



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

HANDERSON REINALDO ARAÚJO

**A JUSTIÇA COMO VIRTUDE NA ORGANIZAÇÃO RACIONAL DA *PÓLIS* NOS
DIÁLOGOS *A REPÚBLICA* E *AS LEIS***

TERESINA-PI
2021

HANDERSON REINALDO ARAÚJO

**A JUSTIÇA COMO VIRTUDE NA ORGANIZAÇÃO RACIONAL DA *PÓLIS* NOS
DIÁLOGOS *A REPÚBLICA* E *AS LEIS***

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Piauí, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Zoraida Maria Lopes Feitosa.

HANDERSON REINALDO ARAÚJO

**A JUSTIÇA COMO VIRTUDE NA ORGANIZAÇÃO RACIONAL DA *PÓLIS* NOS
DIÁLOGOS *A REPÚBLICA E AS LEIS***

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Piauí, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Banca Examinadora

Profa. Dra. Zoraida Maria Lopes Feitosa (UFPI)

Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima (UFPI)

Profa. Dra. Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pela vida e pela possibilidade de ter realizado a presente pesquisa; à CAPES, pelo auxílio financeiro que possibilitou o desenvolvimento de todo o trabalho; à professora Dra. Zoraida Maria Lopes Feitosa, pela orientação paciente e rigorosa ao longo de toda a pesquisa; aos demais professores que compõem o corpo docente do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí, pelas contribuições e debates realizados em cada disciplina do mestrado; e à minha família, por todo o apoio e compreensão durante a realização da pesquisa.

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo analisar se Platão propõe, em *As Leis*, uma mudança da concepção de justiça defendida no diálogo *A República*, ou se o filósofo visa complementar a ideia de justiça apresentada nesse diálogo a partir do seu projeto de legislação. Sob essa perspectiva, o problema filosófico fundamental que esta pesquisa objetiva responder se expressa da seguinte forma: a ideia de justiça apresentada por Platão em *As Leis* vinculada ao conteúdo legislativo complementa a sua concepção de justiça defendida no diálogo *A República*? Propomos uma análise comparativa entre os dois diálogos, buscando destacar a ideia de justiça defendida por Platão em cada um deles e a imprescindibilidade da concepção de justiça na organização racional da *Kallipolis*¹ e da *Magnésia*². Concluímos que, embora no diálogo *As Leis*, Platão introduza um novo elemento, a legislação, cujas virtudes estão vinculadas ao seu conteúdo, a justiça continua sendo a ordem e a harmonia entre os elementos que compõem a alma (justiça psíquica) e entre as classes da cidade (justiça política), complementando, portanto, a ideia de justiça descrita em *A República*. O que Platão objetiva no diálogo *As Leis* é demonstrar que tanto a lei quanto a justiça são produtos da mesma razão divina (*nous*) e envolvem o mesmo tipo de ordem e harmonia.

Palavras-chave: Platão. Virtude. Justiça. *A República*. *As Leis*.

¹ Também denominada cidade bela, constitui a forma de organização política e social idealizada por Platão no diálogo *A República*.

² É a cidade virtuosa idealizada por Platão no diálogo *As Leis*, cujos colonos são denominados *magnésios*.

ABSTRACT

This dissertation aims to analyze whether Plato proposes in *The Laws* a conception change of justice defended in the dialogue *The Republic* or whether the philosopher seeks to complement the idea of justice present in this dialogue from its draft legislation. From this perspective, the fundamental philosophical problem that this dissertation aims to answer is expressed as the following question: does the idea of justice presented by Plato in *The Laws* linked to legislative content complement his conception of justice defended in the dialogue *The Republic*? We propose a comparative analysis of the two dialogues seeking to highlight the idea of justice defended by Plato in each of them and the indispensability of the concept of justice in the rational organization of *Kallipolis* and *Magnesia*. We concluded that, although Plato introduces a new element in the dialogue *The Laws*, legislation, whose virtues are linked to its content, justice remains the order and harmony between the elements that make up the soul (psychic justice) and between the classes of the city (political justice), thus complementing the idea of justice described in *The Republic*. What Plato aims in *The Laws* dialogue is to demonstrate that both law and justice are products of the same divine reason (*nous*) and involve the same kind of order and harmony.

Keywords: Plato. Virtue. Justice. *The Republic*. *The Laws*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
1 AS PRIMEIRAS DISCUSSÕES SOBRE A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA NOS LIVROS I E II DE <i>A REPÚBLICA</i>	9
1.1 A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA PARA CÉFALO.....	12
1.2 A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA PARA POLEMARCO	16
1.3 A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA PARA TRASÍMACO.....	20
1.4 AS OBJEÇÕES DE GLAUCO E ADIMANTO AOS ARGUMENTOS DE SÓCRATES	28
2 A JUSTIÇA NA ORGANIZAÇÃO RACIONAL DA <i>PÓLIS</i> NO DIÁLOGO <i>A REPÚBLICA</i>	34
2.1 O SURGIMENTO DA <i>KALLIPOLIS</i>	34
2.2 A JUSTIÇA NA <i>PÓLIS</i> E NO CIDADÃO	36
2.3 A PLAUSIBILIDADE DO FILÓSOFO-REI COMO GOVERNANTE	53
2.4 AS FORMAS DE GOVERNO JUSTAS E INJUSTAS.....	64
2.5 A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA NO DIÁLOGO <i>A REPÚBLICA</i>	70
3 A JUSTIÇA NA ORGANIZAÇÃO RACIONAL DA <i>PÓLIS</i> NO DIÁLOGO <i>AS LEIS</i>	73
3.1 A JUSTIFICAÇÃO DAS LEIS	74
3.2 AS FORMAS DE CONSTITUIÇÃO E A FUNÇÃO DA LEGISLAÇÃO	78
3.3 A FUNDAÇÃO DA <i>MAGNÉSIA</i>	86
3.4 A JUSTIÇA NA CIDADE E NO CIDADÃO A PARTIR DA ESTRUTURA DAS LEIS	90
3.5 O LEGISLADOR E O CONTEÚDO DA LEGISLAÇÃO	95
3.6 A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA NO DIÁLOGO <i>AS LEIS</i>	103
CONSIDERAÇÕES FINAIS	107
REFERÊNCIAS	110

INTRODUÇÃO

A justiça enquanto virtude é fundamental para a compreensão da teoria ético-política idealizada por Platão nos diálogos *A República* e *As Leis*, dado que constitui, naquele, a questão central e, neste, um dos temas centrais associado à legislação, cujo conceito é imprescindível para a constituição, organização e desenvolvimento da teoria ético-política do filósofo em ambos os diálogos.

No diálogo *A República*, Platão descreve a cidade que considera ideal, com todos os seus elementos, e destaca o papel das virtudes (justiça, temperança, coragem e sabedoria), indicando a função que cada uma desempenha na conservação da própria cidade. Desse modo, o filósofo objetiva conceber uma *pólis* bem ordenada, governada pelo filósofo-rei, por ser o detentor do conhecimento do que é útil para o bem comum, isto é, de tudo aquilo que beneficia a coletividade. Nesse sentido, assume a função de manter a ordem/harmonia da cidade a partir da educação, isto é, da instituição de um projeto pedagógico que possibilite a ordenação do cidadão³ e da cidade. De acordo com a proposta de Platão, cada classe da cidade e cada cidadão que compõe um grupo social devem, necessariamente, ocupar-se de uma única função na *pólis*, sendo aquela para a qual possui atribuição natural⁴. Essa é a concepção de justiça expressa por Sócrates em *Rep. IV*, 433a.

No mesmo sentido, mas sob uma perspectiva diversa, Platão concebe e organiza a *pólis* no diálogo *As Leis*, sendo que, embora a educação também seja fundamental nessa obra, o filósofo adota, como ponto de partida, a legislação, destacando a figura do legislador, cuja função seria instituir a *pólis* e criar as leis. É o legislador que deve estabelecer e manter a ordenação social, tendo como substrato fundamental a própria legislação, que tem a razão como fundamento. Entretanto, embora as leis sejam primordiais para a concepção da cidade no diálogo *As Leis*, o legislador deve legislar em conformidade com a totalidade das virtudes, especialmente com a virtude da justiça, que é o ponto central da comparação que propomos fazer entre *A República* e *As Leis*.

³ A ideia de cidadania na Grécia Antiga deve ser entendida de forma restrita, e não ampla, como a concebemos na contemporaneidade. Na Grécia Antiga, apenas os gregos e livres eram considerados cidadãos, ou seja, uma minoria da população – os eupátridas ou bem-nascidos. Mulheres, escravos e estrangeiros não estavam incluídos na ideia de cidadania grega.

⁴ Quando Sócrates faz menção à “atribuição natural” em sua concepção de justiça, é importante frisar que ele se refere a uma condição inata dos cidadãos, isto é, são as qualidades naturais de cada um que determinam a classe a que pertencem.

Alertamos que não se tem a intenção de analisar um antagonismo entre os intérpretes dos diálogos *A República* e *As Leis*, uma vez que eles não fazem esse contraponto, e não é o objetivo central da dissertação.

Não obstante as referidas obras difiram quanto aos meios utilizados por Platão para elaborar sua concepção de uma cidade ideal, ou seja, virtuosa e composta por cidadãos também virtuosos, dado que perseguem caminhos diferentes, não são as obras necessariamente antagônicas, pois, se em *A República* o filósofo teoriza sobre as virtudes a partir da educação, em *As Leis*, por outro lado, conquanto o processo pedagógico seja fundamental, as virtudes passam a compor o próprio conteúdo legislativo. Os itinerários utilizados para constituir a *pólis* virtuosa em ambos os diálogos, portanto, apesar de diferentes, não são antagônicos entre si. Dessa forma, destacaremos as diferenças entre as abordagens de Platão nos referidos diálogos, mas sem opor um ao outro.

