da ciência seria audácia irrefletida, loucura, mas não coragem. Portanto, como a coragem passou a ser relacionada à ciência, ela junta-se com as outras partes da virtude que são indispensáveis para que os homens comandem a si mesmos para o bem.

No final do diálogo, Sócrates mostra a Protágoras que parece ter acontecido algo estranho. Primeiramente, o filósofo disse que a virtude não pode ser ensinada, já o sofista afirmava o contrário, que se pode ensinar a virtude. Em seguida, na medida em que se desenvolveu o diálogo, Sócrates disse que “tudo é ciência”,⁷⁹ de modo que, se a virtude é ciência, ela é ensinável. Mas, na medida em que Protágoras negava ciência à coragem, estava afirmando que a virtude não podia ser ensinada. Assim, se for observado que, entre os dois principais personagens do diálogo, era o sofista quem afirmava ensinar a virtude (embora não parecesse saber bem qual é a definição da *areté* enquanto ser unívoco), podemos concluir que, em se tratando de dois paradigmas de ensino, o do filósofo se mostrou mais confiável porque foi Sócrates, que apenas queria apreender, quem acabou por ajudar a Protágoras, mestre de virtude, a esclarecer acerca da unidade da virtude.

No Diálogo *Mênon*, Sócrates procura definir o que é a virtude (*areté*). Iniciado o diálogo, Mênon pergunta a Sócrates como advém aos homens a virtude, como uma pessoa se torna virtuosa. Sócrates, entretanto, não pode responder a essa questão, pois não sabendo o que é a virtude, como pode saber o modo como ela advém aos homens? Disso resulta que Sócrates pede para Mênon lhe responder “que coisa afirmas ser a virtude?”⁸⁰, e o jovem lhe diz que não é difícil defini-la, e apresenta ao filósofo (71e-72a) a virtude do homem (*andròs aretén*), a virtude da mulher (*gynaikòs aretén*), e se for preciso, poderia além dessas, dizer a virtude da criança (*paidòs aretén*), tanto do menino, quanto da menina, bem como a do ancião e a do escravo.

Sócrates critica a resposta de Mênon, pois ele queria uma definição de virtude que fosse una, válida para todas, mas acaba por ouvir o contrário, uma multiplicidade de virtudes. A respeito da virtude é fato que Sócrates pretende conhecer a virtude enquanto unidade: “embora sejam muitas e assumam toda a variedade de formas, têm todas um caráter único,

79 PLATÃO, *Mênon*, 361b.

80 PLATÃO, *Mênon*, 71d.

que é o mesmo, graças ao qual são virtudes”.⁸¹ Posteriormente, ao inquirir Mênon, Sócrates nos fala o que está procurando: “tenta também tu pagar a promessa que me fizeste, dizendo, sobre a virtude, o que ela é como um todo, e para de fazer muitas coisas do que é um”.⁸² Deste modo torna-se claro que, em meio às diversas virtudes que podem existir e que Mênon possa pronunciar, Sócrates busca conhecer aquilo que é comum a todas, aquilo que faz com que a virtude seja una.

A nova definição de virtude que Mênon lhe dá é a seguinte: “virtude é desejar as coisas belas e ser capaz de consegui-las”.⁸³ Após ouvir essa definição, Sócrates questiona se não parece, a Mênon, que todos querem coisas boas. Embora responda negativamente e torne a disputar argumentos conjuntamente a Sócrates, Mênon reconhece que estava errado, admitindo que querer coisas boas é algo que todos os homens querem. Desse modo, Sócrates procura corrigir a definição de Mênon, pois se a virtude (*areté*) fosse o desejar as boas coisas, todos os homens seriam virtuosos. Assim, a questão limita-se aos meios de se conseguir as coisas boas, pois a virtude deve estar em consegui-las, não apenas em desejá-las. Em 78c-e, acrescenta-se que se deve conseguir as coisas boas com justiça, ou com prudência, ou com piedade. Logo, a definição de virtude dada por Mênon,⁸⁴ após ser limitada, está posta da seguinte forma: a virtude está no conseguir alcançar as coisas boas conjuntamente à outra virtude. Na fala que Sócrates dirige a Mênon: “resulta, a partir do que admities, que fazer o que quer se faça com uma parte da virtude, isso é virtude”.⁸⁵

Acontece que Sócrates conclui que a definição de virtude, enquanto o poder alcançar as coisas boas é tão vacilante quanto as outras definições dadas e que acabam todas da mesma forma: em algo múltiplo. Deste modo, Sócrates pede novamente a Mênon que responda o que é a virtude e ainda faz uma observação quando pergunta a Mênon: “crês que alguém sabe o que é uma parte da virtude mesmo não sabendo o que ela é?”.⁸⁶ Novamente Mênon encontrará dificuldades para expor o conceito de virtude e diz a Sócrates não saber responder o que é a *areté*, pois se encontra “repleto de aporia”. Entretanto, Sócrates se dispõe a examinar e a procurar com Mênon o que é a virtude, pois que ele também não sabe o que ela é. Portanto, irão procurar o conceito de virtude em conjunto, um auxiliando o outro. Após esse acordo, Mênon levanta uma questão que irá resultar no exame a respeito de se a virtude é, ou não, uma ciência.

81 PLATÃO, *Mênon*, 72c.

82 PLATÃO, *Mênon*, 77a.

83 PLATÃO, *Mênon*, 77b.

84 PLATÃO, *Mênon* 77b.

85 PLATÃO, *Mênon*, 79b.

86 PLATÃO, *Mênon*, 79c.

A questão que Mênon coloca é a seguinte: “de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é?”⁸⁷ A resposta de Sócrates, após expor outras coisas, é a seguinte: “consente que se examine a partir de uma hipótese se ela é coisa que se ensina ou se é como quer que seja”.⁸⁸ Então, procedendo por hipótese, ao modo dos geômetras como diz Sócrates, irão procurar responder a questão levantada por Mênon: como advém aos homens a virtude, por natureza, por ensinamentos, ou por qual modo? Assim, a hipótese levantada é a seguinte: se a virtude “for uma coisa desse tipo [isto é, ciência], é coisa que se ensina, se for de outro tipo, não”.⁸⁹ Então, se for comprovado que virtude (*aretê*) é ciência (*epistémē*), saber-se-á que é possível ensiná-la e, deste modo, Mênon obterá uma resposta: a virtude advém aos homens por ensinamento.

Prosseguindo com o exame da hipótese, admite-se que a virtude é um bem. A discussão se desenrola assim: há algum bem que não seja ciência? Se existir um bem que não é ciência, conclui-se que a virtude não é ciência e, desse modo, não pode ser ensinada. No entanto, admitindo-se que a virtude é ciência, que é um bem e que é proveitosa, concluir-se-á que a virtude pode ser ensinada. Assim, em 87e-88a, são examinadas as coisas que não são da alma (força, beleza e riqueza), e, em 88a-b, são examinadas as coisas da alma, no intuito de saberem se tais coisas são proveitosas. As primeiras, que não são da alma, são proveitosas na medida em que são dirigidas corretamente, mas quando dirigidas incorretamente elas são danosas e não causam bom proveito. Já as coisas da alma (prudência, justiça, coragem, memória), se elas estão acompanhadas de compreensão (*phronēsis*), são proveitosas, mas do contrário não. Mas e a virtude? Sócrates nos diz que: “segundo esse argumento, sendo a virtude certamente proveitosa, é preciso que seja compreensão”,⁹⁰ dado que a *aretê* é coisa da alma.

A partir desses argumentos, os interlocutores percebem que o proveitoso é aquilo que é compreendido, e isso é válido tanto para as coisas da alma quanto para as coisas que dependem dela (força, beleza e riqueza). Desta conclusão resulta a exclusão da possibilidade dos homens serem bons por natureza, já que dependem da compreensão para tornarem proveitosas as coisas. A seguir, Mênon crê que sabe como os homens se tornam virtuosos. Ele diz a Sócrates que é evidente que, se não é por natureza, é por meio do ensino que advém aos homens a virtude. No entanto, antes de aceitar isso como uma verdade, Sócrates examina a questão e questiona que, se a virtude é coisa que se ensina, quem serão os mestres e quem são

87 PLATÃO, *Mênon*, 80d.

88 PLATÃO, *Mênon*, 86d-e.

89 PLATÃO, *Mênon*, 87c.

90 PLATÃO, *Mênon*, 88d.

os discípulos? O próprio Sócrates diz que não consegue identificar tais mestres e, posteriormente, em conjunto com Mênon, afirma que nem os sofistas, nem os homens de bem são professores em matéria de virtude.

Desse modo, não há mestres de virtude, e, conseqüentemente, não há alunos e, assim, a virtude não pode ser ciência. Mas a pergunta persiste, como advém aos homens a virtude, como os homens se tornam bons? Observou-se que não é por natureza,⁹¹ nem por ciência, pois a virtude não é coisa que se ensina.⁹² No entanto, Sócrates se dá conta de que algo escapou ao exame realizado acerca da virtude e que não é apenas a ciência que guia os homens a agirem bem e corretamente; segundo ele: “isso é o que agora mesmo negligenciamos no exame sobre que tipo de coisa é a virtude, dizendo que somente a compreensão dirige o agir corretamente, ao passo que, vejo agora, também a opinião verdadeira era assim”.⁹³ Assim sendo, Sócrates diz que a virtude não advém, nem por natureza, nem por ensino, “mas sim por concessão divina, que advém sem inteligência àqueles aos quais advenha”,⁹⁴ como uma feliz opinião, a qual, mesmo não sendo ciência, pode guiar os homens para o bem agir. Contudo, Sócrates encerra o diálogo dizendo que, antes de saber como um homem se torna virtuoso, é necessário saber o que é propriamente a virtude “em si e por si mesma”,⁹⁵ ou seja, conhecer a essência da *areté*.

Outro diálogo que retrata muito bem a disputa entre as concepções filosóficas socrático-platônicas e as teses dos sofistas é o *Górgias*. O sofista Górgias,⁹⁶ nesse diálogo homônimo, diz que irá responder a qualquer questão, e que em sua maestria ninguém o “apanhou desprevenido com uma pergunta”.⁹⁷ Ele diz, além disso, pode ensinar tal arte mediante pagamento. Sócrates e Querefonte, por sua vez, querem saber em que arte Górgias é proficiente. Porém, Polo é quem responde a pergunta, e diz que Górgias é especializado na “mais bela das artes”. Na medida em que a conversa evolui, Sócrates pergunta a Górgias do que é que tratam as palavras da oratória e o sofista a responde que ela aborda os “assuntos

91 PLATÃO, *Mênon*, 89a-b.

92 PLATÃO, *Mênon*, 96c-d.

93 PLATÃO, *Mênon*, 97b-c.

94 PLATÃO, *Mênon*, 99e-100a.

95 PLATÃO, *Mênon*, 100b.

96 Górgias “era basicamente um professor de retórica, que teve grande influencia sobre o desenvolvimento do estilo [...] Górgias não se preocupava com a filosofia moral ou política; voltou-se para a filosofia da natureza então prevalecente, que atacou, procurando provar sua esterilidade, em comparação com o estudo do Homem”, (BARKER, 1978, p. 67). Segundo Pereira (2012, p. 455), “o siciliano Górgias é, juntamente a Trasímaco, o criador da prosa de arte em ático (a prosa, nascida na Jônia, [...], usava anteriormente o dialeto dessa região). Para isso se criam ritmos próprios e as primeiras figuras de retórica ou figuras gorgiânicas, como as antíteses, os paralelismos e as assonâncias, que ainda não desapareceram da prática hodierna”.

97 PLATÃO, *Górgias*, 448a.

humanos mais importantes e nobres”.⁹⁸ Contudo, o sofista admite que a oratória cria, “nos tribunais e demais ajuntamentos, a respeito do justo e do injusto”, a persuasão donde nasce a crença (*dóxa*), o crer sem o saber.⁹⁹ Sendo assim, enquanto Sócrates analisa que, nas assembleias, quando se trata de escolher um profissional, um artífice, os cidadãos devem escolher aqueles mais competentes, sendo que ao orador não compete dar conselhos, Górgias lhe diz que, em verdade, são os oradores como Temístocles e Péricles que, por meio de seus conselhos, foram os responsáveis por grandes decisões, e não os profissionais.

Quando debate com Polo, aluno de Górgias, em 469b, Sócrates afirma que “o maior dos males vem a ser praticar uma injustiça”, contrastando com o *status quo* da política grega, expressado por Polo, de que o maior mal é sofrer uma injustiça. Com efeito, no Górgias, entre 483-486d, Cálicles pronuncia sua concepção do direito da natureza, segundo a qual cabe aos mais fortes e ao melhores sobrepujar os mais fracos. Essa concepção de direito natural do mais forte se opõe à lei (*nómos*), que seria um subterfúgio criado pelos menos capazes, com intenção de se igualarem aos mais fortes. Cálicles ainda diz que a verdade sobre tal assunto, com sendo direito da natureza (*tou dikáiou phýsei*) é que “os bens dos mais fracos e covardes pertencem aos mais fortes e bravos” e, ainda, diz que Sócrates o reconhecera se abandonasse a filosofia. Segundo Cálicles, “o direito segundo a natureza é prevalecer sobre os inferiores o melhor e de melhor entendimento”.¹⁰⁰ Ele está pensando nos homens que conduzem os negócios públicos: “são os mais entendidos nos negócios públicos e mais bravos. A esses cabe dirigir os Estados; o direito é que esses, os governantes, prevaleçam aos demais, aos governados”.¹⁰¹

Isso dito, Sócrates surge com a seguinte questão: eles governam a si mesmos ou são governados? Nesse trecho, o filósofo ainda explica que, quando diz governar a si mesmo, se refere a “ser temperante, ter domínio de si, senhoreando sobre os prazeres e paixões existentes no próprio íntimo”. Assim, de acordo com Cálicles, a maneira certa de viver “é deixar crescer as paixões o mais possível, em vez de as reprimir, e ser capaz de servi-las, por mais desmedidas que sejam, com bravura e inteligência, satisfazendo quantos desejos abrolhem”. Ao que Cálicles acrescenta, que a virtude e a felicidade estão em “viver à larga, sem reprimir-se, à solta, quando se tem os meios, [...] tudo o mais não passa de lindas fantasias, convenções dos homens, contrárias à natureza, lérias, que não valem um caracol”.¹⁰²

98 PLATÃO, *Górgias*, 451d.

99 PLATÃO, *Górgias*, 454e.

100 PLATÃO, *Górgias*, 490a

101 PLATÃO, *Górgias*, 491c-d.

102 PLATÃO, *Górgias*, 492c.

Destarte, no desenvolver do pensamento antropológico ocorrido em meados do séc. V a.C., Sócrates esteve preocupado com um “cuidar da alma” que, além de envolver a filosofia enquanto atividade autorreflexiva que encaminha o homem a um bem viver, também envolvia uma preocupação com a cidade e com os demais cidadãos, de modo que possuía um caráter essencialmente ético-político, bem como reformulador do *éthos* tradicional. Bem por isso ele foi condenado à morte. Os sofistas, na medida em que foram os principais concorrentes do pensamento socrático e/ou platônico em matéria de ética, política e educação, também tiveram papel importante, principalmente veiculando teses construídas a partir das concepções correntes do mundo grego, como observamos acima. Aliás, segundo Crombie (1988, p.219), na moral grega, o que se admirava era certo padrão convencional de comportamento socialmente útil, no qual havia um código não escrito do comportamento decente, sendo que, que os transgredissem, eram mal vistos. Contra tais padrões convencionais, Platão, ademais, desenvolveu um pensamento que contém em seu interior as sementes que o mestre Sócrates lhe deixou, e que depois de cultivadas, germinaram um modo novo de filosofar que pretendia cuidar da alma e da cidade e, dessa forma, construir um novo *éthos* político.

Além de Crombie, Barker, quanto ao testemunho que Platão nos dá acerca dos ensinamentos da “escola” que opunha a natureza e a lei, e que, quase sempre identificava o direito à força, pode-se mostrar duas vertentes principais desse pensamento: a) uma mais moderada, apresentada por Gláucon no livro II da *República*, que consiste na ideia de que praticar a injustiça é naturalmente um bem, enquanto que sofrê-la é um mal, do que resulta que os homens, após experimentarem ambas, façam acordos dos quais surgem as leis e as convenções, e o que elas estabelecem, chamam de justo; e b) outra, mais agressiva, expressa no *Górgias* e no livro I da *Republica*, pelo sofista Trasímaco. No *Górgias*, o personagem Cálicles defende que há um direito natural do uso da força, que é desigual entre os homens, sendo uns poderosos e outros fracos, *versus* a igualdade da lei, nascida da convenção, que suprime o poder do mais capaz. Já com Trasímaco, o “direito não passa de manifestação da Força sediada no Estado, qualquer que ela seja, e qualquer que seja a forma de sua manifestação”, assim, ele não alega que “a Força é fundamentalmente justa por uma ordenação da Natureza”, uma vez que “o direito é simplesmente a norma aplicada pelo poder mais forte dentro do Estado, de acordo com o seu próprio interesse” (BARKER, 1978, pp.75-77).

Do ponto vista de Robledo (1993, p.549), Cálicles, ao seu modo, seria um *jus naturalista* na medida em que se baseia no direito da natureza, *phýsis*, procurando sobrepô-lo às instituições, o *nómos*, ao qual Trasímaco, por sua vez, se mostra mais submisso, ainda que

sobre a força repouse o governo constituído que promove a justiça enquanto aquilo que convém ao mais forte. Assim, ambas as concepções estão vinculadas pelo culto à força e ao poder. Com efeito, Barker (1978, pp.130) comenta que os diálogos *Mênon*, *Protágoras* e *Górgias* representam o lado negativo e crítico do ensinamento socrático, e seriam “três diálogos relativos a estados reais, e à sua prática de governo”, cujo objetivo seria “explicar os princípios em que se baseiam, conscientemente ou não; demonstrar suas falhas e provar a necessidade de um conhecimento autêntico que fundamente toda ação verdadeira e justa”. Platão estaria fazendo com que a teoria socrática entrasse em contato com o mundo real, sendo que o resultado seria uma “justificativa parcial das práticas efetivas de governo, mas também – embora menos no *Mênon* e no *Protágoras* do que no *Górgias* – a sua condenação, e a justificativa da teoria de Sócrates”, uma teoria incompatível com a realidade política dos governos (BARKER, 1978, p.130).

Em fim, e ainda de acordo com Barker, a morte de Sócrates bem explica que as suas concepções não podiam ser postas em prática, uma vez que, se o Estado condenou à morte o filósofo que propunha a necessidade do conhecimento e da virtude, também não toleraria a aplicação de tais princípios. Daí que seria necessária uma radical reforma no Estado antes da instalação da filosofia, o que significaria a fundação de uma *pólis* ideal, ordenada de tal maneira que o conhecimento tivesse nela o papel adequado, ou seja, construir “uma Utopia, uma cidade para abrigar a sabedoria”, pois, sem isso, limitados aos governos existentes, imiscuídos de pessimismo, admitiríamos que Sócrates pretendesse o impossível e que o conhecimento não teria lugar na política (BARKER, 1978, p.130).

2.3 A construção do novo *éthos* político e a busca pela justiça

Com efeito, em certos pontos da *República* algumas questões que não eram respondidas nos primeiros diálogos, são expostas sem delongas e de forma direta, como veremos a seguir. Na medida em que Platão aponta as mazelas das *póleis* gregas, colocando o dedo nas feridas morais e nos costumes de seu tempo, surgem respostas às indagações do tipo: quem é homem virtuoso, quem será o Governante da cidade, em que consiste a *areté*, qual a sua relação com a alma humana, etc. Platão somou os diferentes meandros das inquietações filosóficas, desde assuntos “políticos” e “éticos” às questões epistemológicas e metafísicas,

além de analisar a *psyché*, bem como a educação grega, tudo isso para responder às perguntas “éticas” trazidas à luz através de seu mestre Sócrates. Assim, todas essas diferentes “áreas filosóficas” que se constituem no nosso modo de observar os diferentes tipos de conhecimento, visam sobretudo a conceber o homem justo, que pratica a justiça por si mesma. Adiantando o assunto, veremos que, para Platão, tanto o bom homem quanto a boa cidade são formados por um conjunto harmônico de virtudes a partir do qual sobreveem a justiça como corolário.

Originalmente, em grego, a *República* é intitulada como *Politeia*. De acordo com Vegetti:¹⁰³ *politeia* significa em grego quer a estrutura ‘constitucional’ de uma comunidade política, quer a extensão e composição hierárquica do corpo cívico, incluindo o direito a cidadania e de acesso aos cargos públicos (de fato, os dois significados tendiam a coincidir porque o que, por exemplo, distinguia uma constituição democrática de uma oligárquica era sobretudo esse direito). Nessa obra, Platão, com hábeis movimentos dialéticos, como num jogo de xadrez disputado contra aqueles que se opõe ao *logos* socrático/platônico, pôs em xeque os valores tradicionais das *pólis* gregas, da educação tradicional dos poetas e dos sofistas. Com a *República*, entre outras coisas, ele procurou instaurar os seus ideais de cidade, de homem, de educação e de justiça. Além disso, a *República* é composta de dez livros, e, embora seu título remeta à política, contém discussões sobre diversos temas. Aqui interessamos principalmente o conteúdo moral e político, embora eles não se dissociem de modo algum dos outros conteúdos da obra.

Assim, se de modo geral o pensamento político de Platão é marcado pela influência de Sócrates, com a *República* não é diferente. Embora no “Trasímaco”, o livro I, Sócrates não defina o que é a justiça, ele vai propor construir idealmente um Estado justo, a cidade ideal, para, a partir dele, em uma escala ampla, tentar definir a justiça. Portanto, o pensamento político mais divulgado de Platão, relativo ao Estado ideal, têm claro o seu início com a ética socrática, com uma questão bem ao estilo de Sócrates: o que é a justiça? Com efeito, no primeiro livro da *República*, Sócrates supera a argumentação de Trasímaco, o sofista, que havia definido a justiça como sendo a conveniência do mais forte.¹⁰⁴ No final desse livro, embora eles tenham vinculado, em geral, a justiça com as coisas boas (com virtude e com sabedoria), Sócrates ainda não sabe o que é a justiça: “desde que 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

103 VEGETTI, Mario. *Um paradigma no céu: Platão político de Aristóteles ao século XX*. Trad. de Maria da Graça Pina. São Paulo: Annablume, 2010, p. 10.

104 PLATÃO, *República*, 338c: “Afirmo que a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte” (φημι γάρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον).

não feliz”¹⁰⁵. Assim, no primeiro livro da *República*, nos apresenta um enredo no qual os personagens tomam parte em uma discussão filosófica, ao modo de Sócrates, sobre a definição de justiça.

Contudo, no segundo livro, Sócrates não se considera em condições de refutar a tese que, originalmente apresentada na *República* por Trasímaco, é retomada pelos irmãos de Platão, Gláucon e Adimanto, segundo a qual a justiça é aquilo que convêm ao mais forte. Nesses argumentos, os irmãos de Platão apresentaram um prolongamento da tese do sofista, contendo uma leitura sobre a vida do homem justo e a vida do homem injusto, assim como seus elogios à justiça e à injustiça, mostrando que no senso geral das multidões a vida injusta é a preferida. Assim, Sócrates se vê em dificuldades de convencê-los do contrário, que a vida justa é melhor. Na verdade, o filósofo que passou a vida toda a examinar tal questão, diz na passagem que seria impossível salvar a justiça diante de tais argumentos e das provas irrefutáveis acerca dos aspectos morais e políticas dos homens de seu tempo. Mesmo assim, Sócrates ainda procura defender a justiça na mediada em que busca conhecê-la em algo maior do que o agir de um indivíduo. Para salvar a justiça, Sócrates cria mentalmente uma cidade pelo *lógos*. Assim, segundo Sócrates, quando encontrarem a justiça na cidade, por ser algo em maior escala, se torna mais fácil de analisar a justiça nos indivíduos.

Destarte, para defender a tese de que a justiça é um bem em si e que a vida do homem justo é melhor e mais feliz que a do indivíduo injusto, Sócrates cria uma cidade perfeita. Dessa *pólis* justa ideal surge, em proporções menores, o homem ideal. Isso ocorre no livro IV. O homem justo (*díkaios*) encontrado nos final desse livro da *República* (449a) possui uma especial harmonia, é um homem belo (*agathós*) e reto (*orthós*). Sendo assim, no Livro V, tal indivíduo se tornará o governante da cidade, um monarca se for o único verdadeiro filósofo, ou, se forem mais de um, uma aristocracia da sabedoria.

Retomando a questão acerca da justiça a ser defendida por Sócrates, Gláucon não se satisfaz com a discussão, ele não está convencido de que é melhor ser justo do que injusto. Deste modo, Gláucon distinguiu três espécies de bens: existem os bens que são estimados por si mesmos, “como a alegria e os prazeres que forem inofensivos e dos quais nada resulta de futuro, senão o prazer de possuímos”, além desses, há os bens que são apreciados por si mesmos e por suas consequências, como a “a sensatez, a vista e a saúde”,¹⁰⁶ e, por último, os bens que são desejados unicamente por suas consequências e utilidades, pois são penosos, como a ginástica, a cura de doenças, entre outros.

105 PLATÃO, *República*, 354c.

106 PLATÃO, *República*, 357b-c.

Segundo Sócrates, a justiça estaria naquele grupo em que se “deve estimar por si mesma e pelas suas consequências quem quiser ser feliz”.¹⁰⁷ Entretanto, afirma Gláucon, a maioria das pessoas crê que a justiça é da espécie penosa de bem, praticada por aparência, com objetivo salarial e visando reputação, algo difícil, que deve ser evitado. Gláucon diz que a argumentação de um e de outro [de Sócrates e de Trasímaco] não o satisfaz e, por isso, deseja “ouvir o que é cada uma delas (ele está se referindo à justiça e à injustiça), e que faculdade possui por si, quando existe na alma”.¹⁰⁸ Assim sendo, Gláucon e Adimanto 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 mesma.

Na medida em que conservam os argumentos de Trasímaco, que tratam da “essência e origem da justiça”.¹⁰⁹ numa ética situacional, não filosófica, Gláucon e Adimanto os ampliam e introduzem novas evidências na discussão. Esse discurso prolongado da definição de justiça feita por Trasímaco, de modo geral, representa a concepção de justiça no *statu quo* do mundo grego, baseada no *éthos* contra o qual Platão constrói a sua filosofia. Deste modo, Gláucon começa por expor que as leis e convenções (*nómos*) são organizadas por acordo mútuo entre as pessoas que pensam ser vantajoso não cometer injustiça nem sofrê-la.¹¹⁰ Assim, a concepção de legal e de justo para as prescrições da lei teriam a mesma origem.¹¹¹ E, de acordo com esse ponto e vista, o maior bem é “não pagar a pena das injustiças”, e o maior mal é não ser capaz de “se vingar da injustiça”.¹¹²

Nos tempos ancestrais, segundo consta na *República*, não existia o conceito de justiça, e, dessa forma, não havia leis para ponderar a retidão dos homens. Nesse contexto, o cometer injustiça seria um bem, garantido por natureza aos mais fortes e, o sofrer uma injustiça seria um mal maior do que o bem que haveria em cometê-la. Dessa forma, as pessoas adquiriam por meio das armas tudo o que podiam conquistar dos outros, entretanto, nenhum conjunto humano podia agrupar-se em número suficiente para garantir a sua posição de poder, seja por força, ou por concordância. Deste modo, eles eram infelizes visto que todos estavam retribuindo o mal sobre aqueles que tinham praticado o uso da força violenta. Assim, os

107 PLATÃO, *República*, 358a

108 PLATÃO, *República*, 358b.

109 PLATÃO, *República*, 358e.

110 PLATÃO, *República*, 359e-359a.

111 PLATÃO, *República*, 359a.

112 No *Górgias*, por exemplo, argumentando com Polo, Sócrates expõe a famosa alegação de que “o maior dos males vem a ser praticar uma injustiça” (469b), contrariando a tese de que o maior mal é e sofrer uma injustiça.

homens acordaram um tipo arcaico de lei, tentando instituir o que eram boas ações e o que eram más ações. As leis e convenções são organizadas por acordo mútuo entre as pessoas que pensam ser vantajoso não cometer injustiça nem sofrê-la.¹¹³

Contudo, suas leis foram originadas por temeridade e motivadas pelo egoísmo. Assim, a concepção de legal e de justo para as prescrições da lei teriam a mesma origem.¹¹⁴ De acordo com esse ponto e vista, o maior bem é “não pagar a pena das injustiças”, e o maior mal é não ser capaz de “se vingar da injustiça”. A justiça seria uma meio termo entre esse bem e esse mal¹¹⁵. Desse modo, a justiça não é convencionalizada como um bem, ela está como uma impossibilidade de se praticar a injustiça. Essa é a corrente opinião, na qual a justiça se faz contra a vontade, pois, por ambição, “toda a criatura está por natureza disposta a procurar alcançar - a injustiça - como um bem”,¹¹⁶ embora, por convenção, é levado à igualdade. Sócrates também argumentou que a justiça é uma virtude, mais perfeita em si mesma do que a injustiça, não importa a situação. Para contradizê-lo, conforme Trasímaco supostamente faria, Gláucon diz que é mais gratificante para o homem injusto parecer ser justo, pois, além dos frutos da injustiça, ele irá colher os frutos da aparência do justo: honra e fama. Dessa maneira, ninguém é justo por vontade própria, pois entendem que a justiça não é um bem para si. Seria engraçado se alguém não cometesse injustiça quando fosse possível fazê-lo, visto que ela é vantajosa, diz Gláucon.

Após Gláucon desenvolver seu discurso, que é baseado na concepção de justiça de Trasímaco, Sócrates lhe disse que o que ele expôs bastou para o por fora de combate e o incapacitou de defender a justiça.¹¹⁷ Entretanto, Adimanto diz a Sócrates que é preciso discursar acerca da vida justa, contrariando as afirmações de Gláucon.

Começa Adimanto: a justiça é recomendada pelo “bom nome que dela advém”,¹¹⁸ em vistas do justo conseguir cargos públicos e outros tantos benefícios, devido ao renome. Já os poetas, Homero e Hesíodo, têm opiniões semelhantes: os homens piedosos recebem bens dos deuses. Esses bens são descritos como oriundos da natureza. Museu e seu filho, Eumolpo, descrevem o que espera os justos e os virtuosos na vida após a morte, no Hades, “imaginando que o mais formoso salário da virtude é uma embriaguez perpétua”.¹¹⁹ Adimanto diz que em

113 PLATÃO, *República*, 358c-359e.

114 PLATÃO, *República*, 359e.

115 PLATÃO, *República*, 359a.

116 PLATÃO, *República*, 359c.

117 PLATÃO, *República*, 362d.

118 PLATÃO, *República*, 362e-363a.

119 PLATÃO, *República*, 363d.

vida os injustos recebem má fama e, no Hades, enterram-se no lodo e transportam água num crivo.¹²⁰

Adimanto pede a Sócrates, em vista à justiça e à injustiça, que analise o que dizem sobre ela os leigos e os poetas: creem que a vida do justo é difícil e trabalhosa e, ao contrário dessa, a vida injusta é suave e fácil de alcançar e que é odiosa apenas à fama e à lei. Em relação aos deuses, dizem que eles fazem mal a homens bons e o contrário aos maus.¹²¹ Além disso, há uma crença na qual os poderosos possuem o dom de curar qualquer crime cometido pelo próprio ou pelos seus antepassados e, ainda, que possam prejudicar inimigos, sejam justos ou injustos, tudo isso por meio de sacrifícios, encantamentos e feitiçarias.¹²² Há citações das obras de Homero e Hesíodo nas quais estão refletidas as concepções comuns referentes aos deuses e à virtude: os deuses complicariam a vida para os justos e facilitariam para os injustos. Em relação à astúcia do injusto, os deuses, segundo dizem as leis e os poetas, deixam-se “flectir por meio de sacrifícios, preces brandas e oferendas”.¹²³ E, no Hades, para fugir às suas penas, há as iniciações e os mistérios¹²⁴.

Ainda de acordo com as concepções correntes acerca da justiça, Adimanto mostra que um homem mau deve passar despercebido para ser feliz: “tenho de traçar em círculo à minha volta, como uma fachada e frontaria, uma imagem de virtude, e arrastar atrás de mim a raposa matreira e astuciosa de Arquíloco”.¹²⁵ Para tal empresa, pode se reunir em cabala e clubes, ou tomar aulas com mestres de persuasão.¹²⁶ Concluindo, Adimanto ainda diz que “ninguém jamais demonstrou suficientemente, em prosa ou em verso, até que ponto uma é o maior dos males que a alma pode albergar, ao passo que a outra, a justiça, é o maior dos bens”,¹²⁷ e, a partir disso pergunta: depois de tratar da justiça e da injustiça, na esteira da argumentação de Trasímaco, e, de observarem o que se fala dos deuses e dos homens, como escolher a justiça?¹²⁸

Gláucon e Adimanto anseiam que Sócrates ofereça um argumento irrefutável acerca da superioridade da justiça, uma verdadeira definição universal, e, para procurá-la, o filósofo de Atenas vai praticamente monopolizar o diálogo, pois que os irmãos de Platão querem saber, em relação à injustiça e à justiça, “os efeitos que cada uma produz em quem as possui,

120 PLATÃO, *República*, 363d.

121 PLATÃO, *República*, 364b.

122 PLATÃO, *República*, 364b-c.

123 PLATÃO, *República*, 365e.

124 PLATÃO, *República*, 366a-b.

125 PLATÃO, *República*, 365c.

126 PLATÃO, *República*, 365d-e.

127 PLATÃO, *República*, 366e-367a.

128 PLATÃO, *República*, 366a-b.

e graças aos quais uma é um mal, e a outra um bem”.¹²⁹ E é justamente isso o que ele espera que Sócrates argumente e sustente, contrariando o que foi exposto até então. Ao referir-se a Sócrates, o irmão de Platão diz: “tens passado toda a tua vida a examinar esta questão, e só esta”.¹³⁰ Após ouvir de modo paciente, Sócrates admira que Gláucon e Adimanto não estejam convencidos de que a injustiça é superior a justiça, embora não lhe pareçam persuadidos disso. Embaraçado, Sócrates diz¹³¹ que não tem maneira de defender a justiça, pois lhe parece que não possui capacidade para tanto, porém, por outro lado, ele não pode deixar de a defender, pois tem receio que seja impiedade que, atacando-se a justiça na sua presença, não a defenda, nem lhe acuda enquanto puder respirar e for capaz de falar. Assim, o melhor, portanto, é socorrer a justiça dentro dos limites da sua capacitação, diz o filósofo. O que Sócrates deve fazer, 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”.¹³² Como a justiça é algo de toda a cidade, Sócrates diz que¹³³ talvez possa existir uma justiça em uma escala maior, e de mais fácil apreensão. Dessa forma, eles investigarão primeiro qual a natureza da justiça nas cidades, e, quando o fizerem, executá-la-ão com relação ao indivíduo, averiguando a semelhança da maior na forma do menor, ou seja, primeiro na cidade e depois no homem.

É a partir desse momento que Sócrates começará, via argumentação, a construir a cidade ideal. Seu objetivo é procurar a justiça em algo maior que o indivíduo, a cidade. Segundo Havelock (1996. p.27), a tese formal que deve carece de ser demonstrada e defendida na *República* “é apresentada a discussão no início do Livro II”, na qual Sócrates “é desafiado a isolar o princípio da moralidade no plano abstrato e sua possível existência na alma humana como um imperativo moral”. Assim, a justiça “deve *ser* definida e defendida em si mesma; suas recompensas ou castigos devem ser tratados como acidentais e deve se demonstrar que esse tipo puro de moralidade constitui a condição humana mais feliz”. Havelock nos diz que o desafio é tão crucial porque assinala uma inovação, visto que um “tal grau de pureza na moralidade jamais havia sido imaginável antes. Aquilo de que a Grécia desfrutou até então (diz Adimanto, numa passagem de grande eloquência e sinceridade)” seria, como ele afirma, “uma tradição de uma meia-moralidade, uma espécie de zona difusa, na melhor das hipóteses um compromisso e, na pior, uma conspiração cínica, segundo a qual a geração mais jovem é continuamente doutrinação” de acordo com a visão de que o essencial

129 PLATÃO, *República*, 367b.

130 PLATÃO, *República*, 367d-e.

131 PLATÃO, *República*, 368c.

132 PLATÃO, *República*, 368c.

133 PLATÃO, *República*, 368e-369a.

não seria tanto a moralidade quanto a fama e o prestígio social, além das recompensas materiais que se originariam de uma reputação moral, merecida ou não (HAVELOCK, 1996, p.27). Ou ainda, conforme Havelock (1996, p.27), os jovens seriam “imperceptivelmente advertidos de que a virtude, obviamente, é o ideal, mas é difícil e muitas vezes mal recompensada”, pois na maior parte das vezes, a ausência de princípios seria mais vantajosa.

2.4 Estabelecendo a cidade ideal

Como temos visto, para não ser sobrepujado pelo *éthos* das *póleis* gregas, repletos de imoralismos e vícios, Sócrates e os irmãos de Platão constroem em *lógos* uma cidade baseada na justiça. Sendo assim, em um primeiro momento, os homens se unem para constituir uma comunidade, motivados por necessidades mútuas. Assim, a cidade se origina na medida em que os cidadãos não são autossuficientes.¹³⁴ Deste modo, cidade é o nome da associação dos homens que necessitam um do outro para satisfazerem as suas necessidades.¹³⁵ E assim fazem, pois creem que esse intercâmbio mútuo é melhor para eles. Portanto, o que funda a cidade são as necessidades dos homens:¹³⁶ alimentação, habitação, vestuário. Dado que os homens nascem com distintas aptidões e habilidades, eles devem ser destinados a diferentes tipos de ocupação, para, deste modo, fomentar a concretização do Estado e o bem comum.

Para obtenção de bens serão necessários artífices:¹³⁷ lavradores, pedreiros, tecelões, sapateiros. Cada um realizando uma única tarefa de “acordo com sua natureza e na ocasião própria, deixando em paz as outras”¹³⁸. Também serão associados à cidade os carpinteiros, os ferreiros e demais artífices, visto que a cidade e seus cidadãos necessitam de muitas coisas. Além desses, criadores de rebanho serão acrescentados à cidade.¹³⁹ E haverá comerciantes e produção de excedentes para que os homens possam trocar o que não precisarão pelo que necessitam.¹⁴⁰ Há necessidade de marinheiros para comerciar por mar.¹⁴¹ Haverá mercado e

134 PLATÃO, *República*, 369b.

135 PLATÃO, *República*, 369c.

136 PLATÃO, *República*, 369d.

137 PLATÃO, *República*, 369d.

138 PLATÃO, *República*, 370c.

139 PLATÃO, *República*, 370d-e.

140 PLATÃO, *República*, 370d-371a.

141 PLATÃO, *República*, 371b.

moeda,¹⁴² e os “que se instalam no mercado, para serem intermediários na compra e venda”,¹⁴³ os retalhistas. É preciso na cidade pessoas possuidoras “de uma força física suficiente para trabalhos pesados. Esses vendem a utilidade de sua força e, como chamam ao seu preço salário, designam-se assalariados”.¹⁴⁴ Portanto, a cidade precisa ser produtiva e deve permanecer ocupada e feliz. Mas onde está a justiça em tal comunidade?

Gláucon diz que este é apenas uma cidade bem alimentada, que só serve para os porcos. Ele mostra que as pessoas parecem carecer de mais coisas, pois elas exigem luxos, recreação, refinamentos à vida. Sócrates concorda com essas cortesias. Deste modo a cidade crescerá muito e isso ocasionará guerra por terras, pois dessas se precisa para alimentar a cidade e todos os seus habitantes. Some-se a isso o “desejo da posse ilimitada de riquezas”,¹⁴⁵ e descobre-se a origem da guerra. Por conseguinte, é preciso um exército “que saia a dar combate, lutando contra o invasor por todos os bens da cidade”.¹⁴⁶ E, como cada indivíduo irá se ocupar de um só ofício, na medida em que a luta da guerra é uma arte específica, os combatentes não serão os artífices citados acima, mas guerreiros treinados especificamente para a batalha. É afirmado que esses guerreiros, observadas as suas tarefas, necessitam possuir uma natureza apropriada para a sua função.¹⁴⁷

Estes soldados vão precisar de treinamento cuidadoso, terão que ser mais do que competentes em suas tarefas, devem ser bons no que fazem: a guerra. Para ocupar o posto de guardião, entre os cidadãos serão escolhidos os que tiverem natureza apropriada para promoverem a custódia da cidade.¹⁴⁸ Essa natureza apropriada se refere às qualidades físicas e psíquicas necessárias à vida bélica. De acordo com as qualidades físicas, além de possuir ânimo, o guardião “precisa ser perspicaz a sentir o inimigo, e rápido na perseguição [...] ser valente, para lutar com energia”.¹⁴⁹ Com relação às qualidades psíquicas, devem ser “brandos para os compatriotas, embora acerbos para os inimigos”.¹⁵⁰ Mas com seus comportamentos agressivos e belicosos, devem saber quem atacar, e nunca devem se voltar contra o Estado. Eles devem ser ensinados a discriminar entre inimigos e amigos, isso se trata de um pensar que leva à valorização do conhecimento, talvez ao amor à ciência. Segundo Sócrates, existe no guardião uma natureza de filósofo, pois que necessita conhecer quem é amigo e quem é

142 PLATÃO, *República*, 371b..

143 PLATÃO, *República*, 371d.

144 PLATÃO, *República*, 371e.

145 PLATÃO, *República*, 373d-e.

146 PLATÃO, *República*, 374a.

147 PLATÃO, *República*, 374e.

148 PLATÃO, *República*, 374e.

149 PLATÃO, *República*, 375a.

150 PLATÃO, *República*, 375c.

inimigo¹⁵¹. Eles necessitam ser doces, mas impetuosos ao mesmo tempo. Estes soldados devem ser educados de forma a exibir certo grau de realização filosófica. Ainda sobre as características dos guardiões, Sócrates indaga: “mas de que maneira é que se hão de criar e educar estes homens?”¹⁵²

Para responder a essa pergunta, examinarão a música e a ginástica, elementos fundamentais na educação grega. Primeiramente a música e depois a ginástica, essa é a ordem do ensino. Em relação à música, Sócrates diz a Gláucon que “o ritmo e a harmonia penetram mais fundo na alma e afetam-na mais fortemente, trazendo consigo a perfeição, e tornando aquela perfeita, se se tiver sido educado”.¹⁵³ Conforme Platão, e, de acordo com a antiguidade grega, a literatura faz parte da música. Aliás, de acordo com o filósofo, existem dois tipos de literatura: a falsa e a verdadeira. A falsa será analisada por primeiro; dessas, são exemplos as fábulas. Ao se referir a elas em tom austero, Sócrates começa a crítica à tradição pedagógica grega, que é indissociável da atividade dos poetas. Observemos as palavras de Sócrates,¹⁵⁴ deve-se começar “por vigiar os autores de fábulas, e selecionar as que forem boas, e proscrever as más. As que forem escolhidas, persuadiremos as amas e as mães a contá-las às crianças, e a moldar as suas almas por meio de fábulas”.

Prosseguindo no exame, Sócrates diz que existem dois tipos de fábulas: as maiores, e as menores. As maiores são as “que nos contaram Hesíodo e Homero¹⁵⁵ – esses dois e os restantes dos poetas. Efetivamente, são esses que fizeram para os homens essas fábulas falsas que contaram e continuam a contar”.¹⁵⁶ De acordo com o comentário de Havelock (1996, p. 28), “trata-se de uma acusação à tradição e ao sistema educacional grego. As principais autoridades citadas como responsáveis por esse tipo de moralidade questionável são os poetas”, principalmente Homero e Hesíodo entre outros. Consequentemente, segundo Havelock, “a *República* estaria se colocando claramente um problema que não é tanto filosófico no sentido restrito do termo quanto social e cultural. Ela questiona a tradição grega

151 PLATÃO, *República*, 376b-c.

152 PLATÃO, *República*, 376c.

153 PLATÃO, *República*, 401d.

154 PLATÃO, *República*, 377b-c.

155 “Quando Platão, no começo do século IV, em *A República*, incrimina a poesia em geral e Homero, investe não contra uma obra fixada num livro ou um texto escrito para filólogos, mas contra o fundador de uma *paideia*, de um sistema cultural mais ou menos concebido como uma enciclopédia do saber coletivo, transmitido pela boca e pelo ouvido, executado musicalmente e memorizado com a ajuda de fórmulas ritmadas. Essa cultura *poiética* provoca na ama ou no espírito daqueles que a ouvem e partilham emoções e sentimentos fortemente reprovados pela filosofia das Ideias. Criticando a *paideia* homérica por favorecer uma assimilação condenável entre o poeta ou o narrador e os personagens ou ações representadas por imitação, Platão denuncia explicitamente o modo ‘aural’ de uma educação da qual ele quer ser o reformulador exigente na sua nova cidade, (DETIENE, 1986, p. 49).

156 PLATÃO, *República*, 377d.

como tal e as bases sobre as quais se construiu”, no qual era essencial a tal “tradição o estado e a qualidade da educação grega. Esse processo, seja qual for, pelo qual a mente e a conduta dos jovens são formadas, constitui o cerne do problema de Platão”, uma vez que “no cerne desse processo, por outro lado, esta, de algum modo, a presença dos poetas. Eles estão no centro do problema” (HAVELOCK, 1996, p. 29).

O principal alvo das críticas do filósofo é a “mentira sem nobreza”,¹⁵⁷ que apresenta erradamente o modo de ser de deuses e de heróis. Segundo Sócrates, a maior mentira acerca dos deuses é o que Hesíodo faz em relação aos fatos ocorridos entre Uranos, Cronos e Zeus. De modo geral, Sócrates argumenta que¹⁵⁸ “quem é novo não é capaz de distinguir o que é alegórico do que o não é. Mas a doutrina que aprendeu em tal idade costuma ser indelével e inalterável”, por isso, talvez, “é que devemos procurar acima de tudo que as primeiras histórias que ouvirem sejam compostas com a maior nobreza possível, orientadas no sentido da virtude.” Quais seriam estas fábulas nobres e orientadas para a virtude, bem como os seus respectivos autores, Sócrates não sabe. Mas os moldes que guiarão os versos, respectivamente à teologia, o filósofo diz serem os seguintes: o deus deve ser representado como ele realmente é. Isso significa que¹⁵⁹ “Deus, uma vez que é bom, não poderia ser causa de tudo, como diz a maioria das pessoas, mas causa apenas de um pequeno número de coisas que acontecem aos homens, e sem culpa do maior número delas”, pois, “se a causa dos bens a ninguém mais se deve atribuir, dos males têm de se procurar outros motivos, mas não o deus”.