O objetivo é analisar, a partir do estudo dos diálogos *A República* e *As Leis* e dos intérpretes platonistas, se, em *As Leis*, Platão apresenta uma mudança da concepção de justiça defendida no diálogo *A República*, ou se o filósofo visa complementar a ideia de justiça apresentada nesse diálogo a partir do seu projeto de legislação.

A leitura dos diálogos *A República* e *As Leis* nos remete a uma série de reflexões, como, por exemplo, a indagação sobre o que define uma lei como justa. Seria alguma convenção ou pacto firmado entre os homens? Seria o Bem⁵? O que é a justiça? Essas questões abrem caminho para as discussões que são desenvolvidas na obra *A República* e, posteriormente, em *As Leis*.

Em *A República*, as questões acerca dos fundamentos da justiça variam entre as convenções ou pactos firmados entre os homens e o Bem, a partir da exposição de argumentos contrários e a favor, apresentados por Sócrates e seus interlocutores. A problemática quanto à justificação da justiça, portanto, introduz as discussões acerca dos seus fundamentos, isto é, da análise da justiça como o cumprimento ou não das leis, conforme defende Trasímaco (visão convencionalista), ou da justiça pensada a partir do Bem e qualificada como virtude, ou seja, como um fim em si mesmo, de acordo com Platão.

No diálogo *As Leis*, Platão institui a *pólis* por intermédio da legislação, de modo diferente do que propõe em *A República*. Naquele, o legislador assume papel preponderante na organização da *pólis*, de modo que o filósofo atribui importância fundamental às leis,

⁵ Como veremos no capítulo II desta dissertação, o Bem é a dimensão idealizada por Platão, que atribui aos sujeitos cognoscentes a capacidade de conhecer e aos objetos cognoscíveis, a possibilidade de serem conhecidos.

enfatizando o compromisso que a legislação deve ter com a totalidade das virtudes, especialmente a justiça.

Para Platão, a justiça passa a compor o próprio conteúdo legislativo, tendo a razão como fundamento, consoante o diálogo *As Leis*. A justiça é definida como o cumprimento da lei, e a injustiça, como o seu descumprimento. Partindo das ideias expostas, podemos indicar o problema filosófico fundamental que objetivamos solucionar nesta dissertação: a ideia de justiça apresentada por Platão em *As Leis* vinculada ao conteúdo legislativo complementa a sua concepção de justiça defendida no diálogo *A República*?

Para responder a esse problema filosófico, realizamos uma análise comparativa dos dois diálogos, com destaque para a ideia de justiça defendida por Platão em cada um deles e a imprescindibilidade da concepção de justiça na organização racional da *Kallipolis* e da *Magnésia*.

No primeiro capítulo, discutimos as primeiras concepções de justiça nos livros I e II do diálogo *A República*, destacando as ideias de Céfalo, Polemarco, Trasímaco, Glauco e Adimanto e as objeções socráticas direcionadas a cada uma delas. Salientamos o debate em torno da ideia de justiça em *A República* e os motivos que conduzem Platão a discordar das concepções propostas por seus interlocutores.

No segundo capítulo, explanamos sobre a virtude da justiça na organização racional da *Kallipolis* e as demais virtudes platônicas (sabedoria, temperança e coragem), encontradas tanto no cidadão quanto na cidade, enfatizando a ordem/harmonia que deve imperar na *pólis*, bem como o papel do governante filósofo no diálogo *A República* e as formas de governo justas e injustas.

Por último, no terceiro capítulo, examinamos a justiça como virtude na organização racional da *pólis*, em *As Leis*, ressaltando as formas de constituição da cidade e o papel do legislador no exercício da sua função legiferante na *Magnésia*, bem como o compromisso da legislação com a totalidade das virtudes, especialmente da justiça.

A discussão acerca da justiça é imprescindível para a compreensão tanto da constituição quanto do desenvolvimento da cidade perfeita conforme propostos por Platão em suas obras *A República* e *As Leis*. É inegável o legado e as contribuições do filósofo no âmbito da justiça e da teoria política, especialmente das ideias expostas nessas obras, que constituem os seus dois mais longos diálogos. Além disso, destaca-se a imprescindibilidade dos temas discutidos nos referidos diálogos, especialmente o combate à corrupção do poder, as discussões travadas em torno das formas de governo, o contraste entre o interesse público e o privado, o papel da legislação na sociedade, bem como o da educação.

1 AS PRIMEIRAS DISCUSSÕES SOBRE A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA NOS LIVROS I E II DE *A REPÚBLICA*

“A virtude da alma é a justiça, e seu defeito, a injustiça [...]” (*Rep.* I, 353e).

Platão, *A República*.⁶

A Grécia Antiga, considerada o berço da civilização ocidental, foi fortemente marcada pelas constantes guerras não só entre as suas cidades, como também entre elas e inimigos externos. Essas guerras intensificaram-se no período Clássico (500 a.C. - 322 a.C.), ocasião em que Atenas viveu o seu ápice político e cultural e, nesse mesmo lapso temporal, disputou com Esparta a hegemonia pelo poder militar e político na Guerra do Peloponeso (431- 404 a.C.).

Nails⁷ salienta que, quando Platão era jovem e tinha idade suficiente para compreender os assuntos de Estado que afetavam sua família, Atenas se envolveu na Guerra do Peloponeso, causando e suportando uma sequência de desastres. Esse período entre guerras foi primordial para o surgimento de teorias políticas que se immortalizaram na história da filosofia, enfatizando-se o pensamento moral e político de Platão e Aristóteles, conforme o que se expressa no diálogo *A República* e na obra *Política*, respectivamente.

As experiências vivenciadas por Platão o conduziram no sentido da criação de um projeto político ideal, edificado sobre as bases do Bem e da justiça. É possível perceber que, na maioria dos diálogos do filósofo, são discutidas as ideias centrais que sustentam a concepção de seu projeto ético-político.

É nesse sentido que a ideia do cuidado de si e da própria educação virtuosa do homem são aspectos fundamentais da filosofia platônica para a formação de uma *pólis* perfeita, onde a teoria das virtudes assume papel imprescindível (sabedoria, temperança, coragem e justiça). *A República* não é uma obra que trata apenas de questões políticas, mas também de aspectos morais, educacionais, além de outros temas indispensáveis para a formação da cidade.

Embora tenha sido no diálogo *A República* que Platão dedicou boa parte de seu tempo à teorização acerca do seu projeto político, é possível encontrar também algumas ideias

⁶ PLATÃO. *A República: ou sobre a justiça, gênero político*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

⁷ NAILS, Debra. The life of Plato of Athens. In: BENSON, Hugh H. *A Companion to Plato*. Malden: Blackwell Publishing Ltd, 2006. p. 2.

políticas do filósofo em outras obras, como, a título de exemplo, em sua *Carta VII*⁸, que foi destinada a seu amigo Dión⁹.

Em sua primeira viagem a Siracusa, maior cidade da Sicília e importante polo cultural e econômico da época, Platão se encontrou com Dión, que ainda era jovem. Platão¹⁰ relata, na *Carta VII*, que diversas cidades da Grécia Antiga eram mal governadas, dado que suas leis eram viciosas e suas crianças tinham uma educação corrompida desde a infância. Na visão do filósofo, somente por meio da verdadeira filosofia se poderia distinguir o justo respeito aos cidadãos e aos povos, sendo que os males só teriam fim quando os verdadeiros filósofos estivessem na direção dos negócios públicos. Quando fez sua primeira viagem à Siracusa, Platão já tinha a ideia de que o governo deve ser fundamentado na justiça e na sabedoria dos governantes.

Dión teria causado boa impressão em Platão em virtude do seu interesse pela filosofia e pelo bom governo que deve dirigir a cidade, motivo pelo qual os dois estabeleceram uma sólida amizade. Dión, atraído pelas ideias de Platão de que a cidade deve ser o *lócus* da verdadeira felicidade, convenceu Dionísio II,¹¹ que assumiu o poder após a morte de seu pai, Dionísio I,¹² de que era preciso seguir os ensinamentos do filósofo.

Platão, convencido por Dión, retornou a Siracusa com a finalidade de realizar a sua cidade ideal dirigida por um filósofo-rei. O bom governo, por mais que seja exercido por vários governantes, deve visar sempre ao caminho da retidão e abandonar tudo o que é vicioso. Assim, o governante, na proposta de Platão, tem o dever de dominar a si mesmo para melhor governar a cidade, evitando o que havia acontecido no governo de Dionísio I, isto é, a invasão dos bárbaros e a destruição das cidades.

Conforme Platão,¹³ nem os cidadãos e nem os povos podem ser felizes se, para governar ou serem governados, não são guiados pela sabedoria e pela justiça, virtudes que podem ser naturais ou recebidas de chefes piedosos. A ignorância, por sua vez, é a raiz e o tronco de todos os males e da própria injustiça tanto no cidadão quanto na cidade. Embora essas ideias de Platão fossem perfeitas para a constituição de um governo guiado pela justiça, aliados de Dionísio II passaram a duvidar da lealdade de Dión, que foi banido pelo tirano, o qual não demonstrou qualquer desejo de seguir as ideias de Platão e se tornar, por

⁸ PLATÓN. *Diálogos VII: Cartas*. Traducciones, introducciones y notas: Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó. Madrid: Editorial Gredos, 1992, p. 433.

⁹ Dión era cunhado de Dionísio I, tirano de Siracusa. *Ibidem*, p. 433.

¹⁰ *Ibidem*, p. 488.