Além disso, em relação ao que se fala dos deuses, Platão cita Ésquilo e o censura pelo seguinte verso: “Deus faz surgir uma falta no homem, quando quer arruinar por completo uma coisa”.¹⁶⁰ Com efeito, são estabelecidas regras para falar de Deus. Por primeiro, deve-se observar que “Deus não é a causa de tudo, mas só de bens”.¹⁶¹ Em segundo, que “cada uma das divindades, sendo a mais bela e melhor que é possível, permanece sempre e de uma só maneira com a forma que lhe é própria”.¹⁶² A partir dessas duas observações, que Deus apenas faz coisas boas e que permanece sempre da mesma forma, a melhor possível, Sócrates conclui que Deus é “simples e verdadeiro em palavras e atos, e nem ele se altera nem ilude os outros, por meio de aparições, falas ou envio de sinais, quando se está acordado ou em sonhos”¹⁶³. E, acerca das obras daqueles que difamam os deuses Sócrates diz que “não

157 PLATÃO, *República*, 377d.

158 PLATÃO, *República*, 378d-e.

159 PLATÃO, *República*, 379c

160 PLATÃO, *República*, 380a.

161 PLATÃO, *República* 380a.

162 PLATÃO, *República*, 381c.

163 PLATÃO, *República*, 382e.

consentiremos que os mestres as usem na educação dos jovens, se queremos que os nossos guardiões sejam tementes aos deuses e semelhantes a eles, na máxima medida em que isso for possível ao ser humano”.¹⁶⁴

Todas essas críticas e proibições em relação ao conteúdo das obras dos poetas, referente às representações dos deuses e dos heróis, visam educar os guardiões de modo que venham a “honrar as divindades e os pais, e que não tenham em pequena conta a amizade uns dos outros”.¹⁶⁵ Além disso, para que os guardiões não temam a morte, nem temam o Hades, é necessário “exercer vigilância também sobre os que tentam narrar estas fábulas e de lhes pedir que não caluniem assim sem mais o que respeita ao Hades, mas antes o louvem”.¹⁶⁶ De modo geral, pode-se observar várias citações da *Ilíada* que são descritas como mentirosas, ímpias, e, além disso, como maus exemplos para os jovens. Sócrates não ameniza o discurso em relação a Aquiles, que é referido como possuindo um espírito desordenado que alberga “no seu íntimo dois males contrários um ao outro, uma grosseira ambição, e, por outro lado, um sobranceiro desprezo pelos deuses e pelos homens”.¹⁶⁷

Analisando-se o que foi exposto até aqui, podemos observar que Platão não está, de modo algum, satisfeito com os modelos de homens valorosos e de seres divinos que estão presentes e difundidos no mundo grego por meio das fábulas. Ponderando que esses modelos que ele está criticando severamente ainda são os ideais copiados pelos jovens de seu tempo, ele pretende que os guardiões “se imitem, que imitem o que lhes convém desde a infância – coragem, sensatez, pureza, liberdade, e todas as qualidades dessa espécie”.¹⁶⁸

A ginástica será analisada, assim como o foi a música. Conforme diz Sócrates, é por meio do intelecto que se consegue uma melhor condição para o corpo: “não parece ser o corpo, por perfeito que seja, que, pela sua excelência, torne a alma boa, mas pelo contrário, a alma boa, pela sua excelência, permite ao corpo ser o melhor possível”.¹⁶⁹ Aliás, com relação à ginástica, ainda são descritas várias passagens concernentes à medicina e ao cuidado geral do corpo, como abster-se da embriaguez,¹⁷⁰ por exemplo. A dieta dos atletas não é adequada aos guardiões, “é preciso uma dieta mais apurada”,¹⁷¹ mais simples: carne assada sem condimentos. Além disso, devem-se evitar as mesas fartas da Sicília e os doces da ática. Ao término da análise feita acerca da educação dos guardiões, baseada na música e na ginástica,

164 PLATÃO, *República*, 383c.

165 PLATÃO, *República*, 386a.

166 PLATÃO, *República*, 386b.

167 PLATÃO, *República*, 391c.

168 PLATÃO, *República*, 395c.

169 PLATÃO, *República*, 403d.

170 PLATÃO, *República*, 403e.

171 PLATÃO, *República*, 404a.

Sócrates pergunta: “E depois disto, que temo nós de delimitar? Não será por ventura quais dentre estes, hão-de governar e quais se governados?”.¹⁷² A partir desse momento serão realizadas várias observâncias aqueles que governarão: devem ser os mais velhos, devem possuir inteligência, autoridade e sentimentos patrióticos. Sobre isso Sócrates conclui¹⁷³ que, “quem tiver sido sempre posto à prova, na infância, na juventude e na idade viril, e sair dela inalterável, deve ser posto no lugar de chefe e guardião da cidade, devem prestar-se-lhe honrarias, quer em vida, quer depois de morto,” sendo que “caber-lhe-ão as mais altas distinções na sepultura e demais monumentos à sua memória”.

Nesta etapa do diálogo, Sócrates toca num ponto importante, ele pergunta: “como arrançaremos maneira de, com uma nobre mentira, daquelas que se forjam por necessidade, e de que há pouco falávamos, convencer disso, sobretudo os próprios chefes, e, se não for possível, o resto da cidade?”.¹⁷⁴ E se, por exemplo, qualquer membro de uma determinada classe pede como ele chegou a ser classificado como tal? Neste ponto da conversa, ocorre a Sócrates que as três classes podem, em algum ponto, invadir uma sobre a outra e causar discórdia no Estado. É preciso convencer acerca de quem governa e de quem será governado e, além disso, dos moldes gerais sob os quais a cidade será formada. Para tal será utilizada uma mentira, uma fábula. Não é uma mentira nova, e, segundo Sócrates, é da Fenícia, sucedida em muitas partes, segundo contam e fazem crer os poetas, e só se pode acreditar mediante grande poder de persuasão.¹⁷⁵ Sócrates diz que a mentira é inútil aos deuses, mas útil aos homens sob a forma de remédio: “se a alguém compete mentir, é aos chefes da cidade, por causa dos inimigos ou dos cidadãos, para benefício da cidade; todas as restantes pessoas não devem provar deste recurso”.¹⁷⁶ Assim, Sócrates propõe que sejam contadas mentiras aos cidadãos, espécies de “Falsidade necessária”. Esta falsidade vai tomar a forma de uma história, o Mito dos metais.¹⁷⁷

Agora, para ampliar o seu conceito de Estado Ideal, Sócrates divide os cidadãos em três grupos: os Guardiões são divididos em dois grupos, os governantes e os auxiliares, os governantes têm prioridade na decisão do Estado, e os auxiliares em ajudá-los. O terceiro grupo é essencialmente o mesmo discutido anteriormente, os artesãos. Como poderíamos

172 PLATÃO, *República*, 412b.

173 PLATÃO, *República*, 413e-414a.

174 PLATÃO, *República*, 414b-c.

175 PLATÃO, *República*, 414c.

176 PLATÃO, *República*, 389b-c.

177 O mito, em geral, consta do seguinte: um Deus revestiu a alma dos homens com diferentes metais, de acordo com as suas naturezas e aptidões: ouro, prata ou bronze. Os que têm bronze na alma serão aptos às atividades manuais; os que nasceram com a alma de prata, serão destinados ao manuseio das armas; já os que têm a alma de ouro, serão aptos à atividade racional, conseqüentemente governarão a cidade.

esperar, os governantes são os melhores dos Guardiões, eles devem ser os homens mais velhos e experientes. Esses governantes devem ser incorruptíveis e insensíveis a subornos em sua juventude e, à medida que amadurecem, eles terão sido testados para garantir a sua honestidade. Em outras palavras, os governantes irão governar como chefes de Estado; os auxiliares como polícia, defendendo o estado, e os artesãos irão conduzir os negócios do dia-a-dia, necessários ao Estado.

Logo mais, Sócrates analisa algumas outras indicações sobre como o Estado deve ser realizado (obrigação dos governantes). Sócrates refere-se especificamente à legislação e à aprovação de leis e ele diz que não devemos exigir muitas leis no estado ideal, pois muitas comunidades sofrem de uma superabundância de leis que tratam com instâncias específicas (particularidades), causando a perder de vista a generalidade que se busca: justiça para todos. O verdadeiro caminho para alcançar essa verdade geral está no programa já estabelecido para os Guardiões: educação e criação.¹⁷⁸ Esta formação irá garantir uma integridade da visão, isto é, a criação do cidadão apenas no estado justo. Tendo agora, em teoria, fundado o estado ideal,¹⁷⁹ Sócrates passa a tentar determinar as virtudes essenciais que podem caracterizá-lo (as quatro virtudes cardeais): sabedoria, coragem, temperança e justiça. Sócrates primeiro procura identificar a sabedoria no Estado.

A sabedoria no Estado reside na classe de governantes, pois, por definição, eles governam, aconselhando as outras classes e a si mesmos. Eles são os melhores dos Guardiões, tendo em toda a sua vida sido alimentados e educados para assumir o seu lugar como governante. Além disso, eles são os mais experientes e mais antigos dos cidadãos. São eles que julgam seus concidadãos e a si mesmos. A sabedoria do estado encontra-se em seus conselhos. A segunda virtude, coragem, pode ser encontrada na classe que foi especificamente inculcada com a coragem durante toda a carreira. Esses são os auxiliares, que em sua capacidade como soldados tornaram-se portadores de coragem. A coragem do Estado se reflete no seu próprio ser. A terceira virtude, a temperança, é um pouco mais difícil de analisar porque parece permear as outras virtudes. A temperança é encontrada na ordenação ou no controle de certos prazeres ou desejos do indivíduo, o homem temperado é dito ser senhor de si mesmo.

Se estendermos isso para o Estado, para que ele se autorregule, nós veremos que ele tem de executar a harmonia entre as classes de modo que cada classe deve cooperar com as outras classes. Assim, o Estado pode ser considerado como mestre de si mesmo, porque as

178 PLATÃO, *República*, 4233-424b.

179 PLATÃO, *República*, 427d.

três classes funcionam sem dificuldade, como um todo, por causa da concórdia e harmonia entre as classes. Assim, a virtude da temperança no estado é atingida. Depois de ter analisado três das quatro virtudes, somente a justiça permanece oculta. Devemos lembrar que a responsabilidade de cada membro das três classes é a de que eles atendam estritamente aos negócios da sua classe, assim ocorre a existência de justiça no Estado. E Sócrates argumenta que um exemplo de injustiça aconteceria se os membros de uma determinada classe, por meio do uso da força, tentassem tomar as funções de alguma outra classe. No entanto, por causa de violação forçada dos direitos das classes, pode ser alcançada a desarmonia, que fragmentará o Estado. A justiça é atingida no momento em que se reprova o mal que é ocasionado pela violência contra os direitos de cada classe. Se cada membro de uma determinada classe atende estritamente aos seus próprios trabalhos, e se eles reconhecem que os seus direitos como cidadão cessam quando eles invadem os direitos de outro cidadão, nós chamamos este estado de coisas um Estado justo.

Neste ponto, podemos discernir as quatro virtudes no indivíduo. No exercer a sua razão, na qual foi educado, um homem demonstra a sabedoria. Em controlar as suas emoções ou espírito, no qual foi educado, o cidadão mostra coragem, e, em permitir que sua razão governe as suas emoções e os seus desejos, um homem mostra sua temperança. E a justiça? A justiça pode-se dizer que resulta da temperança, uma espécie de harmonia mental, um estado no qual todos os elementos da mente estão em concordância um com o outro. No indivíduo, assim como no Estado justo, um acordo deve ser alcançado: deve ser permitido a razão governar as emoções e o elemento irascível, bem como os desejos e as paixões. Assim a justiça está garantida. Com efeito, no livro IV da *República*, Platão finaliza a construção da cidade ideal tendo a dividido em três partes, que são as três classes sociais. Para cada classe há um determinado papel que lhe corresponde, bem como uma excelência que lhe é própria, que são específicos a cada uma, cujo bom arranjo constitui a harmonia do conjunto. Essa harmonia, Platão a chama justiça. Sendo assim, essas medidas e a referida harmonia serão proporcionalmente reduzidas do maior (a cidade – *pólis*) ao menor (indivíduo). Daí Platão afirmar que a alma dos homens possui três partes, ou elementos, e que da harmonia dessas nasce a justiça individual e, dessa forma, o homem justo.

3 O FILÓSOFO E O GOVERNO

Nessa parte do trabalho, vamos observar como Platão nos apresenta, na *República*, a tese segundo a qual os filósofos devem ser os chefes políticos da cidade. Primeiramente, apresentaremos o modo como Platão chega a tal constatação, além de expormos no que consiste a atividade do filósofo segundo consta na referida obra. Depois, veremos como Platão concebe a formação desses governantes através de um currículo educacional que vise à instauração do governo filosófico. Por último, será exposta a concepção que Platão apresenta acerca das formas de governo não ideais, as constituições que se encontram pelo mundo, como a tirania, a oligarquia e a democracia, por exemplo. Além disso, descreveremos os tipos humanos que habitariam tais cidades, suas características e seus vícios. Por fim, apresentaremos a discussão que leva à conclusão sobre quem é mais feliz, o homem justo ou o injusto.

3.1 Os Filósofos e a *pólis*

Após delinear a formação da cidade ideal e do homem justo no livro IV, Sócrates começa a falar sobre as formas não ideais de governo, no início do livro V, para poder dar cabo à discussão respondendo o que são a justiça e a injustiça em si, e, quem é mais feliz: o homem justo ou o injusto. Contudo, o filósofo é interrompido pelos outros participantes da discussão que dizem carecer de mais explicações sobre alguns detalhes do projeto político que estão a traçar. Neste ponto tem início uma longa digressão conhecida como “as três ondas”, ou “vagas marinhas”, nas quais Sócrates explicará com mais detalhes a participação das mulheres na vida política, a comunidade de bens, de filhos e de mulheres entre a classe dos guardiões, além de expor a tese de que os filósofos devem governar. Sendo assim, essas três ondas começam no livro V e prosseguem até o livro VIII, quando a discussão é retomada a partir das formas de governo imperfeitas (interrompida bem no início do livro V). Cabe observar que os livros VI e VII, em suas totalidades, desenvolvem o tema da “última onda”: apresentam a figura do filósofo, a sua relação com as *póleis* não ideais, bem como a sua educação, além dos momentos epistemológico/ontológicos relativos à ideia do Bem e aos

níveis de realidade e conhecimento que, se apresentam em meio à metáfora do Sol, da linha dividida e da alegoria da caverna. As primeiras duas ondas são (A) a educação das mulheres dos guardiões e (B) a comunidade de mulheres e filhos entre essa classe que protege a cidade; e, (C) a terceira, como foi dito acima, é a do governo da filosofia.

Falando sobre as três ondas, David Sedley, por exemplo, (2007, pp. 256-257) lembrando que os tsunamis eram conhecidos no mediterrâneo, comenta que um acontecimento de um fenômeno natural como esse teria o poder de varrer uma cidade do mapa e, em seu lugar, poderia ser (re)construída uma nova organização política, trazendo à luz uma nova *pólis*. O autor vê nas três ondas o que ele chama de um “tsunami filosófico” devido ao caráter revolucionário das propostas, principalmente, devido ao fato de ser proposto que sejam os filósofos que governem. Segundo Sócrates, essa é a mais perigosa onda, a maior e a mais árdua.

Retomando o conteúdo de *República*, Sócrates agora volta a sua atenção para a questão de saber se, em uma classe como a dos Guardiões seria possível a semelhança entre machos e fêmeas. Com efeito, a resposta de Sócrates é positiva quanto a essa grande proposta com relação ao papel das mulheres na Grécia antiga, onde, tão comum era a exclusão feminina da vida política, bem como da instrução geral que os homens recebiam. Comparando os guardiões com cães de guarda, em que as fêmeas e os machos realizam as mesmas atividades enquanto guardas e caçadores, Sócrates demonstra que as mulheres dessa classe devem exercer as mesmas funções que os homens, devido à semelhança de suas naturezas. Daí Sócrates dizer que, se as mulheres realizarem as mesmas tarefas que os homens, cabendo-lhes a mesma instrução dada aos machos.¹⁸⁰ Nota-se que quando atribui às mulheres, em 452a no livro V, a mesma educação dada aos homens, como música e ginástica, bem como a arte da guerra, Sócrates está ciente de que, se isso fosse realizado, pareceria ridículo à maioria das pessoas, além de “contrário aos costumes” (*pará tò éthos*). Assim, de modo geral Sócrates conclui que, na cidade que estão a construir não haverá ocupação administrativa “própria da mulher, enquanto mulher, nem do homem, enquanto homem, mas as qualidades naturais estarão distribuídas de modo semelhante em ambos os seres”, de modo que “a mulher participa de todas as atividades, de acordo com a natureza, e o homem também”.¹⁸¹ Contudo o filósofo aponta a diferença em termos de natureza física, alegando que as mulheres são menos capazes que os homens.

180 PLATÃO. *República*, 451c-e.

181 PLATÃO. *República*, 455d-e.

Como foi estabelecido que aos Guardiões coubesse o papel de defender e manter o Estado, os homens, as mulheres e as crianças dessa classe viverão em comunidades, bem com irão atingir a igualdade através da criação e da educação. Com efeito, consciente de seu tom radical, Sócrates diz que as mulheres dessa classe “serão comuns a todos esses homens, e nenhuma coabitará em particular com nenhum deles”, bem como “os filhos serão comuns, e nem os pais saberão quem são os seus próprios filhos, nem os filhos os pais”.¹⁸² Ainda, como parte da formação como Guardiões, seus filhos devem ser levados para a guerra quando possível para que testemunhem batalhas e táticas de combates, além de exibições de coragem e covardia no campo.¹⁸³ Dessa forma, dada a violência entre as *póleis* gregas, como temos observados no início dessa dissertação, os homens e mulheres da classe dos Guardiões estarão em condições de promover a guerra juntos, contra qualquer inimigo da cidade.¹⁸⁴ Além disso, uma vez que todos eles serão tão queridos e amados uns pelos outros (já que são todos os membros de uma grande família), eles vão lutar com muita coragem, do modo mais bravo possível, para se protegerem mutuamente.

Neste ponto, Gláucón e os demais interlocutores dizem que as colocações que Sócrates apresentou são provavelmente impraticáveis.¹⁸⁵ Quando vai começar a falar sobre a terceira onda, Sócrates diz que chegaram a este ponto investigando “a natureza da justiça (*dikaíosýnēn*) e da injustiça (*adikían*)”.¹⁸⁶ Ainda, Sócrates diz que foi para terem um paradigma que indagaram “o que era a justiça e o que era um homem perfeitamente justo”, bem como os seus contrários, a injustiça e o homem injusto. Isso foi feito, não com o intuito de demonstrar que era possível, mas para comparar a felicidade que cabe a cada daqueles homens, e a sorte que compete a quem lhes for parecido.

Agora começaremos a observar o estreitamento de algumas importantes vinculações que permeiam a obra de Platão, como a relação entre a epistemologia, ontologia, a política e a ética. A cidade ideal deve ser governada por um filósofo, selecionado entre os melhores guardiões, um guardião perfeito. A sua virtude deve ser a sabedoria, a qual constituirá parte sábia da cidade ideal. Apenas sobre a regência de um rei filósofo a cidade será feliz, e assim, os seus habitantes consequentemente.

182 PLATÃO. *República*, 457c-d.

183 PLATÃO. *República*, 466e-467a.

184 PLATÃO. *República*, 457a.

185 PLATÃO. *República*, 471c-e.

186 PLATÃO. *República*, 472b.

Repetimos aqui, a similar declaração Sócrates profere, que se encontra tanto nas *Cartas*, quanto na *República*,¹⁸⁷ de que “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”, ou, “enquanto as numerosas naturezas que atualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer não haverá trégua dos males,” diz o filósofo a Gláucon, “para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos”.

Esta constatação, diz Gláucon, é tão revolucionária que poderia levar os cidadãos a atacar Sócrates, uma vez que muitas pessoas, ao ouvir semelhante coisa, irão investir contra o filósofo com toda a força que puderem. Com efeito, na democrática Atenas, como disse Péricles em seu discurso fúnebre retratado por Tucídides em *História da Guerra do Peloponeso*: “como tudo depende não de poucos mas da maioria”. Muito menos dependia de um homem apenas, e o *basileús* de Platão, era figura presente em ritos e cerimônias religiosas, sem qualquer atribuição de chefe de governo ou algo assim.¹⁸⁸

Como não podia ser diferente, em se tratando de aspectos filológicos referentes ao mundo grego, o termo *basileús*, assim como outros vocábulos, possui a sua própria história. Assim, quando Platão (sécs. V-IV) emprega tal termo, ele já se encontra carregado com história e significações. Essas, quando bem entendidas, ajudam a entender o pensamento político antigo e, dessa forma, contribuem para tornar mais claro o modo como a obra de Platão foi concebida, bem como o “ambiente” político do filósofo, além de colaborar para o entendimento das críticas que o filósofo recebe, entre tantas, pela utilização do termo. Esse adjetivo “real” vem do grego *basileús*, que significa rei, soberano. Em Homero se refere aos reis diversos e em especial a Agamêmnon, o *anax basileús*. Em Hesíodo¹⁸⁹ se encontra o termo *basileús*, na *Teogonia*, referido a Zeus, soberano do Olimpo. Ao longo do tempo, à medida que a política grega e suas instituições foram mudando, essa figura do “soberano” foi perdendo destaque, ou prestígio político, principalmente com as novas *póleis* democráticas. Em Atenas, por exemplo, a figura do *basileús* permaneceu ligada à condução de cultos e ritos

187 PLATÃO. *República*, 473d-e.

188 Consta em Diógenes Laércio (III, 1), que o pai de Platão remontava sua ascendência a Codros, último rei de Atenas.

189 Torrano nos diz que “Zeus é a expressão suprema do exercício de poder. Toda a cosmogonia, na visão de Hesíodo, converge e centra-se na Assumpção da realeza universal por Zeus. A *Teogonia* é em verdade um hino às façanhas e à excelência guerreiras de Zeus; nela, tudo se dispõe na convergência para esta perfectiva diacosmese que é a assumpção deste último e definitivo Soberano divino, (re-)Distribuidor de todas as honrarias e encargos e Mantenedor da ordem e da justiça. Zeus é a própria expressão do Poder, e toda realeza e exercício de poder têm sempre a sua fonte em Zeus” (*Teogonia*, p. 31).

religiosos. No caso da “oligárquica” Esparta, eram dois os reis que figuram na nos rituais tradicionais da cidade.