¹¹ Dionísio II era filho e sucessor de Dionísio I, ambos tiranos de Siracusa. Cf. *Ibidem*, p. 433.

¹² Dionísio I, o velho, que morreu em 367 a.c., era tirano de Siracusa e pai de Dionísio II. Cf. *Ibidem*, p. 433.

¹³ *Ibidem*, p. 512.

consequente, um filósofo-rei. Assim, depois que todos os esforços em contribuir com o governo de Dionísio II foram frustrados, Platão abandona a Sicília.

Percebe-se que o filósofo, já na *Carta VII* destinada a Dión, expõe, além de ideias políticas, uma verdadeira tentativa de realizar uma cidade no modelo que havia idealizado. Essa ideia de cidade justa dirigida por um filósofo-rei é um dos temas centrais e de relevância significativa na filosofia platônica, sendo um dos assuntos que dominam quase a totalidade dos seus dois mais extensos diálogos: *A República* e *As Leis*. No primeiro, Platão objetiva constituir uma cidade ideal a partir da concepção do que seria justiça.

A definição de justiça é, pois, fundamental para a constituição e o desenvolvimento da cidade. Tendo como base os ditames da justiça, o governante deve trilhar sempre o caminho da virtude e, assim como ele, todos os cidadãos devem ser senhores de si mesmos e se deixarem guiar pela sabedoria e pela justiça, pois a educação forma bons jovens e os torna bons cidadãos. A cidade justa, nessa perspectiva, é o horizonte de todos os valores morais e políticos.

A problematização estabelecida na obra *A República* tem como questão central a definição da justiça, com vistas à formação de uma cidade justa e de cidadãos também justos. Havelock¹⁴ argumenta que *A República* pode ser lida a partir das perspectivas política, econômica, educacional ou epistemológica, mas a questão central é saber o que é a justiça, virtude suprema, definida em si e por si mesma. A busca pela definição de justiça é essencial para que a cidade e os cidadãos se mantenham no caminho da virtude.

Crombie¹⁵ enfatiza que a pergunta formulada por Sócrates – “O que é a justiça?” – é desconcertante, porque não é fácil saber que tipo de resposta se busca. Sócrates objetiva se convencer de que a justiça é algo bom e defini-la a partir do que ela é em si mesma. A partir da concepção do que seria a justiça é que se desenvolve o projeto de cidade ideal concebida por Platão e sobre a qual está fundamentada.

Partindo dessas considerações, apresentamos, nos tópicos seguintes, as primeiras discussões sobre a concepção de justiça travadas por Céfalo, Polemarco, Trasímaco, Glauco, Adimanto e Sócrates, nos livros I e II do diálogo *A República*, destacando, por conseguinte, as objeções socráticas a cada uma delas.

¹⁴ HAVELOCK, Eric A. *The Greek Concept of Justice: from its Shadow in Homer to its substance in Plato*. Cambridge: Harvard University Press, 1978, p. 308.

¹⁵ CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón: el hombre e la sociedad*. Versión española: Ana Torán y Julio César Armero. Madrid: Alianza editorial, 1979, p. 89-91.

1.1 A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA PARA CÉFALO

É propriamente no livro I de *A República* que são expostas as argumentações de cada interlocutor (Céfalo, Polemarco, Trasímaco e Sócrates) sobre a concepção de justiça. Esse livro apresenta teses primordiais para a compreensão de toda a obra em suas mais diversas facetas. Nesse primeiro momento, não se chega a uma conclusão do qual seria a definição de justiça considerada ideal para a criação do projeto ético-político de Platão. As incertezas acerca da concepção de justiça fazem o livro I do referido diálogo ser adjetivado como *aporético*¹⁶.

A primeira definição de justiça expressa nesse livro é de autoria de Céfalo. Sócrates, naquela ocasião, ao voltar para a cidade após descer ao Pireu¹⁷ para fazer as suas orações juntamente com Aristão, foi surpreendido pelo escravo de Polemarco, o qual pediu que o filósofo esperasse, pois vinha logo atrás. Ao encontrar com Sócrates, Polemarco o convence de ficar até a noite, dado que haveria um festival noturno em homenagem à deusa¹⁸ e teriam, também, a oportunidade de dialogar com muitos jovens que frequentavam o local das competições a cavalo.

Annas¹⁹ reforça essa ideia ao dizer que Sócrates desceu ao Pireu, porto de Atenas, para fazer suas orações quando foi convencido a visitar a casa de Céfalo e seus filhos, Polemarco e Lisias. O convite de Polemarco mais parece uma intimação direcionada a Sócrates, como é possível perceber no trecho do diálogo em que Polemarco diz a Sócrates: “se não fores mais forte do que todos nós, resigna-te a ficar.”²⁰ (*Rep.* I, 327/c).

Não conseguindo convencê-lo do contrário, Sócrates o acompanha e, ao chegar à casa de Polemarco, depara-se com Eutidemo, Lísido e Céfalo, irmãos e pai de Polemarco, respectivamente, além de Trasímaco, reconhecido sofista da Calcedônia. (*Rep.* I, 328a/b).

¹⁶ O termo *aporético*, expressão bastante utilizada para qualificar a maioria dos diálogos socráticos, deriva de *aporia* e significa dificuldade, impasse ou dúvida na determinação de um conceito.

¹⁷ A descida de Sócrates ao Pireu pode ser interpretada como uma *katabasis* (termo grego *Katebén*) ao mundo inferior. Essa descida representa o momento em que Sócrates desce do plano da sua existência intelectual para estabelecer um confronto dialético com Céfalo, Polemarco e Trasímaco. O Pireu albergava uma comunidade diferente do restante da cidade, dado que, por ser o porto de Atenas, era possível encontrar ali um número habitual de mercadores itinerantes e uma elevada concentração de estrangeiros sem estatuto de cidadãos, bem como um pequeno contingente de criminosos. Cf. PAPPAS, Nickolas. *A República de Platão*. Tradução: Abílio Queiroz. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 32-33. Essa mesma ideia de descida pode ser encontrada em outra passagem no diálogo *A República*, quando a luz do sol chega até a escuridão da caverna (*Rep.* VII, 520c/d).

¹⁸ A deusa que Sócrates fora invocar e cujo festival Atenas celebrava era Bendis, a deusa lua dos trácios. Raramente deuses novos chegavam às cidades antigas, e só uma situação de crise poderia licenciar a cidade a cultuar novos deuses. Cf. PAPPAS, op. cit., p. 34.

¹⁹ ANNAS, Julia. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Claredon Press, 1981, p. 18.

²⁰ PLATÃO, 2000, op. cit., p. 49.

Lysias²¹ relata que seu pai, Céfalo,²² é originário de Siracusa, mas estabeleceu residência em Atenas por amor à cidade.

Sócrates, vislumbrando a possibilidade de adquirir algum conhecimento com Céfalo²³, em virtude de sua larga experiência, visto que se encontrava na velhice, inicia o diálogo, inquirindo Céfalo sobre a velhice: se era penosa, difícil, ou como a considerava. Céfalo relata que a maioria dos que chegam a ter a sua idade se lamentam da perda dos prazeres da mocidade e passam a evocar a memória das delícias do amor, da mesa e de outras da mesma espécie. Conforme Céfalo, para quem sempre viveu com ordem e simplicidade, a velhice é um fardo suportável (*Rep.* I, 329a/b). A velhice, assim, não é a causa dos males, mas a vida que se tem. Nessa passagem do diálogo já é possível perceber que ser governado pelos prazeres da mocidade e não levar a vida com equilíbrio é causa dos males e da infelicidade na velhice.

Sócrates, então, pergunta a Céfalo qual a vantagem da fortuna, e ele responde afirmando que a riqueza é de grande vantagem, mas não para todos, apenas para aqueles que são equilibrados (*Rep.* I, 329a/331d). A riqueza enseja a possibilidade de deixar a vida sem receio de haver mentido ou de ter ficado devendo sacrifício a qualquer um dos deuses e nem dinheiro a ninguém, pois é no *Hades* que são infligidos os castigos aos que tenham feito malfeitoria na terra²⁴ (*Rep.* I, 331c).

Reeve²⁵ defende que, para Céfalo, o maior benefício que o seu dinheiro lhe conferiu foi a possibilidade de pagar suas dívidas, tanto aos homens quanto aos deuses, estimulado pelas punições após a morte. O temor provocado pelos mitos que eram disseminados na Grécia naquele tempo provocava nos cidadãos, ao final da vida, a necessidade de sanar todos os seus débitos com outros cidadãos ou com os sacrifícios oferecidos aos deuses, sob pena de serem castigados no *Hades*.

²¹ LYSIAS. *Discours XII*. Tradução: Louis Genet. Paris: Belles Lettres, 1955, p. 2.

²² A família de Céfalo foi perseguida politicamente por seus opositores. De acordo com Crombie, Crítias e Cármides, tios de Platão, estavam entre os revolucionários antidemocráticos, que governaram a maior parte do ano de 404 a.C., sendo que Crítias era o chefe de postura mais violenta. Compreender o contexto da vida de Céfalo é primordial nessa primeira fase do diálogo, para entender a sua concepção de justiça, que está arraigada pelos costumes e tradições de sua época. Cf. CROMBIE, 1979, p. 16.

²³ Alguns dos que contracenam com Sócrates na residência de Céfalo, como Polemarco, participaram diretamente ou foram vítimas da Tirania dos Trinta, tendo Crítias como um de seus líderes, o qual, embora não apareça no diálogo *A República*, desempenha papel importante em outros diálogos do filósofo.