Todavia, retorando à *República*, o irmão de Platão pede uma explicação do que foi dito, pois, se os filósofos devem governar, torna-se necessário esclarecer o que é um filósofo. Assim, Sócrates afirma que é necessário distinguir quem são os filósofos aos quais se referiram quando disseram que é necessário confiar-lhes o governo, para mostrar que lhes convém a filosofia, bem como o governo da cidade. Assim, quando Sócrates diz que o filósofo almeja a totalidade da sabedoria, sem dividi-la, que deseja de toda a ciência, se entregando de bom grado ao estudo e nele se revelando insaciável,¹⁹⁰ Gláucon retruca que serão muitos e estranhos tais filósofos, pois todos os que admiram os espetáculos, com vistas ao prazer que sentem em aprender. Sócrates responde que essas pessoas apenas aparentam ser filósofos, uma vez que os verdadeiros amam “o espetáculo da verdade.”¹⁹¹

Com efeito, o mesmo ocorre com o justo e o injusto, o bom e o mau e todas as outras formas: cada uma delas, em si mesma, é uma, mas, quando combinadas com ações, corpos e entre si mesmas, tomam o aspecto de mil formas que as multiplicam. Daí Sócrates distinguir, de um lado, aqueles que amam os espetáculos, as artes e são homens práticos, por assim dizer, e, por outro lado, aqueles que verdadeiramente são filósofos. Nos primeiros, a curiosidade situa-se nos olhos e nos ouvidos, amam as belas vozes, os coloridos e as figuras bonitas, mas a sua alma não enxerga, nem ama a “natureza do belo em si”.¹⁹² Contudo, de acordo com Sócrates, raros são os capazes de se alçar até a essência desse belo. No entanto, aquele que conhece as várias coisas belas, mas desconhece a beleza em si, nem é capaz de seguir aqueles que poderiam levá-lo a tal conhecimento, parece que vive sonhando, aceitando as aparências das coisas pela própria coisa. Já aquele que acredita que o belo existe em si, que pode maravilhar-se à sua essência e nas coisas que participam dele, que nunca adota as aparências belas pelo belo em si, nem o belo em si pelas coisas belas, esse sim vive acordado.¹⁹³ E o seu pensamento é igual a conhecimento, uma vez que realmente sabe, ao passo que o do primeiro, que ama as aparências é opinião, visto que julga as aparências.

Sócrates, destarte, ainda afirma que “o que existe absolutamente [o ser] é absolutamente cognoscível, e o que não existe de modo algum [o não ser] é totalmente incognoscível”.¹⁹⁴ Contudo, afirma o filósofo, se existisse uma coisa “é” e “não é” ao mesmo

190 PLATÃO. *República*, 475c.

191 PLATÃO. *República*, 475e.

192 PLATÃO. *República*, 476b.

193 PLATÃO. *República*, 476c-d.

194 PLATÃO. *República*, 477a.

tempo, tal coisa estaria entre “o Ser absoluto e o Não-ser absoluto”. Dessa forma, uma vez que o conhecimento incidiria sobre o ser e, necessariamente, a ignorância sobre o não-ser, faz-se preciso encontrar o que está entre o ser e o Não-ser, um intermediário entre a ciência e a ignorância, supondo-se a existência de algo assim.¹⁹⁵ Dessa maneira, uma vez que a opinião é uma faculdade que difere da ciência, a opinião e a ciência possuem objetivos diferentes.¹⁹⁶ Assim, Sócrates diz que é evidente que são diferentes a opinião e a ciência.¹⁹⁷ Daí que cada uma dessas faculdades possui um objetivo diferente: o fim da ciência é conhecer o que “é”, precisamente tal como “é”, e o alvo da opinião é apreciar as aparências. Com efeito, se tais faculdades são diferentes e possuem por natureza, objetos diferentes, disto “decorre que a mesma coisa não possa ser objeto de conhecimento e de opinião”.¹⁹⁸ Por isso é necessário relacionar o “ser” à ciência e o “não ser” à ignorância. Em vista disso, o objetivo da opinião não é nem o ser nem o não ser.¹⁹⁹ Conseqüentemente, a opinião não é nem ciência nem ignorância, de modo que ela está para além de uma e de outra, sendo menos clara que a ciência e menos obscura que a ignorância. Logo, concluem os interlocutores, Sócrates e Gláucon, que a opinião é algo intermediário entre a ciência e a ignorância.²⁰⁰

Após essas averiguações, Sócrates diz que eles precisam descobrir que coisa é essa que participa ao mesmo tempo do ser e do não ser e que não é exatamente nem um nem outro. Se a descobrirem, será o objetivo da opinião. Com efeito, o homem que vê a multidão das coisas belas, que aprecia os espetáculos e que não tolera que se diga que o belo é uno, assim como o justo e as outras realidades que tais, afirma que as mesmas ‘coisas, observadas de pontos de vista diferentes, parecem belas e feias, justas e injustas, e assim por diante. Daí eles descobrem que as múltiplas fórmulas da multidão referentes ao belo e às coisas semelhantes perambulam, por assim dizer, entre o nada e a existência absoluta.²⁰¹ Assim, as pessoas que enxergam as diversas coisas belas, mas não concebem o belo em si, essas pessoas opinam sobre tudo, mas não sabem acerca das coisas sobre as quais falam. Com relação às pessoas que enxergam as coisas em si mesmas, na sua essência imutável, elas possuem conhecimentos, e não opiniões.

195 PLATÃO. *República*, 477a-b.

196 PLATÃO. *República*, 477b.

197 PLATÃO. *República*, 478a.

198 PLATÃO. *República*, 478b.

199 PLATÃO. *República*, 478c.

200 PLATÃO. *República*, 478d.

201 PLATÃO. *República*, 479d.

Logo, Sócrates diz que os filósofos “contemplam as coisas em si, as que permanecem sempre idênticas”,²⁰² isto é, eles apreciam as essências das coisas, a verdadeira realidade. Além disso, os filósofos “têm entusiasmo e gosto pelas coisas que são objeto de conhecimento”,²⁰³ e são eles os que “se dedicam ao Ser em si”.²⁰⁴ O filósofo, o amante do saber, é um conhecedor da verdade, e Sócrates fala que eles podem conhecer aquilo que se mantém sempre do mesmo modo, porém, aqueles que não são filósofos se consomem no que é mutável e múltiplo, pois são adeptos das opiniões e das aparências. Devemos lembrar que o filósofo possui conhecimento do real, e o não filósofo possui crença apenas nas aparências, no modo como as coisas aparecem. A partir dessa diferença entre filósofos e não filósofos, Sócrates pergunta: “qual das duas espécies é que deve governar a cidade?”²⁰⁵

Sócrates atribui ao filósofo a responsabilidade de governar a cidade, pois, de acordo com o mestre de Platão, são esses guardiões perfeitos os mais competentes a manter as leis e costumes da cidade.²⁰⁶ É Ele que possui o conhecimento do real, o conhecimento das Formas, os absolutos. Tanto a Justiça quanto a Bondade, entre outros elementos da vida moral, todas elas são realidades conceituais, absolutas, pois podem ser percebidas nas suas Formas.²⁰⁷ Assim, elas não são relativas, variando no tempo, ou nos câmbios do favoritismo político, ou a qualquer tipo de aparência, ou crença nas aparências.²⁰⁸ È por isso que, de acordo com a argumentação de Sócrates, os filósofos devem ser reis, pois são os mais qualificados a governar, dada a sua afinidade com a sabedoria. Prosseguindo na análise do filósofo-rei, Sócrates diz que eles devem possuir “o conhecimento de toda essência”,²⁰⁹ isto é, “o

202 PLATÃO. *República*, 479e.

203 PLATÃO. *República*, 479e.

204 PLATÃO. *República*, 480a.

205 PLATÃO. *República*, 484b.

206 PLATÃO. *República*, 484b.

207 “De fato, nós, modernos, entendemos por ‘Ideia’ *um conceito, um pensamento, uma representação mental*, enfim, algo que nos transporta ao plano psicológico e noológico; ao contrário, Platão entendia por ‘Ideia’, em certo sentido, algo que constitui o *objeto específico* do pensamento, para o qual o pensamento está voltado de maneira pura, aquilo sem o qual o pensamento não seria pensamento: em suma, a Ideia platônica não é de modo algum um puro ser de razão e sim um ser e mesmo aquele ser que é absolutamente, o ser verdadeiro”, (REALE, 2007, p. 61).

208 Segundo Aristóteles, na *Metafísica* (I, 6, 987a29-b10), “Platão, com efeito, tendo sido desde jovem amigo de Crátilo e seguidor das doutrinas heraclitianas, segundo as quais todas as coisas sensíveis estão em constante fluxo e das quais não se pode fazer ciência, manteve posteriormente essas convicções. Por sua vez, Sócrates ocupava-se de questões éticas e não da natureza em sua totalidade, mas buscava o universal no âmbito daquelas questões, tendo sido o primeiro a fixar atenção nas definições. Ora, Platão aceitou essa doutrina socrática, mas acreditou, por causa da convicção acolhida dos heraclitianos, que as definições se referissem a outras realidades e não às realidades sensíveis. De fato, ele considerava impossível que a definição universal se referisse a algum dos objetos sensíveis, por estarem sujeitos a contínua mudança. Então, ele chamou essas outras realidades Ideias, afirmando que os sensíveis existem ao lado delas e delas recebem seus nomes. Com efeito, a pluralidade das coisas sensíveis que têm o mesmo nome das Formas existe por ‘participação’ nas Formas”.

209 PLATÃO. *República*, 484c.

conhecimento de todo o ser”,²¹⁰ ou seja, eles devem possuir a ciência da realidade. Toda esta parte do diálogo procura determinar a natureza do filósofo e defender as suas características como governantes em potencial.

Sócrates chama de cegos àqueles que não possuem a habilidade de contemplar tais verdades absolutas, ou ainda, “a verdade ideal”,²¹¹ considerando-os inaptos a estabelecerem leis sobre o belo, o justo e o bom.²¹² Contudo, aquele que vem a conhecer o verdadeiro saber age, tanto no particular quanto no público, conforme o mesmo saber. Assim, o filósofo passa a ser visto como um exemplo, o que faz dele o mais apto a governar e a elaborar as leis para a cidade. Contudo, é necessário “examinar com cuidado qual a natureza deles”,²¹³ diz Sócrates, referindo-se aos filósofos.

Assim sendo, os filósofos têm acesso à realidade em razão de eles estarem “sempre apaixonados pelo saber que possa revelar-lhes algo daquela essência que existe sempre, e que não se desvirtua por ação da geração e da corrupção”.²¹⁴ Dessa maneira, as essências eternas não são passíveis de transformações, mantendo sempre suas características idênticas. Além disso, Sócrates afirma que os filósofos são apaixonados pela “essência na sua totalidade, e que não deixam escapar de bom grado nenhuma das suas partes, seja menor ou maior, muito preciosa ou destituída de valor”²¹⁵ e que eles almejam “alcançar sempre a totalidade e a universalidade do divino e humano”.²¹⁶ Ainda os filósofos são dotados de um “espírito superior e contemplam a totalidade do tempo e do ser”,²¹⁷ bem como não atribuem grande importância à vida humana e nem temem a morte. Um verdadeiro sábio não se detém em nada que possua caráter passageiro, somente se liga àquelas realidades de natureza permanente. Sobretudo, o filósofo necessita de certos atributos que se conectam uns aos outros “numa alma que pretende atingir o Ser de forma suficiente e cabal”.²¹⁸ Entre esses dotes, Sócrates diz que o filósofo deve “possuir um espírito superior e contemplar a totalidade do tempo e a totalidade do ser”,²¹⁹ deve também ter “aversão à mentira e a recusa em admitir voluntariamente a falsidade, seja como for, mas antes odiá-la e pregar a verdade”.²²⁰ Existem outras qualidades que se apresentam na alma do filósofo desde a infância, na medida em que

210 PLATÃO. *República*, 484c.

211 PLATÃO. *República*, 484c-d

212 PLATÃO. *República*, 484c-d.

213 PLATÃO. *República*, 485a.

214 PLATÃO. *República*, 485b.

215 PLATÃO. *República*, 485b.

216 PLATÃO. *República*, 486a.

217 PLATÃO. *República*, 486a.

218 PLATÃO. *República*, 486e.

219 PLATÃO. *República*, 486a

220 PLATÃO. *República*, 485c.

se mostra justa e cordata, que aprende sem dificuldade, ter boa memória, além de ser comedida e agradável.²²¹ Logo, é a homens desse tipo, “aperfeiçoados pela educação e pela idade”, a quem se deve entregar o governo da cidade.²²²

Nesse momento, Adimanto interrompe Sócrates e diz que se poderia, com efeito, dizer que não há nada a opor a cada um dos argumentos do filósofo, mas “os fatos mostram que todos quantos se dedicaram à filosofia”,²²³ e que, depois de a terem estudado enquanto jovens não a deixam, mas ficam presos a ela, se tornam, em grande número, personagens extravagantes e perversos, bem como os que pareçam melhores filósofos, ainda assim são considerados inúteis para a “cidade”. Nessa passagem da *República*, os argumentos de Sócrates são desafiados pelos fatos apresentados pelo irmão de Platão. A tese do governo dos filósofos é desafiada pela constatação de que, conforme diz Adimanto, a maioria dos que se dedicaram à filosofia foram considerados inúteis aos negócios da cidade, na prática política. Sócrates concorda com Adimanto e diz que isso é verdade. Sendo assim, pergunta Adimanto, “como é que está certo afirmar que as cidades não cessarão de sofrer calamidades, antes de serem governadas por filósofos, os quais assentamos que lhes são inúteis?”²²⁴ Para responder a tal questão Sócrates recorre a uma metáfora.

Assim, em 488d, Platão nos apresenta Sócrates a contar a metáfora que ilustrará como sofrem os melhores homens da cidade, no caso os filósofos, na medida em que vivem nas cidades. É a metáfora da “nau do governo”, a qual consta de uma embarcação tomada por marinheiros vis e perversos que brigam pelo comando do leme do navio. Tais homens desconhecem sobre os ventos, sobre o céu e as constelações das estrelas, não conhecem o movimento dos astros e as estações, ou seja, eles não conhecem coisa alguma referente à arte da navegação (*kybernetiké*). Eles fazem de tudo para conseguir o comando, matam uns aos outros, tornam sem poder o dono do navio e, dessa forma, se apoderam de tudo que coseguem tomar, se apoderando da carga da nau e chamam de marinheiros e pilotos qualquer um que lhes possa ajudar a ganhar o comando. Nesse complicado cenário que Sócrates pinta, o verdadeiro piloto será chamado de “nefelibata, palrador e inútil” pelos tais marinheiros (489a). O filósofo ainda diz a Adimanto que ele não errará “se comparares os chefes políticos atuais como os marinheiros que a pouco nos referimos, [...]; e bem assim aqueles que eles qualificam de inúteis e de pessoas que falam no ar, como os verdadeiros pilotos” (489c).

221 PLATÃO. *República*, 486b-d.

222 PLATÃO. *República*, 487a.

223 PLATÃO. *República*, 487c.

224 PLATÃO. *República*, 487e.

Tal quadro, como o próprio Sócrates diz na passagem em questão, não carece de exame detalhado para que se veja a semelhança dele como o caso dos filósofos nas cidades. Daí que Adimanto não estava enganado ao afirmar que os filósofos mais sábios são inúteis à maioria da sociedade. Contudo, segundo Sócrates, tal inutilidade é devida não aos filósofos, mas aos que não os empregam. Com efeito, não seria natural que o piloto pedisse aos marinheiros para governar, nem que os sábios fossem bater às portas dos poderosos. Com efeito, Sócrates diz que é o doente quem deve ir bater à porta do médico, de modo que os que têm necessidade de um líder, esses precisam ir bater à porta do sábio que possui a capacidade de comandar, uma vez que não competiria ao líder, se pode ser útil, solicitar aos governados que se submetam à sua autoridade. Assim, diz Sócrates, que Adimanto não se enganaria se comparasse os políticos de sua época aos marinheiros aos quais fizeram referência, e os que são tidos por eles como inúteis tagarelas e perdidos nas nuvens aos pilotos de verdade.²²⁵

Dessa forma, Sócrates acredita que eles estão certos em responder que o verdadeiro filósofo não se detém nos aspectos transitórios das coisas, das quais advém um conhecimento incerto e arriscado, mas ele vai além e busca aprofundar-se nas essências das coisas. Um homem assim, diz Sócrates, estará a odiar a mentira e, certamente, quando a verdade servir de guia, dir-se-á que o coro dos vícios não o acompanha. Ao contrário, a verdade “acompanha um maneira de ser sã e justa (*hýgiés te kai díkaiov ethos*), à qual se junta a temperança”.²²⁶

Com efeito, Adimanto advertiu Sócrates de que, “quando deixando de parte as palavras, se pudessem examinar aquelas mesmas pessoas” das quais discutiam, diriam que algumas dessas “eram inúteis, ao passo que a maioria era possuidora de toda espécie de perversidade”.²²⁷ Daí os interlocutores chegarem à seguinte indagação: “por que será que a maioria é má?”, e, por tal motivo, retomaram outra vez a definição “da natureza dos verdadeiros filósofos”. Logo, Sócrates afirma que é precioso observar a destruição dessa natureza, o modo como se deteriora no maior número, como apenas alguns escapam (aqueles que não são perversos, mas inúteis). Depois, Sócrates analisará as naturezas que imitam e rouba-lhe o feitio filosófico, associando à filosofia a péssima reputação da qual Adimanto falara.

Esses caracteres que reúnem todas as qualidades que se exige ao verdadeiro filósofo aparecem raramente e em pequeno número. Como são numerosas e fortes as causas da degradação, não há nenhuma das qualidades que se admira no filósofo que não possa

225 PLATÃO. *República*, 489b-c.

226 PLATÃO. *República*, 490c.

227 PLATÃO. *República*, 490d.

corromper a alma daquele que as abriga e desviá-la do caminho da filosofia. Sócrates se refere à fortaleza, à moderação e às outras virtudes que enumeraram.²²⁸ Além disso, tudo os bens podem perverter a alma e afasta-la da filosofia: beleza, riqueza, alianças importantes na cidade e todas as outras vantagens deste tipo. É então verdadeiro, diz Sócrates, o afirmar que uma natureza excelente, sujeita a um regime contrário, torna-se pior do que uma natureza medíocre.²²⁹ Do mesmo modo, as almas bem-dotadas, uma vez influenciadas por uma má educação, se tornam perversas no mai alto grau. Daí Sócrates afirmar que “os grandes crimes e a maldade imoderada”²³⁰ provêm de uma excelente natureza que foi perdida. Entretanto, se a aptidão que foi ao concebida como a do filósofo recebe a educação apropriada, obrigatoriamente, ao desenvolver-se, alcança todas as virtudes, mas se for semeado, crescido e alimentado em terreno que não era o certo, manifesta todos os vícios, a não ser que um deus o socorra.²³¹

Sócrates ainda analisa em quais meios se corrompe a boa natureza. Ele aponta, dessa forma, algumas instituições democráticas de Atenas, chamando-as de “sofistas”. Essas seriam os maiores sofistas, instruindo e modelando à sua maneira os jovens e os velhos, homens e mulheres. Tais sofistas estariam nas filas e nas assembleias políticas, nos tribunais, nos teatros, bem como nos acampamentos e em toda parte onde existisse aglomeração de pessoas, criticando ou aprovando determinados atos ou palavras. Em meio a esse caos, pergunta Sócrates, referindo-se aos hábitos de sua cidade, que educação especial poderia resistir? Como um jovem não teria como modelo tais concepções equivocadas sobre as coisas, sobre o bem e o mau, ou como ele não seria levado pela opinião da maioria? Com efeito, o filósofo diz que “um caráter (*ethos*) não se altera, nem se alterou jamais, nem se alterará, relativamente à virtude, tendo sido educado em princípios” dessa gente.²³² De fato, se em semelhantes governos existe uma alma que se salve e se torne o que deve ser, afirmar-se-ia, diz Sócrates, sem receio, que tal feito seria devido a um deus.

Segundo Sócrates, todos os que o povo denomina como sofistas e considera como rivais, não ensinam senão o que o próprio povo segue em suas assembleias, e a isto chamam de ciência, ou seja, a opinião da maioria. Tal qual alguém que, após observar os movimentos instintivos e os apetites de um animal grande e forte,²³³ descobrindo por onde aproximar-se e onde tocá-lo, sabendo quando se zanga ou se acalma, que sons solta em cada ocasião e que

228 PLATÃO. *República*, 491b.

229 PLATÃO. *República*, 491d.

230 PLATÃO. *República*, 491e.

231 PLATÃO. *República*, 492a..

232 PLATÃO. *República*, 492e.

233 PLATÃO. *República*, 493a-b.

tom de voz o amansa ou enfurece, após de ter aprendido isso tudo por meio de longa experiência, criasse uma ciência e passasse a ensiná-la, sem, no entanto, saber realmente o que, no comportamento de tal fera, “é belo ou feio, bom ou mau, justo ou injusto”.²³⁴ Dessa forma, tal mestre chama bom o que agrada e mau o que importuna tal besta, denominando justo e belo o que advêm, de tais observações, visto que nunca teria visto, nem seria capaz de revelar aos outros o quanto essa natureza difere, em realidade, da do bem.

Depois disso, questiona Sócrates se seria possível que a multidão admita que o belo em si exista, enquanto algo uno, diferente da multidão das coisas belas, e que a essência das coisas é simples, uma e indivisível.²³⁵ Daí os interlocutores concluírem que, é impossível que o povo seja filósofo. Se ele for um jovem de boa natureza, por exemplo, sendo o primeiro em tudo a partir da infância, principalmente se os atributos do corpo corresponderem aos da alma, quando ele atingisse a maturidade, seus parentes e seus compatriotas tentariam colocar suas capacidades a serviço dos seus interesses. Tal jovem seria carregado de venerações e honrarias, adoraria antecipadamente o seu poder com relação ao que esperaria para o seu futuro. Ainda, se tal natureza despontasse numa grande *pólis*, sendo rico, nobre, agradável e belo, se encheria de expectativas de que seria capaz de governar os gregos e os bárbaros, e assim, inflamar-se-ia, encher-se-ia de orgulho e de soberba. Contudo, se por causa das suas disposições naturais e da afinidade da verdade com o seu caráter, se pendesse para a filosofia, os outros (podemos entender como a maioria), convencidos de que perderiam o seu apoio e a sua amizade, não faltariam com palavras ou ações, ou de quaisquer meios, para que tal jovem não se deixasse convencer. Sendo assim, pergunta Sócrates, seria possível que esse jovem se tornasse filósofo?²³⁶

Logo, Sócrates alega ter razão em afirmar que os mesmos elementos que compõem ao caráter filosófico de um homem, quando perdidos por uma má educação, fazem esse indivíduo afastar-se da sua vocação.²³⁷ Assim, seria a corrupção que perverte as melhores naturezas (que já seriam muito raras). Dessas naturezas tornadas perversas que sairiam não apenas os que causam os maiores males às *póleis* e aos cidadãos, mas também os que lhes proporcionam o maior bem quando seguem o caminho certo (o da filosofia). Portanto, esses homens, nascidos para a prática da filosofia, tendo-se afastado dela e para levarem uma vida contrária à sua natureza e à verdade, permitem que outros, indignos, se ocupem dela.

234 PLATÃO. *República*, 493b.

235 PLATÃO. *República*, 493e-494a.

236 PLATÃO. *República*, 495a.

237 PLATÃO. *República*, 495a.

Por conseguinte, fala Sócrates a Adimanto, seria muito baixo o número dos que poderiam lidar honrosamente com a filosofia. Seria o caso de algum "espírito nobre e com boa educação" (*gennaion kaí eu tethpamménon ethos*)²³⁸ que, isolado do mundo, afastado das influências corruptoras, permanecesse devotado à sua natureza. Ainda, poderia ser o caso de uma grande alma, nascida numa pequena cidade, que desprezasse as responsabilidades públicas. Mas, na opinião de Sócrates, nesse pequeno grupo que se salvasse, aqueles que se tornaram filósofos e provassem os bens da sabedoria, convencidos do delírio do resto dos homens, sabendo que não há aliados para socorrer a justiça, recusando-se a compartilhar das injustiças, incapaz de resistir à maioria, pereceriam antes de “ser de qualquer utilidade à cidade ou aos amigos”,²³⁹ inúteis a si mesmos e aos outros. A partir dessas constatações, segundo Sócrates, tais almas nobres ficariam tranquilas e ocupar-se-iam dos seus negócios, como um viajante que, em meio a uma tempestade, quando o vento alça turbilhões de pó e aguaceiros, ficaria feliz se encontrasse um muro atrás do qual pudesse se abrigar. Assim, os filósofos, uma vez constatado que a injustiça impera impune pelo mundo, sentir-se-iam felizes em conservarem-se imunes às injustiças e às ações ímpias, passando seus dias alegres e tranquilos, cheios de esperança.