²⁴ Essa ideia de que não se devia descer ao *Hades* devendo nada a ninguém está presente no *Fedão* (118a), quando o último pedido de Sócrates a Crítão é o de que este não se esqueça de pagar um galo a Asclépio. Cf. PLATÃO. *Protágoras - Górgias - O Banquete - Fedão*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 1980. (Col. Diálogos) v. III e IV, p. 366.

²⁵ REEVE, C. D. C. *Philosopher-Kings: the argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 6.

Toda essa contextualização do diálogo por parte de Sócrates tem o objetivo de, por meio da experiência de vida de Céfalo, buscar definir o que seria justiça. Estimulado pela metodologia socrática, Céfalo define a justiça como sendo “a arte de falar a verdade e restituir o que recebemos de outrem.”²⁶ (*Rep.* I, 331c). Cornford²⁷ destaca que Céfalo incorpora a sabedoria de uma vida longa e honrosa destinada aos negócios, valorizando a riqueza como meio para a paz de espírito, que resulta da honestidade e da capacidade de atribuir aos homens e aos deuses o que lhes é devido. Isso é o que ele entende por conduta correta e justa.

Annas²⁸ realça que Céfalo não é um homem de negócios inescrupuloso que enriqueceu de forma indevida. Ele está preocupado em viver corretamente, mas seu ideal é muito limitado, visto que sua noção de fazer o certo consiste em observar algumas regras ou máximas simples, como “não minta” e “devolva o que não é seu”.

A justiça para Céfalo, portanto, é agir com honestidade e restituir aquilo que é devido. Para Bloom,²⁹ a questão do dinheiro parece levá-lo à questão da justiça. Céfalo tem medo da punição que pode sofrer após a morte em virtude de dívidas com os homens ou de sacrifícios não oferecidos aos deuses. Sócrates se volta para Céfalo por ser o ancião e representante de toda a tradição grega, visto que cultua os deuses e as leis.

A reverência à idade e experiência de Céfalo faz com que todos se unam para indagar-lhe sobre o que seria a justiça e de que forma a riqueza estaria relacionada com a velhice: se esta seria um fardo. O papel de Sócrates, no início do diálogo, ao questionar Céfalo sobre a justiça, é reinterpretar a tradição grega, com o objetivo de desvelar o que ela considerava ser uma vida virtuosa.

A sua longa trajetória e os percalços enfrentados por sua família davam a Céfalo a autoridade necessária para responder aos questionamentos de Sócrates, por isso o ancião assume a posição central no cenário exposto nessa parte do diálogo. Bloom³⁰ enfatiza que Céfalo tipifica o ancestral que não pode, mas deve ser questionado. Embora sua atuação seja breve, por meio de investigações cautelosas, Sócrates consegue revelar o seu caráter e os seus princípios e, portanto, os da tradição que ele representa.

Céfalo, porém, não dialoga por muito tempo com os demais interlocutores por conta do sacrifício que estava a fazer. Sócrates, após o discurso proferido pelo ancião, encontra uma incoerência, uma vez que, por meio da definição de justiça proposta por Céfalo e a depender

²⁶ PLATÃO, 2000, op. cit., p. 53-54.

²⁷ CORNFORD, Francis Macdonald. *The Republic of Plato*. Oxford: Clarendon Press, 1941, p. 02.

²⁸ ANNAS, op. cit., p. 20.

²⁹ BLOOM, Allan. *The Republic of Plato*. Translated with notes and an interpretive essay. 2. ed. New York: Basic Books, 1968, p. 314.

³⁰ Ibidem, p. 313.

das circunstâncias, podemos proceder com justiça ou injustamente. Como exemplo, Sócrates cita a hipótese de alguém receber, para guardar, a arma de um amigo que se encontra são do juízo e, no momento da restituição, esteja acometido de alguma perturbação de espírito. Nessa hipótese, Sócrates considera que todos concordarão que não se deve devolvê-la e que não andaria direito quem o fizesse, pois não seria justo restituir a arma a alguém privado de suas faculdades mentais (*Rep.* I, 331d). Segundo a concepção de Céfalo, seria justo, mas as consequências seriam mais injustas do que não restituir a arma.

Sócrates objetiva definir a justiça de modo que pudesse valer em todas as circunstâncias que devesse ser empregada, isto é, determinar o que ela é em si mesma. Em vários diálogos socrático-platônicos, é possível verificar essa característica essencialista e universalista. Nessa perspectiva, a concepção de justiça apresentada por Céfalo não é universalizável, pois não é extensível a toda ação justa e não tem em si mesma a essência do que seria a justiça. Por esse motivo, Pappas³¹ argumenta que a definição proposta por Céfalo é censurável por não ser, pura e simplesmente, uma definição, tendo em vista que identifica algumas espécies de ações como justas sem dizer o que é que nelas tem exatamente o valor de justiça. No diálogo *A República*, essa ideia não poderia ser diferente, visto que seria necessário encontrar a essência da justiça para que a cidade perfeita pudesse ser idealizada.

A relativização do conceito de justiça não proporcionaria o fundamento ideal para a constituição da *pólis* no modelo idealizado por Sócrates. Annas³² realça que essa peculiaridade da universalidade pode ser encontrada no *Eutífron*³³, quando o interlocutor que dá nome ao diálogo é questionado acerca da piedade. Eutífron responde a partir de ações específicas, como a de denunciar o próprio pai por ter matado um escravo. A ação de Céfalo não é diferente, visto que se utiliza de regras básicas para definir o homem justo.

Sócrates, em suas objeções, expõe circunstâncias em que a definição X apresentada pelo interlocutor é radicalmente oposta àquela expressada inicialmente, portanto essa primeira definição proposta por Céfalo não satisfaz as pretensões socráticas, haja vista não ser universalizável e variar de acordo com as circunstâncias de cada situação.

Para Pappas,³⁴ embora a definição de Céfalo não satisfaça as pretensões de Sócrates, as suas banalidades acerca da bondade da vida tocaram quase todos os temas éticos da *República*: a) prazeres corporais e libertação, ideia que se torna evidente no início do diálogo,

³¹ PAPPAS, op. cit., p. 45.

³² ANNAS, op. cit., p. 21-22.

³³ Diálogo platônico em que Sócrates discute com Eutífron (conhecido por ser um sábio religioso) sobre a natureza da piedade, a sua definição e o seu oposto.

³⁴ PAPPAS, op. cit., p. 46.

quando o ancião debate com Sócrates sobre os prazeres da mocidade; b) importância de viver em uma cidade perfeita; c) temor da punição da vida futura: a riqueza, segundo Céfalo, serve para que os cidadãos saldem suas dívidas e ofereçam sacrifícios aos deuses, sob pena de sofrerem penalidades no *Hades*; e d) importância de viver de modo justo: ao contestar a concepção de justiça proposta pelo ancião, o objetivo de Sócrates é definir a essência da justiça e, por consequência, conceber o modo de vida do homem justo.

Céfalo deixa o local das discussões, e Sócrates assume o posto central para discutir com os demais interlocutores qual seria a definição ideal de justiça. Polemarco, filho e herdeiro de Céfalo, ingressa na discussão para expressar a sua concepção de justiça, retomando a concepção de seu antecessor.

1.2 A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA PARA POLEMARCO

Polemarco, como já mencionado na seção anterior, foi uma das vítimas do governo dos Trinta. Lysias³⁵ relata que, juntamente com seu irmão Polemarco, em virtude de sua riqueza e dos sentimentos democráticos, rivalizaram com Erastóstenes, um dos representantes da tirania dos Trinta, razão pela qual foram perseguidos. Lysias conseguiu escapar, mas Polemarco não teve a mesma sorte, sendo preso e obrigado a beber cicuta.

A lógica da participação de Polemarco no diálogo, assim como a de Céfalo, está no contexto histórico que marcou a vida dos interlocutores, o que é primordial para que Sócrates alcance a definição ideal do que seria justiça. A insuficiência do conceito proposto por Céfalo instiga Polemarco a interferir, subitamente, na discussão e a expressar algumas ideias que considera necessárias. O filho de Céfalo entende que é correto conceber a justiça como sendo falar a verdade e restituir o que se recebe se essa definição tiver como fundamento os ensinamentos de Simônides.³⁶

Sócrates, por sua vez, recorre aos mesmos argumentos utilizados contra Céfalo de que não se deve devolver o que lhe foi dado para guardar se o dono estiver perturbado das ideias. De acordo com a visão socrática, não é justa a conduta de restituir o bem sabendo-se que o

³⁵ LYSIAS, op. cit., p. 156.

³⁶ Simônides de Ceos nasceu em 556 a.C. e viveu durante algum tempo em Atenas. Associou-se a uma das famílias mais poderosas da Tessália, os Escópadas. Simônides era um poeta que louvava as batalhas e os heróis da Grécia Antiga. Seus poemas eram dotados de discussões e reflexões morais. Dentre as passagens mais famosas, destaca-se o diálogo *A República*, em que é citada a definição de justiça para Simônides. Cf. RAWLES, Richard. *Simonides the poet: intertextuality and reception*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p. 163.

dono não está são da consciência. Sócrates defende que Simônides se refere a outra coisa ao expressar que justiça é dar a cada um o que lhe é devido (*Rep.* I, 332a).

Polemarco concorda com a objeção de Sócrates, sob a justificativa de que os amigos só devem fazer o bem aos amigos, nunca o mal. Por outro lado, aos inimigos só deve ser dado o que lhes convém, isto é, o mal (*Rep.* I, 332a/b). O objetivo de Sócrates é fazer com que Polemarco chegue a uma conclusão absurda sobre a ideia de justiça.

Polemarco, ao tentar reconstituir o que Céfalo havia dito em sua definição de justiça, introduz um elemento novo: que o ato de restituir deve objetivar fazer o bem aos amigos e dar, aos inimigos, aquilo que lhes convém, o mal. Bloom³⁷ considera que a intenção original de Polemarco, ao interferir no diálogo, era meramente apoiar a alegação de seu pai, Céfalo, de que a justiça era restituir a outrem o que lhe é devido.

O herdeiro de Céfalo é compelido a argumentar, e esse cenário representa o passo no caminho da aceitação incondicional da transição da ordem ancestral para o novo regime baseado na razão. A autoridade do discurso de Céfalo estava fundamentada na tradição e nos costumes de sua época. Sócrates, então, fazendo uso da ironia que lhe é característica, conjectura um diálogo com Simônides para desvendar o seu enigma poético parafraseado por Polemarco.

Bloom³⁸ sustenta que Sócrates objetiva descobrir o que a justiça faz que nenhuma outra arte faz, e essa é, obviamente, uma tarefa difícil. A medicina, enquanto *techne*,³⁹ é definida como a arte que deve dar alguma coisa que lhe seja devida ou lhe convenha, tendo, portanto, que ministrar remédios ao corpo, alimentos e bebidas. O mesmo acontece com a culinária.

De acordo com Reeve,⁴⁰ por meio da analogia com os diversos ofícios, Sócrates objetivava demonstrar que a virtude, ao contrário das artes, resulta apenas em coisas boas. O filósofo também faz uso desse argumento com o intuito de apontar que, para cada atividade humana, existe uma arte específica (princípio da especialização) e que cada uma sabe o que é devido e o que convém ao seu objeto.

A comparação entre a virtude e a habilidade profissional (arte), segundo Pappas,⁴¹ é um tanto quanto problemática, dado que todas as habilidades requerem, por um lado, o máximo de capacidade para o bem e, por outro, o máximo de capacidade para o mal. Do

³⁷ BLOOM, op. cit., p. 316.

³⁸ Ibidem, p. 319.

³⁹ Trata-se de um termo etimologicamente derivado da palavra grega *τέχνη*, que é traduzida como “arte”.

⁴⁰ REEVE, op. cit., p. 08.

⁴¹ PAPPAS, op. cit., p. 51.

mesmo modo que o médico cura o paciente, ele pode, como ninguém, envenená-lo. Por isso, admitir que a virtude seja comparada à habilidade profissional (arte) resultaria em uma conclusão absurda, pois se teria que admitir, necessariamente, que, assim como a justiça dá um acréscimo de capacidade na guarda de um depósito de dinheiro, o justo também será o melhor em roubá-lo.

Utilizando ainda da metáfora entre arte e virtude, Sócrates inquire Polemarco sobre o que terá de dar uma arte que tenha o nome de justiça, a qual, para Polemarco, seria fazer o bem aos amigos e o mal aos inimigos. Considerando essa lógica, Polemarco entende que o homem justo é capaz de beneficiar os amigos e prejudicar os inimigos na guerra (*Rep.* I, 332d/e). Pela analogia com outras artes, Polemarco é induzido a dizer que a justiça beneficia os amigos e prejudica os inimigos, lutando com eles e contra eles em tempos de guerra.

Irwin⁴² aponta que a conclusão de Polemarco de que a justiça é fazer o bem aos amigos e prejudicar os inimigos é inaceitável, porque implica que a pessoa justa usa meios justos para ajudar seus amigos e injustos para prejudicar seus inimigos. As ideias de justiça e injustiça são incompatíveis entre si e, portanto, não seria possível admitir que o homem justo agisse injustamente.

Sócrates questiona se a ideia do homem justo proposta por Polemarco só é aplicável em tempos de guerra. O herdeiro de Céfalo responde que não, pois é possível encontrá-la também na sociedade em tempos de paz, mais especificamente quando se trata de negócios que envolvam dinheiro. Polemarco considera que a justiça é útil quando algo precisa ser guardado sob segurança, como o dinheiro. Desse modo, quando inútil o dinheiro, terá utilidade a justiça. Do contrário, a justiça seria inútil.

Sócrates, todavia, entende que, a partir dos argumentos de Polemarco, chega-se à conclusão de que a justiça não é muito importante se só for útil para as coisas inúteis. O contra-argumento de Sócrates a essa ideia de Polemarco reside no fato de que, se o homem justo serve para guardar dinheiro, também servirá para roubá-lo. O filósofo conclui, a partir da exposição de Polemarco, que a justiça seria uma espécie de arte de furtar e que teria aprendido isso com Homero⁴³ (*Rep.* I, 333a/334b). Na tentativa de contestar as objeções de Sócrates, Polemarco, mantendo-se irredutível, aponta que o problema da definição de justiça pode estar relacionado aos conceitos formulados sobre o que seja amigo e inimigo.

⁴² IRWIN, Terence. *Plato's ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 171.

⁴³ Sócrates, de maneira sutil e incisiva, tece uma crítica ao poeta Homero, o que fica mais evidente quando o filósofo trata da educação ideal que deve ser destinada aos jovens na cidade. Sócrates propõe uma educação alternativa, diferente da que vinha sendo praticada em sua época, inclusive com o controle das poesias que eram ensinadas. Sua ideia não era denegar a importância das poesias, mas, sim, introduzir um novo modelo de poesia que fosse compatível com a formação e a manutenção da própria cidade.

Na reformulação dos conceitos de amigo e inimigo, Polemarco aponta a relação entre realidade e aparência. Nessa nova aceção, amigo é o que parece e, realmente, é homem de bem; quem parece sê-lo, porém não o é, só é amigo na aparência. Aplica-se o mesmo entendimento em relação aos inimigos. A partir da relação entre realidade e aparência, Polemarco aponta para uma divisão dos homens em três classes: amigos, inimigos e aqueles que aparentam ser amigos, mas não são. Sócrates conclui que, de acordo com esse raciocínio, é justo fazer o bem ao amigo por ser ele bom, e prejudicar o inimigo por ser ele mau (*Rep.* I, 335a/b).

Na concepção Socrática, não pode o homem justo causar dano nem aos amigos e nem a quem quer que seja. Quando causamos danos a outrem (seja animal ou homem), não o tornamos um ser melhor, mas, sim, pior, inclusive, injusto, pois eles se tornam piores na virtude especificamente humana, sendo que a justiça é uma virtude humana (*Rep.* I, 335b/e).

Fazer o mal a alguém não é justo, isto é, não é da natureza do homem justo fazer o mal, pois, se assim fosse, não seria justo, mas injusto. Os argumentos de Polemarco são, portanto, insustentáveis frente aos objetivos socráticos de edificar uma cidade que tenha como substrato uma concepção de justiça ideal.

Polemarco, perdido no jogo dialético de Sócrates, recua e, induzido pelo filósofo, assume a posição de que não se deve atribuir à Simônides a ideia de que a justiça é dar a cada um o que lhe é devido, sendo justo ajudar os amigos e prejudicar os inimigos, visto que falta verdade nesse argumento.

Essa ideia talvez pertença a Periandro, ou a Perdicas, ou a Xerxes, ou ao tebano Ismêneas, homens muito poderosos, afirma Sócrates (*Rep.* I, 336a). A referência a esses personagens reside no fato de que eles, principalmente Periandro e Xerxes, foram governantes/generais autoritários que perseguiram seus adversários políticos.

De acordo com Bloom,⁴⁴ Sócrates e Polemarco têm entendimentos completamente distintos sobre a ideia de que ser justo também é prejudicar os inimigos. Sócrates considera que o homem justo não pode prejudicar quem quer que seja, dado que prejudicar é tornar uma pessoa ou coisa pior no que diz respeito à sua virtude específica. Por outro lado, a definição de justiça proposta por Polemarco pode ser considerada a regra necessária para a satisfação do egoísmo coletivo, pois ele defende a tese de que o cidadão deve ser leal ao seu próprio grupo e prejudicar os inimigos.

⁴⁴ BLOOM, op. cit., p. 325.

Essa definição de justiça, apresentada por Polemarco, torna viável a ascensão de governantes autoritários e não traz a harmonia necessária que deve prevalecer tanto no cidadão quanto na cidade. Uma vida justa, que deve ser o horizonte visado pelo cidadão e pela própria *pólis*, depende da assimilação por parte de todos de que a justiça é um fim e não um meio.

Muito embora a concepção de justiça de Simônides, exposta por Polemarco, não tenha a aceitação de Sócrates nessa primeira parte do diálogo, Irwin⁴⁵ entende que será retomada em um momento oportuno no livro IV do diálogo *A República*, quando a justiça for definida como fazer o que lhe é próprio por natureza.

As disparidades entre os discursos e a insuficiência das argumentações de Polemarco fizeram com que Sócrates continuasse a sua empreitada de investigar e obter um conceito de justiça que correspondesse ao ideal por ele buscado. Polemarco, confuso pelo jogo dialético socrático, indaga Sócrates sobre o que seria a justiça, já que não poderia ser nenhuma das definições expostas anteriormente.

Em todo o percurso do diálogo, Trasímaco tenta, sem sucesso, intrometer-se e emitir as suas opiniões sobre o tema debatido, mas, a partir de determinado momento, ele, que sempre era contido pelos demais, assume papel fundamental para o desenvolvimento das discussões sobre a concepção de justiça.

1.3 A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA PARA TRASÍMACO

Trasímaco interfere no diálogo de forma abrupta, segundo Sócrates (*Rep.* I, 336b), semelhante a um animal de rapina como se fosse dilacerar os interlocutores. Conforme expõe Nails,⁴⁶ Trasímaco, famoso por sua reputação retórica, era um sofista da Calcedônia, colônia de Mégara e importante porto comercial próximo ao Mar Negro.