Com efeito, num governo adequado, esses filósofos teriam desfrutado de muita importância, tornado-se úteis ao Estado e aos cidadãos. Porém, questiona Adimanto a Sócrates, entre todos os governos, “qual se coaduna com filosofia?”²⁴⁰ Sócrates responde que não descobriu nenhuma constituição política que conviria ao temperamento filosófico, por isso se vê tais almas alterarem-se e corromperem-se. Mas, segundo Sócrates, se fosse conhecido um governo cuja excelência correspondesse à da alma filosófica, ver-se-ia então que contém algo de divino dentro de si mesmo.

Para que a filosofia não pereça a *pólis* deve tomar algumas providências. Em primeiro lugar, a cidade deve adotar, com relação à filosofia, um comportamento aposta ao atual.²⁴¹ Segundo Sócrates, os que em seus dias se consagram à filosofia são em maioria jovens há pouco saídos da infância, abordando a sua parte mais difícil, isto é, a dialética. Depois, abandonam esta espécie de estudos. Quando a velhice aproxima-se, com exceção de algum pequeno número, o seu ardor amortece e se esvai. Daí Sócrates afirmar que é a *pólis* necessita fazer exatamente o contrário: dar aos adolescentes e às crianças “uma educação filosófica

238 PLATÃO. *República*, 496b.

239 PLATÃO. *República*, 496d.

240 PLATÃO. *República*, 497a.

241 PLATÃO. *República*, 497e.

juvenil”,²⁴² cuidando bem dos corpos, em que se desenvolvam e em que adquiram a virilidade, a fim de prepará-lo para servir a filosofia. Depois disso, segundo Sócrates, na idade em que a alma ingressa na maturidade, devem-se avigorar os exercícios que lhe são adequados e, quando as forças diminuïrem e for passado o tempo das atribuições políticas e militares, deve-se isentá-los de toda e qualquer ocupação importante.

Com efeito, Sócrates diz que, se nunca um filósofo foi encarregado de um governo de um Estado, ou se isso ocorreria em alguma região remota, ou se algum dia isso acontecer, poder-se-á afirmar que existiu, existe ou existirá uma *pólis* tal qual imaginaram. Sendo assim, se uma necessidade o obrigasse a tentar introduzir nos "hábitos dos homens, particulares e públicos",²⁴³ o que ele consideraria mais elevado, em vez de se limitar a modelar o seu próprio caráter, não seria um mau mestre da moderação, da justiça e de virtudes. Logo, segundo Sócrates, começaria por pegar “no Estado e nos caracteres dos homens” (*pólin te kai éthe anthrópon*)²⁴⁴ como se eles fossem um tábuas de pintura, em primeiro lugar, tentariam limpá-las. Depois, conseguido isso, iriam esboçar a nova constituição, e, em seguida, para aperfeiçoar tal esboço, ergueriam os olhos para a essência da justiça, da beleza, da moderação e das virtudes desta natureza e, depois, para a cópia humana que dela fariam. Com efeito, Sócrates diz que, por intermédio da combinação e da mistura de instituições apropriadas, esforçar-se-iam para atingir a imagem da verdadeira humanidade. E apagariam e pintariam de novo, “até que, até onde for possível, façam simples caracteres humanos tão do agrado dos deuses quanto podem sê-lo”.²⁴⁵

3.2 A educação do filósofo

Já no início da *República*, nos livros II e III, Platão observa que os governantes carecem de uma educação e, para tal, lhes oferece uma baseada na *música* e na *ginástica*. Contudo, na medida em os governantes serão filósofos, essa primeira educação não lhes bastará, visto a sabedoria que lhes espera: nada menos que a ciência das virtudes e o conhecimento do bem. Destarte, Sócrates afirma que é preciso tratar do que maneira e por quais estudos e exercícios, se formarão os homens filosóficos capazes de guardar e manter a

242 PLATÃO. *República*, 498b.

243 PLATÃO. *República*, 500d.

244 PLATÃO. *República*, 501a.

245 PLATÃO. *República*, 501c.

constituição. Sendo assim, no que concerne aos guardiões, é preciso rever o problema de sua educação desde o início, uma vez que, se quiserem governantes perfeitos deve-se “nomear os filósofos”.²⁴⁶ Entretanto, Sócrates depara com o que poderia ser uma dificuldade, pois é difícil encontrar, em um mesmo indivíduo, todas aquelas qualidades mencionadas, como boa memória, facilidade para aprender, etc. Contudo, para assumir o mais elevado posto no Estado, recebendo honrarias e poder, tais características são indispensáveis aos indivíduos.²⁴⁷ Assim, aqueles que se propõem a governar precisam ser disciplinados no que se refere ao corpo, bem como à alma. Por fim, o filósofo deve aplicar-se nos estudos em vista de alcançar o saber mais elevado. E, embora Sócrates conheça o valor da contemplação das perfeições, as essências das virtudes (a justiça, a temperança, a coragem e a sabedoria), ele exige que o guardião venha a tomar um “caminho mais longo”²⁴⁸ para que possa alcançar a mais elevada das ciências, que é aquela que lhe convém. Segundo Sócrates, “a do bem é mais elevada das ciências, e que para ela é que a justiça e as outras virtudes se tornam úteis e valiosas”.²⁴⁹ Sócrates ainda diz que, mesmo que conhecêssemos tudo o que pode ser conhecido, de nada serve esse conhecimento se não conhecermos “nada de belo e bom”.²⁵⁰

Para explicar aos demais presentes o que pensa ser o bem, Sócrates, diz que vai expor o que lhe “parece ser o filho do bem e muito semelhante a ele”,²⁵¹ pois o mestre de Platão disse ainda que, dada a grandiosidade do bem, irá deixar de lado a questão do bem em si. Neste ponto da *República*, Sócrates começa a desenvolver a metáfora do Sol, na qual esse astro está para o mundo sensível, assim como o bem está para o mundo inteligível. Assim sendo, Sócrates, começa a falar sobre a existência de duas realidades: a visível (as coisas sensíveis, a multiplicidade) e a inteligível (as s, as essências).²⁵² A primeira é acessada pela via dos sentidos, a segunda pela parte da alma a qual é dado conhecer as realidades superiores. Ainda, segundo Sócrates, “o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder, é a do bem”.²⁵³ De forma semelhante, Sócrates diz que “o Sol proporciona às coisas visíveis, não só [...] a faculdade de serem vistas, mas também a sua gênese, crescimento e alimentação”.²⁵⁴ Sócrates expõe que a ciência e a verdade são ocasionadas pela do bem e que ambas são semelhantes a ele, porém, elas não se confundem

246 PLATÃO. *República*, 503b.

247 PLATÃO. *República*, 503d.

248 PLATÃO. *República*, 504b.

249 PLATÃO. *República*, 505a.

250 PLATÃO. *República*, 505a-b.

251 PLATÃO. *República*, 506e.

252 PLATÃO. *República*, 507b-c.

253 PLATÃO. *República*, 508e.

254 PLATÃO. *República*, 509b.

com o bem, que as excede em beleza.²⁵⁵ Além disso, embora o bem não seja uma essência, pois está acima e além delas, é ele que dá aos objetos do conhecimento a possibilidade de serem conhecidos, bem como lhes dá Ser e essência.²⁵⁶ Para melhor observarmos o que Sócrates entende acerca do bem, vamos reproduzir a sua fala,²⁵⁷ na qual diz que, “no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo;” e, “que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública.”

Para explicar melhor as suas exposições sobre a realidade e os níveis de conhecimento, Sócrates narra a metáfora da linha dividida, uma linha cortada em duas partes desiguais, uma delas correspondendo à espécie visível e a outra à espécie inteligível. Posteriormente, cada uma dessas partes é seccionada, o que faz com que a linha fique dividida, no total, em quatro seções. Sendo que duas delas correspondem ao mundo visível, e as outras duas ao mundo inteligível. Na primeira seção do mundo visível, encontram-se as imagens, sombras e reflexos, e “àqueles que se formam em todos os corpos compactos, lisos e brilhantes, e a tudo o mais que for do mesmo gênero”²⁵⁸. Já na segunda parte do mundo visível, é constituída pela diversidade dos seres vivos e pelos objetos e coisas. Após, Sócrates explica a seção inteligível e suas subdivisões: a primeira seção ele chamou de entendimento; a segunda: nomeou de inteligência. Mediante o entendimento, a alma emprega imagens dos seres e busca algum conhecimento a partir de hipóteses, que não levam ao princípio, ao bem. E, por meio da inteligência, a alma deve se dirigir das hipóteses ao princípio absoluto mediante as ideias²⁵⁹.

Cada um dos quatro segmentos possui correspondência com partes de nossa alma²⁶⁰. Desse modo, temos as seguintes operações da alma:²⁶¹ a) Suposição: estado da mente que se ocupa com a contemplação das sombras das coisas no mundo sensível; b) Fé: estado da mente que se ocupa com a contemplação das coisas do mundo sensível; c) Entendimento: estado da mente responsável pela contemplação das imagens das s, um nível entre o mundo sensível e as ideais; d) Inteligência: estado da mente responsável pela contemplação das s em si, no mundo inteligível.

255 PLATÃO. *República*, 509a.

256 PLATÃO. *República*, 509a.

257 PLATÃO. *República*, 517b-c.

258 PLATÃO. *República*, 510a.

259 PLATÃO. *República*, 510b.

260 PLATÃO. *República*, 511e.

261 PLATÃO. *República*, 511d-e.

Já o mito da caverna está exposto no princípio do Livro VII da *República*, o mais célebre livro do filósofo Platão. No início desse mito Platão é claro ao afirmar que o seu conteúdo está relacionado à educação. O filósofo diz, com efeito, que ele se refere à natureza humana quando submetida à educação ou na falta dela. Nessa fábula, alguns homens estão presos no fundo de uma caverna desde o seu nascimento, ou seja, eles sempre viveram nesse lugar. Além disso, eles estão acorrentados pelos pés e pescoços, contemplando apenas o fundo da caverna. Atrás desses homens passam seres de todos os tipos, cujos reflexos originados por uma fogueira, são projetados no fundo da gruta. Essas sombras, bem como os sons, que produzem seus “donos” são as únicas coisas que tais prisioneiros podem ver. E isso era a “realidade” deles. Porém, um dos homens se liberta das correntes e vai em direção à saída da caverna, com muitas dificuldades passadas pela subida, muito íngreme e difícil. Mais difícil ainda, para o prisioneiro que se libertou, foi abrir os olhos fora da caverna e ver os verdadeiros objetos, os seres, que originavam as sombras, tanto que mal podia acreditar no que via. Platão relata que seus olhos deveriam doer muito.

Dessa forma, o homem muito emocionado pela descoberta, pretende voltar à caverna e contar a novidade aos seus antigos colegas; Contudo, Platão imagina que provavelmente os outros prisioneiros não acreditariam nos relatos do homem liberto e que, talvez, tentassem matá-lo, uma vez que não compreenderiam o que lhes era dito, nem deixariam de acreditar que as sombras e reflexos fossem as próprias coisas. Relacionando esses conhecimentos à administração da cidade, Sócrates diz que, ao contrário do que acontece em seu tempo, deve-se fazer com que os habitantes mais capazes, após terem contemplado o bem, cuidem e guardem os outros habitantes. Esse será o papel dos reis-filósofos. Eles devem fazer isso em nome da harmonia e da união do Estado, visando o bem comum, pois que foram educados com a melhor educação, para serem excelentes, tanto em filosofia, quanto em política²⁶².

Logo mais, observando que o filósofo deve ter uma formação de tamanha qualidade, pois que ele precisa contemplar a do Bem, a causa do que “há de justo e belo [...] a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública”²⁶³, Sócrates analisa quais as ciências que terão tamanho poder, o de levar a alma do mutável ao inteligível.

E ele começa com a aritmética, dizendo que essa ciência conduz “naturalmente à inteligência”²⁶⁴, e eleva a alma ao Ser. Além disso, Sócrates aconselha a aritmética aos

262 PLATÃO. *República*, 520c-d.

263 PLATÃO. *República*, 517b-c.

264 PLATÃO. *República*, 523a.

guerreiros, em razão da importância dessa ciência na logística da guerra, bem como aos filósofos, na medida em que eles devem ascender à “essência”²⁶⁵. Desta forma, podemos observar claramente que a aritmética é essencial ao filósofo, que será o governante da *pólis*. Nas palavras de Sócrates: “esta ciência nos é realmente indispensável, uma vez que se torna claro que ela obriga a alma a servir-se da inteligência em si para chegar à verdade pura”²⁶⁶. A próxima ciência é a geometria. Sócrates expõe que ela “tem em vista o conhecimento do que existe sempre, e não do que a certa altura se gera ou se destrói”²⁶⁷. Além disso, justificando porque a geometria contribui na elevação da alma, Sócrates acrescenta que ela “serviria para atrair a alma para a verdade e produzir o pensamento filosófico, que leva a começar a voltar o espírito para as alturas”²⁶⁸. Ainda Sócrates faz uma breve exposição de uma ciência que não está plenamente constituída, pois está sendo descoberta, a estereometria, “o estudo metódico da dimensão da profundidade”²⁶⁹. Assim, a quarta ciência é a astronomia, que, segundo Sócrates, é importante na medida em que se aplica ao estudo dos astros, das estações e dos movimentos celestes. A ciência da harmonia, a próxima na análise, segundo Sócrates, é útil à busca do Belo e do Bom²⁷⁰. Dessa forma, relativamente às ciências que formarão o currículo do governante, Sócrates conclui que “o estudo metódico de todas estas ciências que analisamos, se atingir o que há de comum e aparentado entre elas e demonstrar as afinidades recíprocas, contribuirá para a finalidade que pretendemos”²⁷¹. Lembramos que a finalidade é possibilitar a ascensão da alma às ideias.

Por último, Sócrates expõe seus argumentos acerca da dialética, ciência que está acima das outras, dizendo que “a capacidade dialética é a única que pode revelar o verdadeiro bem a quem tiver prática das ciências que há pouco enumeramos”²⁷². Além disso, Sócrates delinea a dialética como um meio da alma chegar à essência das coisas só pelo uso da razão, atingindo o limite do inteligível, buscando apreender a essência do Bem²⁷³. Assim sendo, Sócrates define o método dialético²⁷⁴ como “o único que procede, por meio da destruição das hipóteses, a caminho do autêntico princípio, a fim de tornar seguros os seus resultados,” sendo que, “realmente arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro em que

265 PLATÃO. *República*, 525a-b.

266 PLATÃO. *República*, 526a-b.

267 PLATÃO. *República*, 527b.

268 PLATÃO. *República*, 527b.

269 PLATÃO. *República*, 528d.

270 PLATÃO. *República*, 531c.

271 PLATÃO. *República*, 531d.

272 PLATÃO. *República*, 533a.

273 PLATÃO. *República*, 532a.

274 PLATÃO. *República*, 533c-d.

está atolada e leva-os a altura.” Finalizando a exposição acerca da educação dos reis filósofos, Sócrates diz²⁷⁵ que eles deverão, quando atingirem cinquenta anos de idade “inclinam a luz radiosa da alma para a contemplação do Ser que dá luz a todas as coisas”, e, após “terem visto o bem em si, usá-lo-ão como paradigma, para ordenar a cidade, os particulares e a si mesmos, cada um por sua vez, para o resto da vida, mas consagrando a maior parte à filosofia.” Assim, Sócrates tem delineada a sua cidade ideal, bem como tem esboçado o sistema de ensino que formará os governantes, os quais deverão, mediante a sua ciência da do bem, promover o bem e a felicidade, tanto para si mesmo, quanto para toda a comunidade.

Sócrates, nessa passagem ainda, diz que não eram “inteiramente utopias” o que disseram acerca da *pólis* e da constituição que acabaram de construir discursivamente. Apesar das dificuldades que essa empresa apresenta, o filósofo salienta que de algum modo seria possível, desde que os sábios governem tendo a justiça como o maior dos bens.

3.3 Os regimes políticos

No livro VIII os personagens da *República* retornam à questão das formas de governo (essa questão foi interrompida no início do livro V). A cidade e o homem perfeito já foram descritos, sendo a aristocracia ou a monarquia os representantes da forma de regime mais excelente, isso, dependendo de quantos sábios verdadeiros habitariam na *pólis*. Além desse regime, Platão apresenta outros quatro regimes deficientes: a timocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania. Essas *politeíai* surgem dos seus respectivos tipos humanos que apresentam o caráter tais quais essas cidades. Primeiro serão expostas as más formas de governo e, posteriormente, serão apresentados e analisados esses humanos viciosos. Em seguida, será ponderado sobre qual dos homens descritos caberia a maior felicidade? Ao monárquico, ao timocrático, ao oligarca, ao democrata ou ao tirânico?

Na cidade que busca uma organização perfeita haverá, entre os guardiões, a comunidade das mulheres, a comunidade dos filhos e de toda a educação, assim serão os trabalhos em tempo de guerra e de paz, sendo reconhecidos como soberanos os que se revelarem os melhores como filósofos e como guerreiros.²⁷⁶ Ainda, depois da sua nomeação,

275 PLATÃO. *República*, 540a-b.

276 PLATÃO. *República*, 543a.

os chefes deverão conduzir e instalar os soldados em casas, onde ninguém terá nada de seu, e onde tudo será comum a todos. Visto que trataram dessas questões, os personagens voltam ao ponto de onde pararam, isto é, no começo do livro V.

Depois de esgotado o que diz respeito à *pólis* ideal, Sócrates estava a dizer que achava bom o Estado que acabava de descrever e o homem que lhe era semelhante. No entanto, o filósofo afirmou que as outras formas de governo eram falhas, uma vez que somente aquela seria boa. Dessas outras formas, afirmaram haver quatro espécies dignas de atenção, das quais importaria ver os defeitos, assim como os homens que lhes eram semelhantes, para, depois de analisá-los e reconhecê-los, saberem qual seria o melhor e qual seria o pior, para julgar se o melhor seria o mais feliz, e o pior, o mais infeliz, ou se não seria assim. Os governos são os seguintes: o primeiro e muito elogiado, segundo consta na *República*, era o de Creta e o da Lacedemônia, ou seja, a timocracia; o segundo, que apenas se louvaria em segundo lugar, a oligarquia, e, em seguida, a democracia. Por fim, avaliarão a tirania, que seria a quarta e a última doença do Estado.²⁷⁷

Sócrates diz que há tantas espécies de caráter como formas de governo, provindas “dos costumes (*tôn êthôn*) civis”.²⁷⁸ Portanto, se existem cinco espécies de cidades, o caráter da alma, nos indivíduos, será, igualmente, em número de cinco. Isso posto, conviria, segundo Sócrates passar em revista os caracteres dessas almas inferiores: em primeiro lugar, a do homem que ama a vitória e a honra, baseado no exemplo do governo da Lacedemônia; em segundo, a alma do homem oligárquico, depois a do democrático e, por fim, a alma do homem tirânico (a mesma sequência do exame das formas de governo). Depois de reconhecerem qual o mais injusto, ele será oposto ao mais justo e aí terminará o exame, de modo a verem como a pura justiça e a pura injustiça agem, respectivamente, no que diz respeito à felicidade ou à infelicidade do indivíduo.²⁷⁹ Como começaram “por examinar os costumes dos Estados antes dos particulares,”²⁸⁰ considerarão primeiro o governo da honra, a timocracia, e, logo após, ao exame do homem que lhe é assemelhado. Depois observarão o governo da oligarquia e o homem oligárquico. Em seguida, examinarão a democracia e o homem democrático, e, por fim, em quarto lugar, será estudada a cidade tirânica, depois a alma do homem que é tirano.²⁸¹

277 PLATÃO. *República*, 544c.

278 PLATÃO. *República*, 544e.

279 PLATÃO. *República*, 545a-b.

280 PLATÃO. *República*, 545b.

281 PLATÃO. *República*, 545b-c.

Com efeito, as constituições se modificariam de acordo com quem detém o poder, quando a discórdia desenvolve-se entre os seus membros. Contudo, enquanto a cidade estiver de acordo consigo mesma, por muito pequena que se mostre, seria impossível abalá-la. Nesse caso, como a cidade aristocrática será abalada à forma oligárquica? Seria difícil que um Estado constituído da forma como foi o regime ideal se alterasse, mas como tudo o que nasce é passível de corrupção, este sistema de governo não duraria eternamente, mas dissolver-se-ia, diz Sócrates. A destruição da forma perfeita se daria em função de que os seres que nascem e morrem passam por períodos de esterilidade e de fecundidade. Assim, em meio a tais períodos, a partir de casamentos mal organizados, nasceriam crianças menos aptas ao governo. Quando estas crianças, tornadas adultas, chegassem ao poder, menos cultas, descuidariam da cidade, de modo que ela se tornaria desigual e desarmônica a criação dos futuros chefes. Dessa forma, depois de muitas violências e de lutas entre as classes, concordar-se-ia em dividir as terras e ocupá-las, bem como as casas, e aqueles por quem anteriormente cuidavam os guardiões como sendo seus concidadãos, como homens livres e amigos, seriam subjugados e tratados como periecos e servos, enquanto eles continuariam a ocupar-se da guerra e da guarda desses.

Um governo assim estaria situado entre a aristocracia e a oligarquia,²⁸² imitando, por um lado, a constituição aristocrática e, por outro, a constituição oligárquica, que teria também alguma coisa que lhe seria própria. Recordaria a constituição anterior, a aristocrática, pelo respeito aos chefes, pela aversão dos guerreiros à agricultura, às artes manuais e às outras profissões lucrativas, bem como pela instituição das refeições em comum e pela a prática dos exercícios ginásticos e militares.²⁸³ Contudo, será específico desta classe o medo de nomear os sábios para as magistraturas, visto que os homens desse quilate que lhes restariam, não seriam mais simples nem firmes, mas teriam o caráter duvidoso, bem como a inclinação para o caráter irascível e mais simples, moldado mais para a guerra do que para a paz, a estima em que se terão as manhas e os estratagemas guerreiros, o hábito de ter sempre a arma à mão. Tais homens seriam cobiçosos de riquezas, como os cidadãos dos Estados oligárquicos, adorariam com paixão, às ocultas, o ouro e a prata, já que teriam armazéns e tesouros particulares, onde as suas riquezas estariam escondidas. Além disso, teriam também habitações protegidas por muros, verdadeiros abrigos privados, nos quais gastariam com mulheres e com quem muito bem lhes desejasse, em meio a inimagináveis prazeres. Fartar-se-iam dos prazeres em segredo e fugiriam aos olhares da lei, tal criança aos olhos do pai, em

282 PLATÃO. *República*, 547c.

283 PLATÃO. *República*, 547d.

consequência de uma educação baseada na violência e não na persuasão, a qual desprezou a verdadeira Musa, da dialética e da filosofia, dando mais valor à ginástica do que à música. Um aspecto que lhe é peculiar, nitidamente distinto, resulta do fato de nele predominar o elemento irascível, daí a sua ambição e o seu amor pelas honrarias. Estas seriam a origem e o caráter deste governo, chamado timocrático. Sócrates, ainda diz que fez apenas um esboço, e não um retrato detalhado, porque por este esboço se poderia distinguir o homem mais justo do homem mais injusto e, por outro lado, diz o filósofo, seria uma tarefa muitíssimo longa descrever sem nada omitir “todas as formas de governo (*politeías*) e todos os costumes”.²⁸⁴

O homem timocrático, que corresponde à forma de governo descrita acima, deve ser mais presunçoso e mais avesso às Musas. Contudo, apesar de amá-las, alegrando-se em ser ouvinte, não seria de maneira nenhuma um orador. Para com os escravos, um homem assim mostrar-se-ia rígido, em vez de desprezá-los, como faria aquele que recebeu uma boa educação. Além disso, ele seria cordial para com os homens livres, mas muito submisso para com os magistrados. Desejoso em alcançar os postos de comando e demais honras, ele aspiraria a isso não pela eloquência, nem por nenhum outro artifício do mesmo tipo, mas valer-se-ia dos seus feitos guerreiros e pelos talentos militares, sendo um entusiasta da ginástica e da caça. Após ouvir Sócrates dizer essas palavras, Adimanto responde ser exatamente esse "o caráter (*tò êthos*) pertencente a essa forma de governo (*tês politeías*)".²⁸⁵

Um homem desse tipo até poderia, desprezar as riquezas durante a mocidade, mas com o correr dos anos mais as amaria, porque a sua natureza incitaria à avareza. Além disso, a sua virtude não seria pura, uma vez que se encontraria privada do seu melhor guardião, a razão aliada à música, que, quando entranhada na alma, manter-se-ia por toda a vida como defensora da virtude.²⁸⁶ Assim sendo, o jovem ambicioso seria a imagem do governo timocrático, e originar-se-ia do seguinte modo: o jovem seria filho de um homem de bem. Contudo, habitando numa cidade mal governada, tal homem evitaria as honras, os cargos, os processos e todos os incômodos deste gênero e aceitaria a mediocridade no âmbito político, na tentativa de estar livre de aborrecimentos. Dessa forma, desinteressado de enriquecer, não sabendo nem lutar nem usar a censura, quer em particular, quer em público, indiferente a tudo nessas matérias, estando sempre ocupado consigo mesmo, tal homem seria mal falado, tanto pela mulher, quanto pelos escravos, bem como pelas pessoas nas ruas. Logo, por ouvir as palavras do pai, bem como as palavras daqueles que o maldiriam, o jovem sentiria atração

284 PLATÃO. *República*, 547e-548d.

285 PLATÃO. *República*, 549a.

286 PLATÃO. *República*, 549b.

pelos dois lados: pelo pai, que plantaria e faria crescer o elemento racional da sua alma, e pelos outros, que fortaleceria os seus desejos e paixões. Como o seu carácter não seria mau por natureza, pois estivera em companhia de perversos, escolheria o meio termo entre os dois partidos que o atraíam, entregaria o governo da sua alma ao princípio intermédio de ambição e cólera e tornar-se-ia um homem orgulhoso e amante de horas. Assim, foi descrita a segunda constituição e o segundo tipo de homem.²⁸⁷

Com efeito, a oligarquia é o governo que prossegue em exame. Como consta na *República*, esse governo é fundamentado no recenseamento, no qual se estipula algum critério que mensure os indivíduos, nivelando-os com o fim de compará-los, como, por exemplo, a riqueza e a propriedade de terras. Num governo em que o critério para se participar efetivamente é a riqueza ou a posse de terra, os ricos mandam e o pobre não participa do poder e da administração da cidade. A oligarquia surge pela sedimentação da cidade timocrática, em função da ambição dessa última pelas honras, bem como pelo gosto por riquezas e tesouros. Com efeito, tais tesouros poriam a perder a timocracia, na medida em que se desenvolveria entre os seus partidários o apreço excessivo pela riqueza. Sendo assim, os cidadãos encontrariam motivos para gastar e, para tanto, deturpariam e desobedeceriam as leis e, a seguir, outros os imitariam, de modo que a maioria acabaria por ficar parecida.

A partir disso, a avidez pelo ganho progrediria rapidamente, na mesma medida em que o amor pela virtude tornar-se-ia menor. Daí que, quando a riqueza e os homens ricos forem honrados numa cidade, a virtude e os homens bons serão menos considerados, uma vez que os cidadãos acabariam por tornarem-se avaros e ambiciosos. Pela admiração e pelo louvor que têm pelo rico, o levariam ao poder, desprezando, conseqüentemente, os pobres. Uma vez no poder, iriam promulgar uma lei que é o traço distintivo dos governos oligárquicos: fixariam um censo, impedindo aqueles cuja fortuna não alcançasse o limite fixado de terem acesso aos cargos públicos. O cumprimento dessa lei seria feito pela força das armas ou este tipo de governo ainda poderia ser imposto pela intimidação e pelo medo.

Com efeito, uma falha da oligarquia seria o seu princípio próprio de limitar os cidadãos em função da quantidade de bens que possuem.²⁸⁸ Assim, a oligarquia começaria por ter essa grave falha, a de eleger os governantes, que seria o mais difícil e o mais importante comando (o comando da cidade), conforme o censo distinguisse, de modo que se vetaria tal participação aos demais, os menos ricos, ainda que tivessem melhores qualificações para o posto de chefe político. Além desse problema inicial, tal *pólis* não seria uma só cidade, mas

287 PLATÃO. *República*, 550c.

288 PLATÃO. *República*, 551b-c.

seria dupla, pois existiria uma dos pobres e outra dos ricos, que viveriam sobre a mesma terra e conspirariam uns contra os outros. Ainda, os oligarcas ficariam quase na impossibilidade de guerrear, uma vez que, se conclamassem o povo à luta, teriam de dar armas à multidão, ainda que a temessem mais do que ao inimigo. Contudo, os oligarcas poderiam dispensar a multidão, de modo a se portarem como verdadeiros oligarcas no que se refere ao combate. Outro desacerto na organização dessa cidade seria quanto à dispersão dos cidadãos em diversos ofícios, o que Platão muito censura na *República*, isto é, as mesmas pessoas, numa mesma cidade, se dedicando a diferentes atividades. Em algum momento se dedicariam à agricultura, noutros ao comércio, noutros à guerra. Além disso, a oligarquia seria a primeira forma de governo que seria afligida pelo mal que consistiria em que alguém permanecesse na cidade sem exercer nenhuma colocação, sem ser comerciante, nem artesão, nem guerreiro, mas tão somente pobre e indigente. Sendo assim, Sócrates diz que em toda cidade onde houvesse mendigos, também haveria ladrões e artesãos de todos os crimes, bem como seria a ignorância, a má educação e a forma de governo que fariam com que surgissem pessoas desse tipo, pois este seria o caráter da cidade oligárquica.

Prosseguindo no exame, os interlocutores se detêm em analisar como seria e, por qual maneira se formaria, o caráter do homem que corresponderia ao governo oligárquico.²⁸⁹ Na *República*, Sócrates alega que seria deste modo que ele passaria do espírito timocrático ao oligárquico: o filho do timocrático imitaria o pai e a seguiria os seus passos, contudo, o veria em muitos apuros. Ora despedaçando-se contra o Estado, ora desperdiçando a sua riqueza, bem como a si mesmo, à frente de um exército ou no exercício de um alto posto, ou ruindo diante de um tribunal, sendo injuriado por acusadores, sentenciado à morte, ao exílio ou à perda da honra e de todos os bens. Sendo assim, sentir-se-ia humilhado pela sua pobreza e voltar-se-ia para os negócios e, depois de muito trabalho e muito esforço, fazendo economias, juntaria novos bens.

Quanto ao espírito racional e corajoso, deitá-los-ia ao chão, junto ao novo rei de sua alma, o espírito de avareza e ambição.²⁹⁰ Assim, reduzidos a escravos, não permitiria que a razão tivesse diferentes alvos de interesse, nem que pesquisasse o que não fosse algum estratagema para aumentar a sua fortuna, bem como a coragem não admiraria nem honraria outra coisa que não fosse a riqueza, os ricos, a posse de grandes bens, ou o meio para alcançar isso tudo. Além do mais, esse homem oligarca seria de espírito poupador e astucioso, que satisfaria unicamente os seus desejos prementes, privando-se de qualquer outro desperdício e

289 PLATÃO. *República*, 553a.

290 PLATÃO. *República*, 553c.

dominando as outras vontades consideradas frívolas.²⁹¹ Sócrates, com efeito, afirma que esse seria um indivíduo sórdido, que faria dinheiro de tudo e só pensaria em acumular e, devido à falta de instrução, nasceriam nele desejos de natureza perversa que ora o levariam a mendigar, ora a fazer o mal. E isso põe em destaque que, em outras atividades, nas quais seria conceituado por uma aparência de homem justo, dominaria as suas más tendências por um tipo de autodomínio sensato. Contudo, não procederia dessa forma com esses perversos desejos, por ser preferível não lhes ceder, ou, os tornar mais dóceis por meio dos argumentos da razão, mas devido à obrigação de vigiá-los em função do medo que sentiria em perder os seus bens. Daí que o homem oligárquico não estaria livre de ter distúrbios em seu íntimo, na medida em que não seria uno, mas duplo. Por fim, quase sempre as suas melhores tendências dominariam as piores, por isso, teria um feitio mais digno do que muitos outros, embora “a verdadeira virtude, de uma alma em paz e harmonia consigo mesmo, fugirá para longe dele”.²⁹²

Após o exame da cidade oligárquica e do caráter do homem oligárquico, os personagens da *República*, guiados por Sócrates, passam a examinar qual a origem da democracia,²⁹³ para, depois disso, poderem conhecer o modo como se forma o caráter do homem democrático. Com efeito, seria em consequência da insaciável cobiça do indivíduo em possuir bens e de tornar-se tão rico quanto possível que se passaria da oligarquia à democracia. Os chefes, num regime oligárquico, devem a sua autoridade aos grandes bens que possuem. Contudo, num Estado desses, os cidadãos não podem honrar a riqueza e, ao mesmo tempo, adquirir a temperança adequada e, dessa maneira, seriam obrigados a renunciar a uma ou a outra, ou seriam temperantes, ou seriam repletos de riquezas. Assim, nas oligarquias, os chefes, por suas negligências e por suas libertinagens, por vezes reduziriam à indigência alguns homens nobres, sendo que esses, tomados por ódio, desejariam vivamente a revolução. Além disso, os oligarcas não desejariam de modo algum pôr fim esse tipo de crueldade, nem impedindo os particulares de disporem arbitrariamente dos seus bens, nem fazendo uma lei que suprimisse tais abusos, ao mesmo tempo em que fariam multiplicar na cidade a raça dos malfetores e dos mendigos. Daí que a *pólis*, dividida entre os partidários da oligarquia e os partidários da democracia, “adoece e entra na guerra civil”.²⁹⁴ Quando os pobres, ou bem, a maioria do povo vence, partilhando as magistraturas e o governo, tem início a democracia.

291 PLATÃO. *República*, 554a-b.

292 PLATÃO. *República*, 554e.

293 PLATÃO. *República*, 555b.

294 PLATÃO. *República*, 556e-557a.

Assim, seria evidente que o homem que se assemelhasse a tal forma de governo, levaria as características do homem democrático.²⁹⁵ Seguindo a exposição de Sócrates, primeiramente, seriam homens livres, enquanto a cidade seria repleta de liberdade (incluindo, por exemplo, a liberdade de se pronunciar), bem como se poderia fazer o que se quisesse. Desse modo, estaria claro aos interlocutores do diálogo que, em todo lugar onde tal liberdade imperasse cada um organizaria a própria vida do melhor modo possível. Nessa forma de governo, segundo supõe Sócrates, poder-se-ia encontrar homens de toda espécie, mais do que em qualquer outro regime político, aparecendo “toda a espécie de caracteres”.²⁹⁶ Com efeito, Sócrates comenta com Gláucon que seria num regime democrático o lugar mais cômodo para arranjar uma constituição, uma vez que aí estariam todas elas, graças à liberdade reinante. Dessa forma, quem pretendesse fundar uma cidade, supostamente seria obrigado a dirigir-se a um Estado democrático, como quem se conduzisse a um bazar de constituições, para escolher a que preferisse e, a partir desse modelo, realizar em seguida o seu projeto.²⁹⁷

À primeira vista, concordam os interlocutores, seria uma condição divina e agradável a vida que estão a descrever no regime democrático. Nesse regime não haveria a obrigação de mandar, ainda que se fosse capaz de tal, nem de obedecer se não quisesse. Além disso, não precisariam fazer guerra quando os outros a fizessem, nem necessitariam ficar em paz quando os outros ficam, quando não se pretendesse a paz. Contudo, os espíritos indulgentes e que não se ativessem às demandas deste governo, estariam repletos de desprezo pelas máximas que foram enunciadas com tanto respeito no lançamento das bases da cidade, quando fora dito que, “a não ser que se tivesse uma natureza extraordinária, nunca uma pessoa poderia tornar-se homem de bem”,²⁹⁸ se desde a meninice não tivesse brincado em meio às coisas belas e cultivado tudo o que é belo. Daí que tais pessoas, plenas de soberba, lançariam aos pés tais princípios, desprezando os trabalhos em que se formaria o homem político, mas honrá-lo-iam se afirmasse apenas a sua benevolência para com o povo. Esse seria um governo agradável, anárquico e variado, que dispensaria uma espécie de igualdade, tanto ao que fosse desigual, como ao que fosse igual.

Quanto ao homem que corresponde à forma de governo democrática,²⁹⁹ deve-se examinar, como foi feito ao longo do exame com as demais formas de governo, de que maneira se origina. Sendo assim, Sócrates julga que o filho de um homem parcimonioso e

295 PLATÃO. *República*, 557a-b.

296 PLATÃO. *República*, 557c.

297 PLATÃO. *República*, 557d.

298 PLATÃO. *República*, 558b.

299 PLATÃO. *República*, 558c.

oligárquico seria educado “pelo pai à sua maneira (*éthesi*)”.³⁰⁰ Daí que, semelhante ao pai, o jovem dominaria os desejos que o impeliriam para o esbanjamento e que, desse modo, seriam inimigos do ganho em proveito próprio (ou seja, supérfluos). Na maior parte das vezes, comenta Sócrates, passar-se-ia de um oligarca para um democrata na medida em que um jovem, por exemplo, criado na ignorância e na parcimônia, se visse na companhia daqueles que poderiam proporcionar-lhe prazeres de toda espécie, infinitamente diversificados. Assim, passaria a crer que o seu governo interior estaria a passar da oligarquia à democracia. Ainda, se os seus sentimentos oligárquicos recebessem uma aliança, qualquer auxílio contrário a tais prazeres, sob a forma de advertências ou reprimendas por parte do pai ou de qualquer outro parente, nasceria nele, nesse jovem, a revolta, a oposição e a guerra interna (entre os desejos oligárquicos e os democráticos).

Contudo, acabaria que o jovem criaria uma espécie de igualdade entre os prazeres, de maneira que confiaria o comando da sua alma ao prazer que se apresentasse como se fosse oferecido pela sorte, até que fosse saciado, e, em seguida, a outros prazeres. Dessa forma, não menosprezaria nenhum tipo de gozo, mas tratá-los-ia em pé de igualdade.³⁰¹ No entanto, acrescenta Sócrates, em vão poderia alguém lhe dizer que certos prazeres seriam oriundos de desejos belos e honestos, enquanto outros proviriam de desejos proibidos, bem como seria preciso ir procurar e honrar os primeiros, na medida em que se reprimisse e domasse os segundos. A isso tudo, comenta Sócrates, o jovem responderia com sinais de incredulidade e defenderia, como democrático, que todos os prazeres são da mesma natureza e se deveria estimá-los igualmente.

O jovem democrático viveria dessa forma dia após dia e abandonar-se-ia ao desejo que se lhe apresentasse: embriagar-se-ia ao som da flauta num momento, noutro beberia água pura, noutro dia jejuaria. Ora se exercitaria em ginástica, ora se entregaria ao ócio e não se preocuparia com nada, ora pareceria dedicado ao estudo da filosofia. Além disso, em meio a tais variedades de atividades, inúmeras vezes o jovem ocupar-se-ia dos assuntos políticos e saltaria para a tribuna, diria ou faria o que lhe passasse pela cabeça. Sócrates ainda exemplifica que, se o jovem se entusiasmasse pelos responsáveis pela guerra, de pronto se tornaria um guerreiro, se interessasse pelo comércio, logo se lançaria para os negócios e o lucro. Assim, Sócrates enfatiza que a vida desse jovem homem não conheceria ordem ou necessidade,³⁰² mas tal democrata ainda assim a consideraria agradável, livre, feliz e se

300 PLATÃO. *República*, 558d.

301 PLATÃO. *República*, 561a-b.

302 PLATÃO. *República*, 561d.

manteria fiel a ela. De acordo com Sócrates, o homem democrático reuniria “toda a espécie de caracteres (*ethôn*)”,³⁰³ e seria realmente o homem belo e diversificado que bem corresponderia à cidade democrática. Daí que, comenta o filósofo, muitas pessoas de ambos os sexos invejariam o seu estilo da sua vida, uma vez que se encontraria nela a maior parte dos modelos de governos e costumes.

Restaria estudar, diz ironicamente Sócrates, “a mais bela forma de governo e o mais belo dos homens: a tirania e o tirano”.³⁰⁴ Quanto à origem do regime tirânico, o filósofo comenta que seria quase evidente que se originaria da democracia. A partir daí, para fundamentar sua colocação, Sócrates afirma que a passagem da democracia à tirania ocorreria sobretudo em função do desejo insaciável por aquilo que, no regime democrático, seria considerado o bem supremo, a liberdade. Seria o excesso de liberdade que geraria a sedimentação política. Com efeito, num Estado democrático como no que foi descrito, a liberdade seria considerada o mais belo de todos os bens, motivo pelo qual um homem nascido livre apenas iria querer habitar nessa cidade.

Assim, quando um Estado democrático, sedento de liberdade, passasse a ser dominado por maus chefes, que fizessem com que ele se embriagasse com esse vinho (a liberdade) além de toda a decência, e se os seus magistrados não se mostrassem inteiramente dóceis e não lhe concedessem um alto grau de liberdade, ele castigá-los-ia, acusando-os de serem criminosos e oligarcas. Além disso, tal chefe ridicularizaria os que obedecessem aos magistrados e tratá-los-ia como sendo homens servis, sem valor algum. Por outro lado, louvaria e honraria, em particular e em público, os governantes que parecessem ser governados e os governados que parecessem ser governantes. Ainda, o mesmo sucederia com o resto: tudo transbordaria de liberdade.³⁰⁵ O mesmo mal que se desenvolveria na oligarquia e causaria a sua ruína, desenvolver-se-ia na democracia com mais amplitude e força, devido ao desregramento geral, e reduziria tal regime à escravidão, porque é certo, afirma Sócrates, que todo excesso costuma provocar uma viva reação nas estações, nas plantas, nos nossos corpos e nos governos, mais do que em qualquer outra coisa.³⁰⁶ Desse modo, o excesso de liberdade conduziria a um excesso de servidão, tanto no indivíduo como no Estado. Verdadeiramente, a tirania não se originaria de nenhum outro governo senão da democracia, seguindo-se da liberdade extrema, uma extrema e cruel servidão.

303 PLATÃO. *República*, 561e.

304 PLATÃO. *República*, 566a.

305 PLATÃO. *República*, 563c-d.

306 PLATÃO. *República*, 5563e-564a.

Para aprofundar o exame do regime tirânico, deve-se dividir (em pensamento), diz Sócrates, uma cidade democrática em três classes, tal como seria, na realidade. A primeira casta seria a que, em consequência do desregramento público, não se desenvolveria menos do que na oligarquia, com a diferença de que é muito mais abrasadora nesta última. Na democracia seria ela que governaria quase com exclusividade. Os mais ousados do grupo fariam e atuariam, de modo que, num tal governo, todos os assuntos seriam regulados por eles, com exceção de um pequeno número. Há também outra classe, como diz Sócrates, que se distinguiria sempre da multidão, pois seriam os mais ricos. A terceira classe seria o povo, todos os que trabalhariam com as mãos, os que seriam estranhos aos negócios e não possuiriam quase nada.

Numa democracia, esta classe seria a mais numerosa e a mais poderosa quando estivesse reunida. Por isso mesmo, caber-lhe-ia sempre algum bem, algum prêmio, na medida em que os chefes poderiam apoderar-se da fortuna dos mais ricos e distribuí-la pelo povo, embora guardassem para eles a maior e melhor parte. Ainda, acrescenta Sócrates, o povo teria o costume invariável de pôr à sua frente um homem cujo poder alimentaria e engrandeceria. Então, seria claro que, se o tirano surgisse em alguma parte, seria da raiz desse protetor, e não em alguma outra, que fixaria o seu caule. Mas, pergunta Sócrates, onde começaria a transformação do protetor em tirano? Dar-se-ia do mesmo modo como conta a fábula do templo de Zeus Liceo, localizado na Arcádia, que aquele que comesse entranhas humanas se transformaria em lobo. Assim sendo, quando o chefe do povo não soubesse abster-se do sangue dos homens da sua tribo, mas se mancharia de crimes e provasse o sangue da sua família, exilaria e mataria, tal homem deveria necessariamente, e como por uma lei do destino, morrer à mão dos seus inimigos ou tornar-se tirano, e de homem se transformaria em lobo.³⁰⁷ Esse seria o homem que fomentaria a revolta contra os ricos.

Posteriormente, Sócrates discorrerá sobre esse homem e a cidade na qual se formaria semelhante mortal. Nos primeiros dias, expõe o filósofo, ele sorriria e acolheria bem todos que encontrasse e declararia que não seria um tirano, prometendo muito em particular e em público, adiaria dívidas, distribuiria terras para o povo e entre os seus prediletos e fingiria ser bom e amável para com todos. No entanto, depois que se desembaraçasse dos seus inimigos do exterior, reconciliar-se-ia com uns, arruinaria outros, e quando se sentisse tranquilo deste lado, começaria sempre por provocar guerras, para que o povo tivesse necessidade de um chefe. E também para que os cidadãos, empobrecidos pelos impostos, fossem obrigados a

307 PLATÃO. *República*, 565d-565a.

pensar nas suas necessidades cotidianas e conspirassem menos contra ele. E ocorreria que, se alguns tivessem o espírito demasiado livre para lhe permitirem comandar, encontraria na guerra, um pretexto para ver-se livre deles, uma vez que os entregaria aos golpes do inimigo. Por todas estas razões, seria inevitável que um tirano suscitasse sempre a guerra. Mas, se o fizesse, tornar-se-ia cada vez mais odioso aos cidadãos. Além disso, aconteceria que, entre aqueles que contribuíssem para a elevação do tirano, alguns falariam livremente, quer diante dele, quer entre eles próprios, e criticariam tal situação, pelo menos os de maior coragem. Daí que, desse modo, o tirano os eliminaria se fosse seu plano continuar a ser o chefe e, assim ele acabaria por não deixar, tanto entre os seus amigos como entre os inimigos, nenhum homem de algum valor. Sócrates ainda acrescenta que o tirano deveria distinguir os homens de coragem, grandeza de alma, prudência e riquezas, de modo que seria forçado, quer queira, quer não, a declarar guerra a todos e a preparar-lhes armadilhas, até que consiga depurar o Estado para os seus propósitos tirânicos. Dessa forma, o tirano seria o oposto dos médicos com relação à cura dos corpos, pois eliminaria os bons da cidade e deixaria os piores (os médicos fazem o inverso).³⁰⁸ Após isso tudo, Sócrates comenta que se chegaria ao que se costuma chamar de tirania: o povo, evitando a fumaça da submissão a homens livres, cairia no fogo do despotismo dos escravos e, em troca de uma liberdade excessiva e inoportuna, vestiria a farda mais dura e mais amarga das servidões.³⁰⁹

Entre os tipos de homens que correspondem a cada tipo de cidade, será analisado por último o homem tirânico. Contudo, antes de falar do tirano, Sócrates diz que não foram dadas suficientes explicações no que concerne aos desejos, sua natureza e suas espécies. Assim sendo, o filósofo explica que, entre os prazeres e os desejos não necessários, alguns pareceriam ilegítimos. Esses últimos seriam inatos em cada um ser humano, mas, reprimidos pelas leis e pelos desejos melhores, com o auxílio da razão, poderiam ser totalmente extirpados em alguns ou ficariam em pequeno número e enfraquecidos, ao passo que em outros subsistiriam mais fortes e em maior número.³¹⁰ Daí que haveria em cada pessoa, mesmo nos mais comedidos, “uma espécie de desejos terrível, selvagem, sem leis”,³¹¹ o que, através dos sonhos ficaria evidente.