No *Fedro* é possível identificar as críticas que Sócrates já direcionava a Trasímaco, quando menciona que ninguém supera o gigante da Calcedônia quanto às regras para falar com correção de muitas coisas de igual beleza, a fim de arrancar lágrimas de comiseração de discursos sobre a velhice ou sobre a pobreza (*Fedro.* 267d).⁴⁷

A participação de Trasímaco não pode ser desvinculada do próprio contexto do diálogo, dado que é imprescindível para o desenvolvimento da argumentação socrática em

⁴⁵ IRWIN, 1995, op. cit., p. 173.

⁴⁶ NAILS, Debra. *The people of Plato: a prosopography of Plato and Other Socratics*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1950, p. 288.

⁴⁷ PLATÃO. *Fedro: ou: Do Belo. Gênero Moral – Cartas – O Primeiro Alcibiades*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 1975. (Col. Diálogos). v. V, p. 83.

torno da concepção de justiça. Por um lado, Sócrates, por meio da dialética, objetiva encontrar a essência da justiça de tal forma que ela possa ser universalizada, e Trasímaco, por outro lado, com concepções diversas e fazendo uso da retórica que lhe é característica, visava demonstrar que a ideia de justiça é relativa.

A presença de Trasímaco, naquele momento em que Sócrates visita Céfalo, é justificada, segundo Nails,⁴⁸ pela amizade que o sofista tinha com Lísias, irmão de Polemarco e filho de Céfalo, sendo estes amigos de Platão. O embate entre o método dialético de Sócrates e a retórica característica de Trasímaco é visível na própria crítica do sofista a Sócrates, quando ele diz que, “se quiseres saber o que é a justiça, não te limites a formular apenas perguntas, pois é sempre mais fácil perguntar do que responder”. Sócrates, então, responde com uma analogia à procura pelo ouro, afirmando que, se estivesse à procura de ouro, não ficaria fazendo mensuras ou alternando posições com Polemarco (*Rep.* I, 336e). Essa antítese entre Sócrates e os sofistas, entre a dialética e a retórica, pode ser visualizada na maioria dos diálogos platônicos.

Bloom⁴⁹ sustenta que Trasímaco considera o método dialético de Sócrates como um oponente da retórica. Ele entende que o filósofo é um transgressor que engana os outros homens por meio da ironia, figura de linguagem que constitui o método socrático, permeando boa parte dos diálogos platônicos.

Após o embate entre Sócrates e Trasímaco, Glauco e os demais interlocutores insistem para que o sofista expresse a sua concepção de justiça, garantindo que arcaiam com o pagamento pelos ensinamentos. Trasímaco, então, afirma que a justiça não é mais nem menos do que a vantagem do mais forte (*Rep.* I, 338c). Segundo Bloom,⁵⁰ Trasímaco quer dizer que o mais forte é aquele que detém o poder, sendo o governante da cidade. O soberano promulga as leis, que nada mais são do que os reflexos de seus interesses. A oligarquia produz leis para defender os seus objetivos, e o mesmo acontece com a democracia.

Para Strauss,⁵¹ seguindo a concepção de Trasímaco, o justo é idêntico ao lícito ou ao legal, ou seja, aquilo que os costumes ou as leis da cidade determinam, entretanto essa ideia implica que não há nada superior às leis do homem ou às convenções. Desse modo, se o justo é idêntico ao legal, a fonte da justiça é a vontade do legislador, por isso cada regime

⁴⁸ NAILS, 1950, op. cit., p. 288.

⁴⁹ BLOOM, op. cit., p. 326.

⁵⁰ Ibidem, p. 326-327.

⁵¹ STRAUSS, Leo. Platão. In: STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph. *História da Filosofia Política*. Tradução: Heloisa Gonçalves Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 35.

estabelece as leis visando a sua própria preservação e bem-estar, isto é, o faz em proveito próprio.

Partindo desse pressuposto, para compreender o tipo de justiça praticada em qualquer cidade, é necessário analisar o regime político vigente. Pappas⁵² argumenta que a exposição de Trasímaco pretende descobrir a origem despercebida da justiça na estrutura de poder da cidade, de modo que, seja qual for o grupo político que a governe, ele usará a lei em proveito próprio.

Sócrates, de forma contrária ao sofista, defende que a justiça é uma virtude humana e que, assim como aquele que age em conformidade com a justiça é beneficiado, todos os outros homens também são. Nessa perspectiva, as leis devem guardar obediência a uma ordem superior e estar de acordo com o ideal de justiça que deve prevalecer na cidade.

Irwin⁵³ enfatiza que, na visão de Trasímaco, uma ordem justa não existe simplesmente porque uma pessoa ou grupo de pessoas é mais forte fisicamente do que outras. Para ser justa, essa dominação pela força deve estar prescrita em leis impostas por alguma pessoa ou grupo de pessoas que detêm o poder governamental. Essa ideia de Trasímaco contraria a concepção socrática de que a justiça deve beneficiar a todos, e não só àqueles que detêm o poder, pois, segundo Pappas,⁵⁴ embora Trasímaco fale de regras de viver, referindo-se aos governantes de uma cidade, a sua ideia de política toma um tom exageradamente cínico, visando apenas à violência do poder. Nos moldes pretendidos por Sócrates, a justiça assume não só uma dimensão individual, mas também uma amplitude social.

Trasímaco considera que a discussão de Sócrates acerca da justiça é vazia, pois são os elementos fortes da sociedade que irão determinar o que constitui o escopo da justiça. O argumento utilizado por Trasímaco no diálogo *A República* se assemelha à proposta de Cálicles no *Górgias*, quando ele diz que as leis foram instituídas pelos fortes e pela maioria no seu próprio interesse. Tanto entre os animais como entre os homens, nas cidades e em todas as raças, manda a justiça que os mais fortes dominem os inferiores e tenham mais do que eles (*Górgias*. 483d/e).⁵⁵

Sócrates, assim como no *Górgias*, empenha-se em demonstrar o equívoco da proposta sustentada por Trasímaco. O filósofo objeta o sofista, pedindo-lhe que esclareça a sua ideia de justiça. Trasímaco responde, afirmando que cada governo promulga suas leis com vistas à

⁵² PAPPAS, op. cit., p. 56.

⁵³ IRWIN, 1995, op. cit., p. 174.

⁵⁴ PAPPAS, op. cit., p. 30-31.

⁵⁵ PLATÃO, 1980, op. cit., p. 160.

vantagem própria. Desse modo, a democracia promulga leis democráticas, e a tirania, por sua vez, leis tirânicas, ocorrendo o mesmo em todos os regimes constituídos.

A justiça está no fato de os governados fazerem o que é vantajoso para os outros de acordo com as leis. Por outro lado, aqueles que as violam cometem transgressão e, conseqüentemente, um ato de injustiça (*Rep.* I, 338d/e). Bloom⁵⁶ sintetiza essa passagem argumentando que quem obedece às leis por reverência ou por medo está simplesmente servindo à vantagem do mais forte, seja apenas um único governante, sejam vários governantes.

Sócrates também defende a ideia de que ser justo é vantajoso, contudo diverge de Trasímaco quando este defende que é vantajoso para o mais forte. Para o sofista, essa ideia do mais forte está relacionada à própria contingência da sociedade, já que o mais forte não é aquele que está em posição melhor em decorrência de aspectos naturais, mas, sim, aquele que exerce sua superioridade a partir dos poderes governamentais.

O vantajoso ou a conveniência está naquilo que as leis promulgadas por determinado regime político estabelecem para todos os governados. Cornford⁵⁷ aponta que a superioridade dos mais fortes reside na habilidade e determinação que lhes permite tomar e manter o poder, e o interesse significa a satisfação e o engrandecimento pessoal dos indivíduos dominantes. Conquanto Sócrates também admita que a justiça é vantajosa, ele não concorda com a proposta de Trasímaco de que a justiça é a vantagem do mais forte.

Sócrates chama atenção para a possibilidade de o governante legislar de forma ruim, podendo inclusive criar leis que prejudiquem a si mesmo, e, mesmo assim, os governados deverão seguir o comando legal. Desse modo, seguindo o postulado do sofista, não é justa apenas a vantagem para o mais forte, mas também o contrário disso, que é prejudicial.

Trasímaco responde à objeção de Sócrates, afirmando que o governante, na concepção exata do termo, assim como o médico e o calculista, jamais erra. O governante, não errando, só legisla em vantagem própria, devendo seus súditos obedecerem ao comando das leis (*Rep.* I, 341a), dado que o justo é fazer aquilo que elas ordenam, enquanto o injusto é transgredi-las. Para Bloom,⁵⁸ assim como na boa cidade de Sócrates os governantes são perfeitamente treinados para terem o espírito público, Trasímaco também defende que os governantes sejam perfeitamente egoístas.

⁵⁶ BLOOM, op. cit., p. 328.

⁵⁷ CORNFORD, op. cit., p. 16.

⁵⁸ BLOOM, op. cit., p. 329.

Observa-se que os governantes de ambos têm em comum o fato de serem conhecedores e, por esse motivo, na concepção do sofista, o governante deve promulgar as leis que resultarão em vantagens para o seu regime político. Seguindo a teoria da justiça de Trasímaco, o justo é o que é mais vantajoso ao mais forte, sendo que a obediência às leis é sua consequência, uma vez que ela impõe o que é mais vantajoso ao mais forte.

Em função disso, a lei também tem a função punitiva, tendo em vista que, na medida em que o princípio que a compõe é transgredido, incide sobre o infrator a sanção correspondente. Annas⁵⁹ aponta que Trasímaco tem uma visão convencionalista, o que, no contexto das leis, também é chamado de legalismo ou positivismo jurídico. Essa é a ideia de que a justiça nada mais é do que obedecer às leis.

Recorrendo mais uma vez às artes e com o objetivo de compreender o significado da expressão “mais forte” utilizada por Trasímaco, Sócrates expõe que não basta ao corpo ser corpo, pois lhe falta alguma coisa e, por isso, foi criada a arte de curar. Do mesmo modo acontece com a arte da medicina, que é insuficiente e que implica em uma nova arte que se incumba de procurar e de conseguir o que lhe for de vantagem. Assim, a medicina não procura o interesse da medicina, mas o do corpo. No mesmo sentido, a equitação não procura o interesse da equitação, e sim o do cavalo. Por conseguinte, as artes governam e dominam os objetos sobre os quais se exercem, e nenhuma ciência procura ou determina o que é de vantagem para o mais forte, mas para o mais fraco e por ele governado. Sócrates conclui sua objeção afirmando que não há chefe em nenhuma posição de comando que investigue e determine o que é de vantagem para si mesmo, e sim para seu subordinado, em benefício de quem ele exerce sua arte (*Rep. I, 342a/e*).

Conforme Bloom,⁶⁰ Sócrates passa a mostrar que todas as artes são direcionadas para determinados assuntos, com os quais estão preocupadas, e não consigo mesmas. Nenhuma arte procura outra coisa senão a vantagem de quem dela necessita, isto é, a vantagem do mais fraco. Por essa razão, quando o governante pratica a arte de governar, não deverá visar à vantagem ou ao benefício próprio, mas aos de todos os seus subordinados. Muito embora Sócrates se utilize da comparação entre a justiça e as artes, é necessário atentar para o fato de que essa comparação é problemática, dado que a justiça não é uma arte e com ela não se confunde. Aquele que executa uma arte pode destiná-la tanto para o bem quanto para o mal. Nesse sentido, do mesmo modo que o médico poderá salvar a vida do paciente, também poderá matá-lo.

⁵⁹ ANNAS, op. cit., p. 36.

⁶⁰ BLOOM, op. cit., p. 331.

As artes possuem uma meta, que é o seu objeto e que dela difere como, por exemplo, a arte médica, que tem como meta curar o doente. Assim, as artes são meios para se atingirem os fins diretamente relacionados a elas. A justiça, de modo contrário, não possui uma meta distinta da ideia de justiça, uma vez que a sua meta é ela própria. A justiça se assemelha às artes quando estas visam ao bem, mas delas se diferencia quando objetivam praticar o mal, dado que a justiça, enquanto virtude, só se dirige ao bem e não é um meio para se atingir determinados fins, mas um fim em si mesmo.

Trasímaco, ainda relutante, replica, justificando que Sócrates imagina que os pastores e os vaqueiros se preocupam com o bem das ovelhas ou dos bois, cuidando deles e os engordam com objetivo diferente do bem de seus senhores e deles próprios. Com respeito aos dirigentes das cidades, diz o sofista: “és de parecer que pensam de seus súditos de forma diferente que os pastores e vaqueiros, se ocupando de coisas que não sejam a sua vantagem própria. Em toda parte, o homem justo perde para o injusto, pois este é aquele que sabe obter as melhores vantagens”⁶¹ (*Rep.* I, 343c/d-344a/c).

É por esse motivo, ainda segundo o sofista, que aqueles que censuram a injustiça não o fazem com o propósito de não praticá-la, mas pelo medo de virem a ser vítimas dela. Bloom⁶² enfatiza que a ideia de Trasímaco, de que os pastores olham para as ovelhas como os governantes olham para os governados, isto é, como objetos de exploração, reforça o argumento de que a justiça faz mal ao homem e que o melhor modo de vida é aquele em que se pratica a injustiça – a vida do Tirano.

O calcedônio, a partir da comparação entre pastores, vaqueiros e governantes, objetiva demonstrar que Sócrates está equivocado ao conceber que a justiça (*dikaíosyne*) e a arte de governar devem sempre visar ao interesse dos mais fracos. Trasímaco expressa que, de fato, os pastores não buscam o bem das suas ovelhas, pelo contrário, eles as engordam para o seu benefício ou vantagem própria, assim como os governantes o fazem em relação aos governados. Esse pensamento de Trasímaco é característico dos governos tirânicos, configurando, inclusive, segundo Annas,⁶³ o que se denomina *pleonexia*, que corresponde justamente ao desejo insaciável de querer sempre ter mais.

Sócrates, contudo, entende que os governantes devem sempre satisfazer os interesses dos seus comandados, ou seja, o espírito público deve prevalecer. É por esse motivo que o filósofo afirma que ninguém se apresenta voluntariamente para governar e incumbir-se do

⁶¹ PLATÃO, 2000, op. cit., p. 73.

⁶² BLOOM, op. cit., p. 332.

⁶³ ANNAS, op. cit., p. 50.

provimento da necessidade dos outros sem remuneração pelo seu trabalho, pois o desempenho correto das funções de acordo com os elevados preceitos de cada arte exige o exercício da função no interesse alheio, e não no interesse próprio de quem a exerce.

Partindo dessa perspectiva, o maior castigo para quem se furta à obrigação de governar é ser governado por alguém pior (*Rep.* I, 347a/c). É compreensível, portanto, o motivo da recompensa recebida por aquele que exerce uma função pública, visto que deve exercê-la em benefício de outrem. Na concepção do sofista, por outro lado, a injustiça seria uma virtude e resultaria em maiores vantagens do que a justiça para quem a praticasse.

Annas⁶⁴ argumenta que Trasímaco, ao defender a ideia de que ser injusto é mais vantajoso do que ser justo, apresenta uma visão contrária à própria moral. Na perspectiva do calcedônio, o detentor do poder deve sempre satisfazer os seus interesses pessoais. O justo e o injusto seriam definidos a partir das convenções legais criadas por aqueles que detêm o poder e, por conseguinte, pelo mais forte.

O convencionalismo de Trasímaco endossa a possibilidade de o governante se perpetuar no poder político. No modelo de teoria da justiça e da política proposta pelo sofista, não há uma preocupação com o Bem da cidade, mas, sim, com a própria manutenção do poder e a realização dos interesses dos mais fortes. Trasímaco não está interessado em definir a justiça sob uma perspectiva da teoria moral, mas, sim, com a estrutura do poder político que deve vigor em determinada comunidade.

Sócrates, sob outra perspectiva, tenciona desenvolver a sua cidade ideal a partir de um modelo político-pedagógico em que as ideias de Bem e justiça sejam o fim visado por todos aqueles que nela coexistem, tanto governantes quanto governados. A questão sobre o que é a justiça se mistura agora com o novo argumento levantado por Trasímaco de que é melhor ser injusto do que ser justo.

Reeve⁶⁵ expõe que o calcedônio conclui essa ideia a partir da noção de que o homem injusto é mais forte do que o homem justo, e o que o deixa mais forte é justamente a prática da injustiça. Sócrates, mais uma vez inconformado, contesta a visão do sofista e interpela-o sobre o motivo de sustentar que a perfeita injustiça é mais vantajosa que a perfeita justiça, assim como fez com Polemarco, quando o indagou sobre o que seria “amigo” e “inimigo” na sua concepção de justiça.

Trasímaco lhe responde afirmando que a justiça é generosa ingenuidade e que a injustiça é discrição, pois os injustos também são sábios e prudentes, podendo cometer

⁶⁴ ANNAS, op. cit., p. 44.

⁶⁵ REEVE, op. cit., p. 17.

injustiças com perfeição quando conseguem submeter ao seu alvedrio cidades e povos inteiros. O justo não deseja levar vantagem sobre outros justos e nem sobre homens injustos, visto que não teria capacidade para isso; o injusto, pelo contrário, deseja levar vantagem tanto em relação ao seu semelhante quanto ao seu contrário.

Sócrates replica, justificando que o bom e sábio não deseja ultrapassar seu semelhante, porém o que não se lhe assemelha e é seu contrário, ao passo que o ignorante e ruim quer vencer tanto o seu semelhante como o seu contrário. Trasímaco, ao concordar com Sócrates, chega à conclusão de que o injusto deseja ter vantagem sobre o seu semelhante e sobre o seu contrário, aproximando-se do mau e ruim, enquanto o justo deseja ter vantagem apenas sobre o seu contrário, assemelhando-se ao bom e ao sábio.

A justiça, portanto, seria virtude e sabedoria, enquanto a injustiça seria vício e ignorância (*Rep.* I, 349d/350c). A justiça suprime o ânimo de competição desregrada entre os indivíduos pelo lucro pessoal, manifesto no desprezo da pessoa injusta pela lei e pela ordem.⁶⁶ Nesse momento da narrativa, Sócrates, ao perceber a fragilidade dos argumentos do sofista, leva-o a concordar com o que foi dito e, portanto, a negar que a injustiça seja uma virtude.

Irwin⁶⁷ enfatiza que o desejo indiscriminado de se beneficiar em qualquer circunstância é uma marca de um praticante de arte tolo e incompetente. Medida por esse padrão, a pessoa injusta acaba sendo tola e incompetente, dado que tenta se beneficiar sempre e de modo indiscriminado. Sob essa perspectiva, é possível concluir que o argumento de Trasímaco de que ser injusto é melhor que ser justo é frágil, uma vez que, como Sócrates tem o seu pensamento imbuído pela dimensão ética, a virtude está para a justiça do mesmo modo que o vício está para a injustiça.