Com efeito, Sócrates diz a Adimanto, que nada faltaria a um homem para ser tirânico, quando “por natureza, ou por hábito, ou pelos dois motivos se torna ébrio, apaixonado e

308 PLATÃO. *República*, 567c.

309 PLATÃO. *República*, 569b-c.

310 PLATÃO. *República*, 571b-c.

311 PLATÃO. *República*, 572b.

louco”.³¹² Dessa forma, de acordo com a argumentação de Sócrates, se originaria o homem tirânico, em uma mistura de desejos perversos (que não seriam “domados”), com maus hábitos que, por sua vez, estimulariam tais anseios. Além disso, o tirano viveria de “festas, orgias, festins, concubinas e toso os gozos dessa espécie”.³¹³ Ainda, a cada dia e noite, ao lado dessas paixões, nasceriam numerosos e terríveis desejos, cujas reclamações seriam em grande número.

Observando o tirano em um contexto político, Sócrates fala que, se numa *pólis* os homens deste tipo (tirânico) fossem um pequeno número, bem como se a maioria fosse sensata, eles fariam diversas maldades pequenas, como, por exemplo, ir servir de soldados a outro tirano, se “servirem como mercenário onde quer que haja guerra”,³¹⁴ bem como roubariam carteiras, assaltariam residências, saqueariam os templos, etc. Contudo, quando tais homens e os seus seguidores fossem a maioria numa *pólis* e viessem a perceber o seu número, amparados pela estupidez do povo, gerariam um tirano naquele que trouxesse “na sua alma o tirano maior e mais completo”.³¹⁵ Resumindo, diz Sócrates, o mais celerado seria aquele que, acordado, fosse igual ao homem que dormisse, quando estivesse desprovido de razão e dominado por desejos. No entanto, aquele que se mostrasse como o pior entre todos deveria ser também o mais infeliz, bem como aquele que vivesse na tirania mais tempo e de modo mais severo seria extremamente infeliz.

Como Sócrates disse que uma *pólis* é para outra *pólis* em virtude e felicidade o mesmo que um homem é para outro homem,³¹⁶ então, cabe observar, segundo o filósofo, em vista à virtude, a relação entre a tirania e a monarquia. Daí que uma seria o oposto da outra, sendo uma a melhor, a monarquia, enquanto a outra seria a pior, a tirania. Com relação ao indivíduo, se ele se assemelhasse à cidade, falando do tirano, Sócrates diz que se deveria encontrar nele as mesmas disposições que na *pólis*, isto é, “que a sua alma esteja repleta de uma extrema sujeição e baixeza, e que sejam as partes de mais valor que se encontrem escravizadas, e que o comando resida numa parte dominante, que é a mais insuportável e mais desenfreada”.³¹⁷ Daí que tal alma que seria escrava, tal qual a cidade que, escrava e sobrepujada por um tirano, de nenhum modo faria o que quisesse. Dessa forma, Sócrates ainda diz que a alma tiranizada não faria o que quisesse, mas estaria cheia de perturbações e de remorsos, sendo arrastada violentamente por furiosos desejos. Além disso, a cidade governada por um tirano

312 PLATÃO. *República*, 573c.

313 PLATÃO. *República*, 573d.

314 PLATÃO. *República*, 575b

315 PLATÃO. *República*, 575c-d.

316 PLATÃO. *República*, 576c-d.

317 PLATÃO. *República*, 577d.

necessariamente seria pobre, tal qual a alma tirânica seria sempre pobre e insatisfeita.³¹⁸ Sócrates acrescenta que seria forçoso também que tal cidade e tal homem estivessem cheios de temor, lamentações, gemidos, queixas e dores, e que o amor e demais desejos os tornariam enlouquecidos. Após julgarem todos essas males e outros que tais, os interlocutores concluíram que essa cidade era a mais infeliz de todas e, no que se refere ao tirano, que ele seria o mais infeliz dos homens.

Contudo, Sócrates ainda afirma que o mais infeliz seria aquele que, “sendo tirano por natureza, não levar a vida de um particular, mas tiver a pouca sorte de, por qualquer acaso, lhe ser proporcionado alcançar a tirania”.³¹⁹ Dessa maneira, o homem tirânico que regeria mal a si mesmo (que antes foi considerado o mais infeliz de todos), quando não levasse a vida de uma pessoa comum, mas se encontrasse por um golpe da sorte a exercer o poder num governo político tirânico, sendo ele mesmo débil em dominar a si próprio ao mesmo tempo em que dominasse despoticamente os outros, seria tal qual um doente sem o comando do corpo que passasse a vida a lutar com os outros e a disputar-lhes em termos de força física. Assim, diz Sócrates, seu sofrimento seria completo³²⁰ e, apesar do que pensariam certas pessoas, o legítimo tirano seria um autêntico escravo, condenado à baixeza e à servidão extrema, e bajulador dos piores. Se a sua disposição fosse semelhante à da cidade na qual governasse, tal tirano pareceria (aos que pudessem ver o fundo da sua alma), desprovido de uma quantidade de coisas, e na verdade pobre, uma vez que não poderia contentar os seus desejos, passando a vida com medo, dores e sofrimentos.

Destarte, tendo investigado as formas de governo e os respectivos indivíduos que lhes corresponderiam, os interlocutores chegam ao momento de decidir quem é o mais feliz dos homens. Assim, Sócrates intima Gláucon como o juiz da prova final para pronunciar a sua sentença, declarando qual é “o primeiro em felicidade, quem é o segundo, e [...] todos os cinco por ordem, o partidário da realeza, da timocracia, da oligarquia, da democracia, da tirania”.³²¹ Nesse ponto, Sócrates proclama conjuntamente a Gláucon, “que o homem melhor e o mais justo é o mais feliz, e que esse homem é o mais adepto da realeza e rei de si mesmo”, bem como “o pior e o mais injusto é o mais desgraçado, e esse, por sinal o mais tirânico, é o que mais tiraniza a si e à cidade”.³²² Ainda, Sócrates acrescenta que não interessaria de modo nenhum que passem ou não passem por tais aos olhos dos homens e dos deuses. Eis uma

318 PLATÃO. *República*, 577e-578a.

319 PLATÃO. *República*, 578c.

320 PLATÃO. *República*, 579c-d.

321 PLATÃO. *República*, 580b.

322 PLATÃO. *República*, 580b-d.

primeira demonstração: se, assim como a cidade estivesse dividida em três corpos, a alma de cada indivíduo estivesse dividida em três elementos,³²³ essa tese admitiria, ao que me parece, outra demonstração. Visto que haveria três elementos, parece que haveria três espécies de prazeres próprios a cada um deles e, igualmente, três ordens de desejos e de mandamentos. O primeiro elemento seria aquele pelo qual o homem aprende, e o segundo, aquele pelo qual se irrita. Quanto ao terceiro, como teria muitas formas diferentes, não haveria para ele uma denominação única e apropriada e, pelo que tivesse de mais importante e predominante, seria chamado concupiscível, por causa da violência dos desejos referentes ao comer, ao beber, ao amor e aos outros prazeres semelhantes.

Se fosse afirmado que o seu prazer e o seu amor estivessem no ganho, se estaria em condições, tanto quanto possível, de se apoiarem, diz Sócrates, na discussão sobre uma noção única que o resumisse, de modo que, sempre que fosse dado este elemento da alma, víssemos com clareza o que é. Já o elemento irascível não para de aspirar totalmente ao domínio, à vitória e à fama. Se, portanto, lhe chamássemos amigo da vitória e da honraria, a designação seria apropriada. Quanto ao elemento pelo qual se dá o conhecer, tal como consta na *República*,³²⁴ fica claro aos olhos de todos que tenderia sem cessar e inteiramente a conhecer a verdade tal como é e que seria ele o que menos se preocuparia com as riquezas e a glória. O nome que lhe é adequado seria amigo do saber e da sabedoria.

Daí que, assevera Sócrates, há três classes principais de homens: o filósofo, o ambicioso e o interesseiro,³²⁵ sendo que há três espécies de prazeres análogos a cada um desses caracteres. Com efeito, o homem interesseiro diria que, em comparação com o ganho, o prazer das honras e da ciência não seria nada, a não ser que com ele fosse possível fazer dinheiro. E o ambicioso deveria considerar vulgar o prazer de poupar e simples fumo e frivolidade o prazer de conhecer, quando não trouxesse honra. Quanto ao filósofo teria gosto pelo conhecimento da verdade, tal o prazer que gozaria sempre em aprender. Assim sendo, discutiriam os prazeres e a vida de cada um desses três caracteres de homens, não para saberem qual seria a mais honesta ou a mais desonesta, a pior ou a melhor, mas sim para revalarem a mais agradável e a mais isenta de dificuldade.

Para reconhecerem qual deles é que fala a verdade, os interlocutores examinam a questão do seguinte modo: sendo que as qualidades requeridas para julgar bem seriam a

323 PLATÃO. *República*, 580d.

324 PLATÃO. *República*, 581b.

325 PLATÃO. *República*, 581c.

experiência, a sabedoria e o raciocínio,³²⁶ qual destes três homens teria mais experiência de todos os prazeres foram apresentados? O filósofo estaria bem acima do homem interesseiro, pela experiência que teria destas duas espécies de prazeres. Mas, comenta Sócrates, ninguém a não ser o filósofo, poderia gozar o prazer que a contemplação do ser proporciona. Em consequência disso, no que diz respeito à experiência, dos três, seria o filósofo quem julgaria melhor, uma vez que seria o único em quem a experiência seria acompanhada da sabedoria. Com efeito, diz Sócrates, o instrumento que seria necessário para julgar não pertenceria ao homem interesseiro, nem ao ambicioso, mas ao filósofo, pois foi dito que era preciso servir-se do raciocínio para julgar, e o raciocínio seria o principal instrumento do amigo da sabedoria. Assim, dos três prazeres em questão, o do elemento da alma pelo qual conhecemos seria o mais agradável, bem como o homem em quem esse elemento comandasse “terá a vida mais aprazível”.³²⁷

Depois disso, os juízes da questão, Sócrates e Gláucon, assentam que a vida e o prazer que ficaria em segundo lugar seria o prazer do guerreiro e do ambicioso, uma vez que se aproximaria mais do anterior (filósofo) do que daquele do homem interesseiro, a quem caberia o terceiro e último lugar. Quanto a isso, Sócrates acrescenta que, deve-se considerar que, com exceção ao do sábio, o prazer dos outros não seria nem bem real nem puro, nada além de uma espécie de simples esboço do prazer. Essa poderia ser, diz o filósofo, a mais grave e a mais decisiva das derrotas para o homem injusto,³²⁸ pois foi dito que a dor seria o contrário do prazer e que haveria um estado em que não se sentiria nem alegria nem tristeza. Esse estado estaria igualmente afastado desses dois sentimentos, e consistiria num repouso em que a alma se encontraria em relação a um e outro. Assim, quando um homem deixasse de experimentar um gozo, o repouso passaria a ser penoso em relação ao prazer, do mesmo modo que seria prazeroso o repouso a quem deixasse de sofrer.

Daí que esse estado de repouso seria intermédio entre os outros dois, sendo às vezes prazer, às vezes dor.³²⁹ E o prazer e a dor, quando se produzissem na alma, seria uma espécie de movimento. Mas foi reconhecido que o estado em que não se sentisse nem prazer nem dor seria um estado de repouso, que se situaria entre estas duas sensações. Portanto, comenta Sócrates, este estado de repouso parece ser, por vezes, um prazer por oposição à dor; por vezes, uma dor por oposição ao prazer. E não haveria nada de saudável nestas visões quanto à realidade do prazer, pois que se trata de uma espécie de prestígio, diz o filósofo.

326 PLATÃO. *República*, 582a.

327 PLATÃO. *República*, 583a.

328 PLATÃO. *República*, 583b.

329 PLATÃO. *República*, 583d.

Depois disso, Sócrates discorre sobre os prazeres que não se seguem a dores, para não se acreditar que, por natureza, o prazer não é senão a ausência da dor, e a dor, a ausência do prazer. Existem vários, mas Sócrates se detém, sobretudo, nos prazeres do olfato. Estes se produzem de súbito, com uma intensidade extraordinária, sem terem sido precedidos de nenhuma aflição, e, quando cessam, não deixam depois deles nenhuma dor. Assim, não se deve cair em erro, imaginando que o prazer puro é a ausência da dor, ou a dor, a ausência do prazer. Contudo, os pretensos prazeres que passariam à alma através do corpo, e que fossem talvez os mais numerosos e maiores, pertenceriam a esta classe: são libertadores da dor.³³⁰

A fome, a sede e as outras necessidades semelhantes seriam espécies de vazios no estado do corpo. E a ignorância e o contrassenso seriam um vazio no estado da alma. Mas seria possível preencher estes vazios tomando alimento ou adquirindo inteligência, diz Sócrates. Assim, a plenitude mais verdadeira proviria do que tem mais realidade do que tem menos realidade. Então, destes dois gêneros de coisas, (A) o que incluiria, por exemplo, o pão, a bebida, a carne e a alimentação em geral, ou (B) o da opinião verdadeira, da ciência, da inteligência e, numa palavra, de todas as virtudes, participaria mais da existência pura o segundo tipo. O que se ligaria ao imutável, ao imortal e à verdade, que seria de natureza semelhante e se produziria num indivíduo semelhante, pareceria ter mais realidade do que o que se ligaria ao mutável e ao mortal, que seria ele próprio de natureza semelhante e se produziria num indivíduo semelhante.

Mas o Ser do imutável não participaria mais da essência do que da ciência e do que da verdade, pois se participasse menos da verdade, participaria menos da existência. Portanto, as coisas que servissem para a conservação do corpo costumariam participar menos da verdade e da essência do que as que servissem para a conservação da alma. E comparado com a alma, o próprio corpo estaria também neste caso. Assim, o que se enchesse de coisas mais reais, e que fosse, ele mesmo, mais real, estaria mais realmente cheio do que aquele que o estivesse de coisas menos reais e que fosse, ele mesmo, menos real. Desse modo, se fosse agradável encher-se de coisas conformes à sua natureza, o que se enchesse mais realmente e de coisas mais reais gozaria mais realmente e mais verdadeiramente do verdadeiro prazer, e o que recebesse coisas menos reais seria cheio de modo menos verdadeiro e menos sólido e gozaria um prazer menos certo e menos verdadeiro.

Assim, diz Sócrates, os indivíduos que não tivessem a experiência da sabedoria e da virtude, não subiriam mais alto, nem viriam as verdadeiras alturas, pois não seriam

330 PLATÃO. *República*, 584c.

transportados para lá, nem seriam realmente cheios do Ser e não experimentariam prazer sólido e puro. A semelhança dos animais, de olhos sempre voltados para baixo, de cabeça inclinada para a terra e para a mesa, tais indivíduos engordariam e acasariariam, acrescenta o mestre de Platão. Além disso, para satisfazerem ainda mais seus apetites, dariam coices, se bateriam com seus chifres e se matariam uns aos outros no furor do seu apetite insaciável, porque não se encheriam de coisas reais a parte real e estanque de si mesmos. Tornar-se-ia inevitável que a mesma coisa acontecesse a propósito do elemento irascível, quando um homem fizesse até o fim o que este quisesse, entregando-se à ânsia por ambição, à violência por desejo de vencer, à cólera por temperamento truculento e perseguiria a satisfação da honra, da vitória e da cólera, sem discernimento nem razão.

Assim, afirma Sócrates, os desejos relativos ao interesse e à ambição, quando seguissem a ciência e a razão e procurariam com elas os prazeres que a sabedoria lhes indicaria, alcançariam os prazeres mais verdadeiros que lhes fosse possível experimentar e os prazeres que lhes fossem próprios, porque a verdade os dirigiria, se fosse verdade que o que houvesse de melhor para cada coisa fosse também o que lhe fosse mais próprio. Então, quando toda a alma seguisse docilmente o elemento filosófico e não se produzisse nela nenhuma revolta, cada uma das suas partes manter-se-ia nos limites das suas funções, praticaria a justiça e, também, recolheria os prazeres que lhe fossem próprios, os melhores e os mais verdadeiros que lhe fosse possível de gozar.

No entanto, acrescenta Sócrates, quando se tratasse de um dos dois outros elementos que dominassem, como resultado se teria que este elemento não encontraria o prazer que lhe seria próprio. Além disso, obrigaria os outros dois a procurarem um prazer estranho e falso. Mas seria o que se afastaria mais da filosofia e da razão, mais que tudo, o que provocaria tais efeitos. O que, então, mais se distanciaria da razão seria justamente o que mais se afastaria da lei e da ordem e, já foi visto que os desejos amorosos e tirânicos seriam os que mais se afastariam, com exceção dos desejos monárquicos e moderados.

Em consequência, o mais afastado do prazer autêntico e próprio do homem seria o tirano e o menos afastado, o do rei. A vida menos agradável seria então a do tirano, e a mais agradável, a do rei. Mas, pergunta Sócrates, haveria meios de se dizer o quanto a vida do tirano seria menos agradável do que a do rei? Haveria ao que parecem, três prazeres, sendo um legítimo e dois ilegítimos. O tirano, evitando a razão e a lei, transporia o limite dos prazeres ilegítimos e viveria no meio de uma escolta de prazeres servis; assim, dizer em que medida seria inferior ao outro não seria nada fácil, exceto talvez da maneira seguinte. A partir do homem oligárquico, o tirano estaria no terceiro grau, porque entre eles estaria o homem

democrático. Coabitaria ele com uma sombra de prazer, que seria a terceira a partir da do oligarca, se o que foi dito acima fosse verdade. Mas o oligarca seria de igual modo o terceiro a partir do rei, se fosse contado como um só o homem real e o homem aristocrático. Poder-se-ia, assim, concluir-se que seria de três vezes três graus que o tirano estaria afastado do verdadeiro prazer.

Portanto, a sombra de prazer do tirano, se fosse considerada de acordo com o seu comprimento, poderia ser expressa por um número da segunda potência. E elevando este número ao quadrado, depois ao cubo, ver-se-ia com clareza a distância que o separaria do rei. E se, de igual forma, fosse necessário exprimir a distância que separaria o rei do tirano, quanto à realidade do prazer, descobrir-se-ia, uma vez feita a multiplicação, que o rei seria setecentas e vinte e nove³³¹ vezes mais feliz do que o tirano e que este seria mais infeliz em igual proporção. E, em verdade, o número seria exato e aplicar-se-ia à vida deles, se fossem tidos em conta os dias, as noites, os meses e os anos. Pois bem, se o homem bom e justo se sobreporia tanto em prazer ao homem mau e injusto, se lhe sobreporia infinitamente mais em decência, em beleza e em virtude.

Retomando, diz Sócrates, o que fora dito no princípio e que trouxera a este ponto da discussão: que a injustiça era vantajosa para o perfeito celerado, contanto que ele passasse por justo. Travemos então diálogo com o homem que falou assim, visto que estamos de acordo quanto aos efeitos de uma conduta injusta e de uma conduta justa. Sócrates fala aos interlocutores para formarem em pensamento uma imagem da alma, para que o autor daquela afirmação conheça o seu alcance. Uma imagem que se assemelhe às criaturas mitológicas antigas das quais falam as fábulas: Quimera, Cila, Cérbero e muitos outros, que, segundo se conta, reuniriam formas múltiplas num único corpo. Assim, formariam uma espécie de animal multiforme, contendo várias cabeças, dispostas em círculo, de animais dóceis e de animais ferozes, capaz de mudar e tirar de si mesmo tudo isso. Depois, deveriam acrescentar agora duas outras formas: uma de um leão, outra de um homem, de modo que a primeira seja, de longe, a maior das três e que a segunda ocupe, em grandeza, o segundo lugar. Após isso, juntariam essas três formas numa só, de modo que, umas com as outras, comporiam um único todo. Por fim, deve-se dar a elas a forma externa de um único ser, uma forma humana, de maneira que, aos olhos de alguém que não pudesse ver o interior e só visse o invólucro, o conjunto pareça um único ser: um homem.

331 PLATÃO. *República*, 587e.

Àquele que pretendeu que era vantajoso para este homem ser injusto, e que não lhe serviria de nada praticar a justiça, que isso equivaleria a pretender que seria vantajoso para ele alimentar com cuidado, por um lado, o animal multiforme, o leão e a sua comitiva, e fortificá-los, e, por outro, reduzir à fome e debilitar o homem, de modo que os outros dois pudessem arrastá-lo para onde quisessem. Além disso, em vez de habituá-los a viverem unidos em boa harmonia, deixá-los-ia lutarem, morderem-se e devorarem-se uns aos outros. E, de igual modo, afirmaria que seria útil ser justo é afirmar que seria preciso fazer e dizer o que daria ao homem interior a maior autoridade possível sobre o homem na sua totalidade e lhe permitiria velar pela cria de muitas cabeças à maneira do agricultor, que alimentasse e domesticasse as espécies pacíficas e impedisse as selvagens de crescer; criá-los-ia assim com a ajuda do leão e, dividindo os seus cuidados por todos, mantê-los-ia em boa harmonia entre eles e consigo mesmo.

De qualquer maneira, diz Sócrates, aquele que fizesse o elogio da justiça teria razão, e o que louvasse a injustiça estaria errado, pois, em relação ao prazer, à boa reputação ou à utilidade, o que louvasse a justiça falaria a verdade, e o que a censurasse não diria nada de saudável e nem sequer saberia o que censurava. Além disso, se alguém tentasse enganá-lo de maneira gentil, dado que o seu erro fosse involuntário, e perguntasse-lhe: “Caro amigo, não podemos dizer que a distinção habitual do honesto e do desonesto tira a sua origem do fato de que, por um lado, o honesto é o que submete ao homem, ou, antes, talvez, o que submete ao elemento divino o elemento bestial da nossa natureza, e, por outro, o desonesto é o que escraviza o elemento pacífico ao elemento selvagem?”. Assim, para que esse homem fosse governado por uma autoridade semelhante à que governasse o melhor que disseram que deve ser escravo do melhor, em quem predominaria o elemento divino, não porque pensavam que essa escravidão deveria resultar em seu prejuízo, como supunha Trasímaco a propósito dos governados, mas porque não haveria nada mais vantajoso para cada indivíduo do que ser governado por um mestre divino e sábio, quer habitasse dentro de cada homem, o que seria o melhor, quer governasse de fora, a fim de que, sujeitos ao mesmo regime, tornar-se-iam todos, tanto quanto possível, semelhantes uns aos outros e amigos. A lei mostraria justamente esta mesma intenção, visto que daria o seu apoio a todos os membros da cidade. E seria esse o objetivo na maneira de educar as crianças, as quais estariam em tutela até que se estabelecesse uma constituição na sua alma, como num Estado, até o momento em que, depois de haverem cultivado através do que houvesse de melhor nos homens o que houvesse de melhor nelas, pondo este elemento no nosso lugar, para que fosse um soldado e um chefe semelhante, após o que as deixassem livres.

E sob que aspecto dir-se-á, pergunta Sócrates, que seria vantajoso cometer uma ação injusta, licenciosa ou vergonhosa, contanto que, ao tornar-se pior, se pudessem adquirir novas riquezas ou qualquer outro poder? Por fim, como se imaginaria que pudera ser vantajoso para o injusto que se evitasse os olhares e o castigo? O mau que não fosse descoberto se tornaria pior ainda, ao passo que, quando descoberto e castigado, o elemento bestial se acalmaria e suavizaria, o elemento pacífico tomaria a frente e toda a alma, colocada em condições excelentes, se elevaria a um estado cujo valor seria superior ao do corpo que adquirisse a força e a beleza com a saúde de toda a superioridade da alma sobre o corpo.

Portanto, o homem de bom senso viveria com todas as suas forças voltadas para esse objetivo, honraria em primeiro lugar as ciências capazes de elevar a sua alma até o melhor estado e desprezaria os demais. E, no que concerne ao bom estado e à alimentação do seu corpo, este homem não se entregaria ao prazer bestial e irracional e não viveria voltado para ele, não se importaria também com a saúde, nem com o que o poderia tornar forte, saudável e belo, se com isso não se tornasse moderado, mas, ao contrário, o veríamos sempre procurando regular a harmonia do corpo para manter o acordo perfeito da alma. Assim, lançaria os olhos para o governo da sua alma, teria o cuidado de não abalar nada por excesso ou falta de fortuna e, seguiria esta regra, aumentaria essa fortuna ou gastaria segundo suas possibilidades. Quanto às honras, ele buscaria o mesmo objetivo: aceitaria, experimentaria de boa vontade aquelas que ele considerasse as mais adequadas a torná-lo melhor, mas evitaria, tanto na vida particular como na pública, as que pudessem destruir nele a ordem estabelecida.

Além disso, ocupar-se-á dos negócios públicos na sua própria cidade, mas não, talvez, na sua pátria, a não ser que um divino acaso lhe permitisse isso. Com efeito, eles falam da cidade cujo plano traçaram e que se fundamenta apenas nos discursos, visto que, tanto quanto sabiam, não existira em parte alguma da terra. Mas talvez haja um modelo no céu para quem quiser contemplá-lo e, a partir dele, regularem o governo da sua alma. Aliás, não importaria que essa cidade existisse ou tenha de existir um dia: é somente às suas leis, e de nenhuma outra, que o sábio fundamentará a sua conduta, diz Sócrates.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, no primeiro capítulo foi exposta uma pequena “história”, se é que podemos chamar assim, sobre o pensar a *pólis* no mundo grego antigo. Isso foi feito com o intuito de revelar a tradição que se encontra na literatura clássica grega, seja nos grandes poetas, nos historiadores, ou nos filósofos. Dessa forma, não apenas tais “homens de letras” foram encontrados, mas também muitos homens de ação, senão ambos a um só tempo. Não caberia aqui, novamente, uma recompilação dos nomes das principais figuras que têm grande destaque ainda em nossos dias, como o têm alguns que obtiveram êxito na política, bem como na guerra, ou na história do pensamento. Na medida em que este estudo teve o foco nos séculos V e IV de antes de nossa era, observou-se, nesse período, que alguns elementos da vida moral e política foram de tal modo engrandecidos e tornados importantes que, além do seu valor prático enquanto normas de ação, eles foram lançados ao debate e à investigação. É o caso, por exemplo, do termo *areté*, que expressava a excelência de algo. Sim, poderia ser a excelência de qualquer coisa, mas também o era com relação ao ser humano, ao homem político, por exemplo. Tal termo passou a ser um dos mais importantes no contexto da mentalidade dos pensadores antigos, entre filósofos e sofistas, bem como, com relação ao ideário dos jovens cidadãos, o que mostra que o valor prático esteve sempre em pauta. Sendo assim, a *areté* política, a excelência do cidadão, do homem público, era tida em alta conta, tanto que não tradou em surgirem os mestres dessa nobre virtude. Foi nesse período, como vemos na história da Atenas clássica, que os sofistas alcançaram maior destaque, além de Sócrates, Platão e Aristóteles.

Dessa forma foi observado como Platão apresenta na República a proposta de reformular, tanto o *éthos* político que se refere à vida pública, quanto ao *éthos* que se refere à moralidade do indivíduo, da sua alma. O início desse processo é a investigação socrática da moralidade e do caráter humano através dos elementos que compõe o “cuidar da alma”, o conhecimento de si, como diz o oráculo de Apolo em Delfos, a busca pela definição das virtudes morais. Além disso, a sua atividade filosófica também envolvia o diálogo, no qual vêm à tona o *élenchos* e *maiêutica*, o primeiro “destruindo” as opiniões aceitas, e a segunda, ajudando no nascimento, no despertar de novas concepções, ambos participando do “conhece-te a ti mesmo”. Contudo, Sócrates foi condenado a beber veneno justamente por essas atividades que eram contrárias aos costumes, como consta na *Apologia*: corrompendo os

jovens e desacreditando as deidades da cidade. Ainda, foi-lhe concedida a escolha de parar com a filosofia, mas Sócrates não aceitou tal proposta. Daí que se constata que a *pólis* literalmente matou a filosofia de Sócrates em prol dos costumes estabelecidos, mas como ele afirma na *Apologia*,³³² muitos seriam os novos críticos a proceder tal como o filósofo fazia.

Com efeito, muito mais crítico da *pólis* e do homem político foi Platão. O filósofo não só questionou os valores morais da cidade e do mundo grego, como construiu em *lógos* uma cidade perfeita e um homem perfeito para contrastá-los com os existentes, bem como postulou a existência em si e por si de valores morais como a justiça, a coragem, a temperança e o Bem, que serviriam de guisa à ação humana e à fundamentação de uma comunidade justa. Com raras exceções, Platão via os homens e as cidades de seu tempo como doentes, repletos de vícios e de defeitos. Daí ele dizer na *República* que os males dos homens e das cidades só chegaria ao fim mediante o governo dos filósofos, conhecedores das realidades perfeitas.

Mas o que aconteceu com a tese dos filósofos reis que Platão expôs na *República*? Ele a abandonou?! Como nós podemos compreender as diferentes “políticas” apresentadas nos diálogos de Platão? Como devemos compreender as mudanças entre as teses expostas em ambos os livros? Platão desistiu de seu projeto da *pólis* ideal? Depois da *República*, vejamos o seguinte. No *Político*, o tema central que dá nome ao diálogo (que contém outras discussões mais “lógico-metodológicas” e “ontológicas”) é a definição do homem político e, conseqüentemente, da ciência que este indivíduo possui: a ciência política, ou ciência real. Diógenes Laertes, por exemplo, põe o diálogo *Político* entre as obras de Platão que concernem à lógica. (DL, VIII, 50, p.97). No *Timeu*, por exemplo, é retomada uma discussão realizada no “dia anterior”, na qual são retomadas algumas colocações expostas em a *República*, mas, curiosamente, a figura do filósofo rei não é mencionada. Já o outro livro famoso de Platão, rotulado também de “diálogo político” é as *Leis*.³³³ Aqui Platão “construiu” outra cidade, desta vez sem o Sócrates e com outros sábios no governo. Com efeito Caberia uma maior investigação sobre a obra completa de Platão para sabermos se ele mudou de opinião ou não

Ainda que este trabalho não pretenda uma exposição acerca da obra de Platão como um todo, principalmente no que se refere aos assuntos de viés ético-político, apresentaremos algo do que Platão expôs em outros diálogos sobre a questão do governo da *pólis*. Sendo

332 PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, 38d.

333 “Alguns autores dizem que Fílipos de Opus transcreveu as *Leis*, deixadas por Platão em plaquetas enceradas, e segundo consta, Fílipos é o autor de *Epínomis*”. (DL, VIII, 37) p.94

assim, de modo breve e geral, observamos em tom comparativo, a quem Platão atribui o mando político no *Político* e nas *Leis*, além da retomar a *República*.

Na *República*, com efeito, o chefe político virtuoso que governará a cidade não menos excelente, sendo ambos paradigmáticos, será o indivíduo de caráter filosófico, visto que, enquanto modelos construídos pelo *lógos*, ambos são considerados como justos na medida em que apresentam a idêntica característica de harmonizar os diferentes elementos que constituem as suas essências. Contudo, eles diferem em escala, enquanto uma é maior, a *pólis*, o outro é menor, o homem. Na cidade tais elementos são as classes sociais e no homem é a alma. Portanto é a harmonia entres diferentes partes da sua alma que constituiu o homem excelente, pois, como para cada parte há uma virtude, sua adequada ordenação resulta em justiça. Dessa forma, percebe-se que há uma exigência de uma estrutura, um arranjo, que deve existir para a excelência do humano e da cidade: é preciso harmonizar as três virtudes vinculadas às três partes para que surja um quarto elemento, a justiça. Mas isso ocorre apenas se a melhor parte governar, isso é dizer, o elemento dotado de ciência, uma vez que é o conhecimento que dá o fundamento e a legitimação do seu mando. Dai que, quem governaria a cidade seria o filósofo, que deteria o comando sobre os guardiões e sobre os artífices, bem como no homem governaria a razão, que possuiria o controle da irascibilidade e da concupiscência.

Na *República*, a politeia por excelência é a da *pólis* ideal. No oitavo livro, em 544a, após terem “construído” a cidade perfeita e boa, no momento em que retornam da digressão das três grandes “vagas”, as demais formas de constituição são apresentadas como degenerações da melhor constituição política. Com efeito, são apontadas cinco modelos principais de constituições. Essa discussão teve início no fim livro IV, mas foi interrompida e retomada, somente, no oitavo livro (544c). Além da cidade ideal, que pode ser uma monarquia ou uma aristocracia, pois “como tudo que nasce está sujeito à corrupção, nem uma constituição como essa permanecerá para sempre, mas há de dissolver-se” (546a), as outras quatro formas de governo apresentadas como degenerações, ou “enfermidades do Estado” são a timocracia (a exemplo de Creta e Esparta), a oligarquia, a democracia e a tirania.

No *Político*, Platão apresenta três principais formas de governo: a monarquia, o governo de um pequeno número e a soberania das massas; a primeira forma pode apresentar-se como tirania ou realeza, a segunda como aristocracia ou oligarquia, somando-se a democracia existem, portanto, cinco modos de governar de acordo com a existência de

“opressão ou liberdade, pobreza ou riqueza, legalidade ou ilegalidade”,³³⁴ ou por quantidade (alguns, poucos, muitos). Contudo o critério para escolher entre as constituições é a presença de uma ciência dos governos, ou ciência real. Assim, quer seja um, ou dois, ou quiçá alguns poucos, a verdadeira constituição será aquela dirigida por homens versados na verdadeira ciência política, “se é que esta forma possa realizar-se”³³⁵ e isso, independente da forma de autoridade. Assim sendo, é deixada de lado a melhor constituição e são aceitos como inevitáveis os simulacros, dividindo essas dicotomicamente de acordo com o fato de serem elas ilegais ou legais. Deste modo obtemos uma monarquia, uma aristocracia e uma democracia que são legais e, obtemos também, uma tirania, uma oligarquia e uma democracia que são ilegais. Dentre essas, segundo Platão, a monarquia é a melhor das seis constituições quando unida a regras, quando sem essas é a mais penosa e insuportável. Contrariamente, a democracia seria a pior forma de governo em comparação com as outras quando submetida às leis e a melhor quando não se vive na legalidade. Concluindo, no *Político*, Platão afirma que há sete formas de governo (Pol. 302 c): a “ideal”, a “constituição perfeita” (Pol. 302 e), semelhante “a um deus entre os homens” (Pol. 303 b); e as três que seguem as leis, monarquia, aristocracia e democracia e as suas três versões ilegais.

Já nas *Leis* (693d) o Ateniense, que é personagem principal, afirma que a monarquia e a democracia são as mães das demais constituições. Em 756e-757 a, ele diz que os sistemas de governo de uma cidade devem ser um meio termo entre essas duas constituições, e que em meio a tais extremos devem estar as constituições. Quanto à constituição mais perfeita, nas *Leis*, (739b-e), em primeiro lugar, “temos a cidade, a forma de governo e as leis ideais, confirmantes, com satisfatória aproximação, do antigo provérbio que nos mostra que tudo entre amigos é comum”. Assim, Platão afirma que se um dia tais condições se observam presentemente qualquer lugar, ou se algum dia vier a concretizar-se – “serem em comum as mulheres, comuns os filhos, comuns todos os bens – no caso de ficar banida o que se chama propriedade particular”, e se for possível, “tornar comum, de um jeito ou de outro, até mesmo o que por natureza é nosso, como os olhos, os ouvidos e as mãos, de forma que todos pareçam ver, ouvir ou trabalhar em comum, e que todos, a uma voz”, naquilo em que é possível ao humano e, em suma, “conseguindo as leis amoldar a cidade na mais perfeita unidade que se possa conceber: ninguém jamais adotará critério melhor e mais acertado do que esse, para atingir o mais alto grau da virtude”. Segundo Platão, “uma cidade assim construída quer seja por deuses, quer por filhos de deuses em grande número, seus habitantes viverão na maior

334 PLATÃO. *Político*, 291e.

335 PLATÃO. *Político*, 293 a.

alegria”. Dessa forma, ainda de acordo com Platão, em as *Leis*, “a razão de não precisarmos procurar em outra parte a constituição modelo; bastará (diz o filósofo) agarrarmo-nos a esta mesma e procurar, por todos os meios, por em práticas a que mais se assemelha.” Portanto, fica claro que a cidade das *Leis*, “depois de pronta, alcançará de mais perto a imortalidade e em valor merecerá o segundo lugar”.

Quanto à questão de quem deve mandar na cidade dá-se o seguinte, na *República* os governantes serão os filósofos, seja um, sejam alguns poucos. O rei filósofo será contemplador das mais elevadas realidades, de acordo com a *República*: a ideia do Bem e as ideias das virtudes. Essas formas (realidades ontológicas) são indispensáveis tanto à construção, quanto à preservação da cidade ideal, a mais justa e mais perfeita de todas as cidades. Dessa maneira, o rei filósofo, fundamentado no conhecimento dessas ideias, irá dirigir as ações políticas da cidade, além de guiar os hábitos e comportamentos dos cidadãos. Já no *Político*, “o homem sábio e bom administrará os interesses de seu povo” (Pol. 296 e); “um monarca único” (Pol. 301 c) que, da mesma forma como o piloto de navio, “longe de escrever um código, mas tendo sempre sua atenção voltada para o bem do navio e seus marinheiros, estabelece sua ciência como lei e salva tudo o que com ele navega”, bem como, para Platão, “os chefes capazes de praticar esse método realizarão a constituição verdadeira, fazendo de sua arte uma força mais poderosa que as leis”. Portanto no *Político*, Platão concebe que os chefes sensatos podem fazer tudo, sem risco de erro, desde que observem uma única e grande regra: “distribuir em todas as ocasiões, entre todos os cidadãos, uma justiça perfeita, penetrada de razão e ciência, conseguindo não somente preservá-la, mas também, na medida do possível, torná-la melhor” (Pol. 297 a-b).

Ainda com relação o cargo de chefe político, no livro IV das *Leis*, é dito que “a legislação e a fundação de cidades é a forma mais eficaz para criar homens virtuosos” (708d). Assim, são apontadas duas figuras que contribuiriam para a melhor e mais rápida forma de organizar cidades, o legislador e o tirano. O tirano precisa ser “jovem e naturalmente dotado de boa memória, facilidade de apreender, coragem e magnanimidade, e que aquilo (709e), [...] acrescenta a isso felicidade, se não em tudo, no fato de haver, em seu tempo um legislador digno de encômios, e que um feliz acaso os aproxime (709c)”. Ainda, nas *Leis* (715 a-e) é dito que ninguém governará pelo fato de ser rico ou por possuir alguma vantagem do mesmo gênero: “força, estatura ou corpulência. Porém, quem se revelar mais submisso às leis e vencer todos os seus concidadãos nesse gênero de competição, a esse precisamos entregar o primeiro e mais influente posto no serviço dos deuses”.

Mas diferentemente da *República* e do *Político*, os governantes serão servidores da lei e disso depende a salvação ou ruína da cidade. As cidades em que a lei é “senhora dos dirigentes, e estes, servos da lei, uma cidade nessas condições se conserva e goza de todos os bens que os deuses concebem aos homens.” Quanto ao ideal de sábio que Platão expõe na *República*, como sendo capaz de guiar a cidade como base unicamente no seu conhecimento acerca da *ideia* de *Bem*, parece que nas *Leis*, se não foi abandonado de todo, ao menos foi deixado de lado. Com efeito, entre 875a – 876a, Platão diz que, “não há natureza humana capaz de saber por si mesma o que é útil ao homem para viver em sociedade e, se o soubesse, suficientemente dotada para decidir-se a pô-lo em prática”, e que, se por acaso em “qualquer tempo nascesse algum homem dotado, pela graça divina, de natureza capaz de compreender o alcance de tais princípios, não haveria necessidade de leis para dirigi-lo”, visto que, como ainda afirma o filósofo, “não há leis e instituições superiores ao conhecimento, pois é contrário à ordem divina ficar a mente escrava ou na dependência do que quer que seja, visto haver sido criada para mandar, no caso de ser, por natureza, verdadeiramente livre”. Daí resulta que Platão diz, novamente que “precisarmos lançar mão do que vem em segundo lugar, o decreto ou a lei que olha e observa muita coisa, sem que possa atender a tudo.”

Dadas as considerações feitas acima, a partir dos três livros (*República*, *Político* e *Leis*) podemos comparar os seguintes temas: a questão do governo político, os papéis das leis e demais dispositivos legislativos, o tema do desenvolvimento histórico (ou sucessão das cidades) e o debate sobre a melhor constituição. Platão não construiu apenas a *kalípolis*, a “cidade ideal” apresentada na *República*. Há outras cidades noutros diálogos que Platão escreveu. Robledo afirma (1993, p. 588) que embora as *Leis* apresentem uma cidade diferente da *República*, elas não cancelam o estado ideal, mas o reafirmam vigorosamente, sendo que, tais mudanças provavelmente refletem experiências terríveis pelas quais passou Platão em seus últimos anos, como a morte de seu amigo Dion, por exemplo. Klosko (2006), na tentativa de entender essas mudanças, também menciona os acontecimentos ligados à Sicília. Em resumo, foram expostas algumas exemplificações de temas que estão presentes na obra moral e política de Platão – a questão do governo, da melhor constituição e os diferentes regimes políticos.

BIBLOGRAFIA

A) Bibliografia primária:

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

_____. *Cartas*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.

_____. *Crítias*. Trad. de Rodolfo Lopes. Coimbra: CECH, 2011.

_____. *Fédon*. Trad. de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

_____. *Fedro*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.

_____. *Górgias*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

_____. *Leis*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

_____. *Mênon*. Trad. de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC - Rio, Loyola, 2001.

_____. *O primeiro Alcibíades*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.

_____. *Político*. Trad. de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural (Os pensadores), 1983.

_____. *Protágoras*. Trad. de Carlos Alberto Nunes, Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

_____. *República*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Gulbenkian, 1983. Além de consultarmos as versões em espanhol: (A) *La República*. Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid: CPEC, 2006. (B) *La República*. Versión de Antonio Gómez Robledo. México, D. F.: UNAM, 2007.

_____. *Simpósio*. Trad. de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1986.

_____. *Timeu*. Trad. de Rodolfo Lopes. Coimbra: CECH, 2011.

Outros:

ARISTÓFANES. *As nuvens*. In: *Sócrates*. Trad. de Gilda Maria Reale Strazynski. São Paulo: Nova Cultural (Os pensadores), 1987.

ARISTÓTELES. *A Constituição de Atenas*. Tradução, apresentação, notas e comentários de Francisco Murari Pires. São Paulo: HUCITEC, 1995.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural (Os pensadores), 1979.

_____. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

_____. *Metafísica*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

HERÓDOTO. *História*. Trad. J. Brito Broca. Rio de Janeiro: V. M. Jackson, 1964.

HESÍODO. *Teogonia: A Origem Dos Deuses*. Estudo e tradução de J. A. A. Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2007.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1962.

_____. *Odisseia*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1962.

LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates e Apologia de Sócrates*. In: *Sócrates*. Trad. de Libero Rangel de Andrade. São Paulo: Nova Cultural (Os pensadores), 1987.

_____. *Memoráveis*. Trad. de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2009.

B) Bibliografia secundária:

BARKER, Sir Ernest. *Teoria Política Grega*. Trad. de Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1978.

CHÂTELET, François. *Historia das idéias políticas*. Trad. de Carlos Coutinho. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. *História do pensamento político*, vol. 1. Trad. de Roberto de Lacerda. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

CORNFORD, F. M. *Antes e depois de Sócrates*. Trad. de Valter Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FITZGERALD, Ross. *Pensadores políticos comparados*. Trad. de Antônio Patriota. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1983.

FRIEDLÄNDER, Paul. *Platon, verdad del ser y realidade de vida*. Madrid: Tecnos, 1989.

GIORDANI, Mário. *História da Grécia*. Petrópolis: Vozes, 1972.

GUTHRIE, W. K. C. *Os filósofos gregos de Tales a Aristóteles*. Trad. de Maria Vaz Pinto. Lisboa: Presença, 1987.

IRWIN, Terence. *Plato's ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. de Artur Parreira, São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KLOSKO, George. *The Development of Plato's Political Theory*. New York: Oxford University Press, 2006.

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

MARVIN, Perry. *Civilização Ocidental: uma história concisa*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MEYER, Susan Sauvé. *Ancient ethics: a critical introduction*. London/New York: Routledge, 2008.

NISBERT, Robert. *Os filósofos sociais*. Trad. de Yvette de Almeida. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

NUNES, Carlo Alberto. *Marginalia Platonica*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de Cultura Clássica, Vol. I. Cultura Grega*. Lisboa: Gulbenkian, 2012.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. Vol. I e II. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993.

ROBLEDO, Antonio Gómez. *Platón, los seis grandes temas de su filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

SABINE, George. *Historia de la teoria política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

SPINELLI, Miguel. *Filósofos Pré-Socráticos: Primeiros Mestres da Filosofia e da Ciência Grega*. 3ª Ed., Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

_____. *O nascimento da filosofia grega e sua transição ao medievo*. Caxias do Sul: Educs, 2010.

_____. *Questões fundamentais da filosofia grega*. São Paulo: Loyola, 2006.

STRAUSS, Leo e CROPSEY, Joseph (org.). *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

THEIMER, Walter. *História das idéias Políticas*. Lisboa: Arcádia, 1970.

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

C) Bibliografia terciária:

BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Trad. Carmem C. Varriale. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

DICKEY, Eleanor. *Ancient Greek scholarship: a guide to finding, reading, and understanding scholia, commentaries, lexical, and grammatical treatises, from their beginnings to the Byzantine period*. New York: Oxford University Press, 2007.

LIDDEL, Henry George & SCOTT, Robert. *Greek-English Lexicon*. With a revised supplement. Oxford: Clarendon Press, 1996.

PABÓN, José M., *Diccionario Manual Griego-Español*. Barcelona: Bibliograf, 1970.

ROSSETTI, Livio. *Introdução à filosofia antiga: premissas filológicas e “outras ferramentas de trabalho”*. São Paulo: Paulus, 2006.