Sócrates alega que a injustiça faz nascer entre os homens o ódio, lutas e dissensões, enquanto a justiça gera a amizade e a concórdia. Quando cidades escravizam outras, a injustiça praticada resultará em ódio recíproco e dissensões entre cidadãos livres e escravos, impossibilitando qualquer ação conjunta. Tanto na cidade quanto na família e no próprio cidadão, a injustiça gera a incapacidade de agir em harmonia, resultando, por conseguinte, na inimizade de si próprio e de quantos lhe sejam contrários.

Sendo os deuses justos, os injustos serão seus inimigos, enquanto os justos serão seus amigos. Assim como os olhos e os ouvidos possuem uma função que lhes é própria e que corresponde à sua virtude, a alma tem a função de dirigir, comandar, aconselhar e, portanto, sendo a vida a função da alma, esta não poderá exercer bem suas funções de governar se

⁶⁶ PAPPAS, op. cit., p. 62.

⁶⁷ IRWIN, 1995, op. cit., p. 178.

estiver privada da virtude. A virtude da alma é a justiça, e o seu defeito é a injustiça (*Rep.* I, 353b/e).

A injustiça, considerada por Sócrates como um defeito, provoca a desarmonia, as desavenças e conflitos entre os cidadãos, isto é, a dissidência no meio social, impedindo-os de promoverem ações conjuntas em benefício da *pólis*. A justiça, por sua vez, é a virtude da alma e proporciona a harmonia entre os cidadãos na cidade.

Irwin⁶⁸ aduz que Sócrates entende que a justiça é a virtude da alma, e, desse modo, a alma realizará bem a sua função, proporcionando uma vida boa. A justiça deve ser o horizonte visado por todos os cidadãos e por toda a cidade, pois é ela que faz a organização social prosperar, proporcionando o bem comum. Segundo Annas,⁶⁹ na perspectiva de Sócrates, a injustiça separa não apenas um grupo, como também gera conflito no próprio indivíduo, isto é, o homem injusto está sempre em potencial conflito interno.

Nessa perspectiva, a injustiça em nada contribuirá para a harmonia e prosperidade da *pólis*, visto que é a geradora de todos os conflitos internos do cidadão e de seus conflitos com os demais. Aquele que possui uma alma boa e virtuosa poderá comandar e dirigir bem tanto a si quanto a cidade, diferentemente daquele que possui uma alma ruim e viciosa.

Aquele que nutre a sua alma no sentido da retidão e da virtude tem uma vida boa e harmoniosa; de outro lado, quando a alma é desprovida de virtude, o cidadão tem uma vida tortuosa e desarmoniosa. Essa discussão é crucial para o desenvolvimento do diálogo e, portanto, da própria concepção de cidade ideal que será construída em seguida.

Os interlocutores, no livro I de *A República*, não chegam a uma conclusão do que seria a justiça, ideia essa ratificada pelo próprio Sócrates, em virtude da confusão feita por Trasímaco, que misturou as questões relativas ao conceito de justiça com as vantagens dela decorrentes, discutindo se a justiça é mais benéfica e vantajosa do que a injustiça para aquele que a pratica. Os interlocutores se preocuparam em saber se a vida justa é mais vantajosa do que a vida injusta antes mesmo de descobrirem o que é a justiça em si mesma.

1.4 AS OBJEÇÕES DE GLAUCO E ADIMANTO AOS ARGUMENTOS DE SÓCRATES

Não se dando por satisfeito quanto aos argumentos apresentados por Sócrates, Glauco, irmão de Platão e Adimanto, filhos de Ariston e Perictione,⁷⁰ interfere no diálogo, não

⁶⁸ IRWIN, Terence. *Plato's Moral Theory: the early and middle dialogues*. Oxford: Clarendon Press, 1979, p. 183.

⁶⁹ ANNAS, op. cit., p. 53.

⁷⁰ NAILS, 1950, op. cit., p. xxxix.

aceitando a retirada de Trasímaco e indagando Sócrates sobre se apenas queria deixar a impressão de que havia convencido a todos ou se, de fato, pretenderia definir a justiça de modo que esta seja sempre considerada um Bem em si mesmo e superior à injustiça.

Glauco considera que os argumentos apresentados por Sócrates e Trasímaco não foram suficientemente desenvolvidos para determinar o que seria a justiça e se esta seria mais vantajosa do que a injustiça. Desse modo, Glauco elenca várias classes de Bens e pergunta a Sócrates se ele concorda que existem as três classes de Bens por ele caracterizadas:

- 1) Os Bens que almejamos possuir não por suas consequências, mas por apreciarmos por si mesmos como, por exemplo, a alegria;
- 2) Os Bens que nos agradam por eles mesmos e por suas consequências, tal como o conhecimento, a vista e a saúde; e
- 3) Os Bens que são penosos, que não desejamos por eles mesmos, mas sempre nos trazem alguma utilidade, seja econômica ou de outra natureza, como a Ginástica e as profissões lucrativas (*Rep. II, 357a/d*).

Então Glauco questiona Sócrates se a justiça se identifica com alguma dessas classes de Bens e qual delas seria. Sócrates responde que a justiça está na classe de Bens mais bela, pois a justiça é vantajosa tanto por si mesma quanto por suas consequências, embora essa não seja a classificação dada pela maioria das pessoas que a consideram incômoda e só visam aos seus fins, como pensa Trasímaco.

O objetivo de Glauco, portanto, é saber o que significam os dois conceitos – justiça e injustiça – e qual a força de cada um na alma do cidadão, sem considerar as vantagens delas decorrentes (*Rep. II, 358b*). Assim, o irmão de Platão busca definir a justiça por si mesma.

De acordo com Reeve,⁷¹ nessa passagem da *República*, é possível perceber que, ao contrário de Polemarco, que identifica o ser justo como uma propriedade das ações, e Trasímaco, que identifica o justo como uma propriedade das leis que resguardam a vantagem do mais forte, Glauco pressupõe que ser justo é uma propriedade primariamente da alma.

Não obstante Sócrates e Trasímaco tenham apresentado argumentos insatisfatórios na perspectiva de Glauco acerca da definição de justiça, Pappas⁷² defende que Trasímaco representou um avanço em relação aos demais interlocutores, dado que se destacou da sabedoria tradicional para propor uma análise genuína da justiça. Nesse ponto, a pessoa ideal para dialogar com Sócrates sobre a concepção de justiça seria alguém que compartilhasse da independência de Trasímaco quanto à opinião popular, mas não do seu apego ao imoralismo.

⁷¹ REEVE, op. cit., p. 25.

⁷² PAPPAS, op. cit., p. 68-69.

Esses interlocutores seriam, portanto, Glauco e Adimanto, pois, a partir dos argumentos de Trasímaco, questionam muitos pormenores da moralidade tradicional, ao mesmo tempo em que visam a uma resposta satisfatória a fim de preservarem alguma interpretação dos valores sob os quais foram educados.

Partindo então dos argumentos de Trasímaco e da opinião geral sobre a definição e origem da justiça, Glauco afirma que, segundo a opinião popular, praticar a injustiça é um bem e ser vítima da injustiça, um mal, mas que há mais mal em ser vítima da injustiça do que em praticá-la. Por isso, os homens que experimentam ambas as coisas consideram mais vantajoso firmarem um acordo para não serem mais vítimas da injustiça e nem virem a cometê-la. Assim surgiram as leis e os contratos entre os homens, sendo, então, o que é determinado por lei chamado de legalidade e justiça.

Essa seria, portanto, a essência da justiça, um compromisso entre o maior bem e o maior mal, de modo que o maior bem seria a impunidade para todas as malfetorias e o maior mal, a impotência de se vingar quem foi vítima de injustiça. Segundo a definição apresentada por Glauco e fundamentada na opinião popular, a justiça seria uma espécie de meio termo entre o maior bem e o maior mal, de sorte que não seria amada como um bem, mas apenas tolerada, por serem impotentes os homens para cometerem injustiças (*Rep.* II, 359a/b).

Glauco apresenta uma visão convencionalista da justiça vinculando-a aos contratos e leis concebidos entre os cidadãos. Seguindo essa perspectiva, o justo seria cumprir a lei ou o contrato e, por outro lado, o injusto seria descumpri-los. Desse modo, tentará provar a Sócrates que quem procede com justiça somente o faz a contragosto e pela impossibilidade de cometer injustiça. Assim, atribui ao homem justo e ao injusto os mesmos poderes para fazerem o que bem lhes parecer para saber até onde a paixão os levará.

Glauco, a partir da história de Gíges,⁷³ considera que, existindo dois anéis iguais ao encontrado por Gíges, estando um deles de posse do homem justo e o outro de posse do homem injusto, ninguém revelaria resistência para se conservar fiel à justiça e não se apoderar dos bens alheios e não tocar neles. Tanto o justo quanto o injusto percorreriam o mesmo

⁷³ Gíges, genearca do Lido, era um pastor a serviço do rei da Lídia. Naquela ocasião, um grande temporal acompanhado de tremor de terra resultou na abertura de uma fenda no solo no mesmo local aonde Gíges levava seu rebanho para pastar. Ele penetrou na fenda, deparando-se, dentre outras coisas, com um cavalo de bronze, oco e provido de janelas através das quais foi possível perceber a existência de um cadáver inteiramente despido, o qual deixava aparecer apenas um anel de ouro em uma das mãos. Ao retirar o anel, Gíges deslocou-se até a reunião dos pastores que ocorria mensalmente para apresentar o estado do rebanho. Gíges, casualmente, virou a pedra do anel para a palma da mão e percebeu que ficara invisível para os demais que participavam da reunião. Ao virar a pedra novamente para fora da mão, observou que retornava à condição de visível. O anel atribuía-lhe assim um grande poder, visto que poderia se fazer invisível ou visível em qualquer circunstância. Ciente dos poderes proporcionados pelo anel, Gíges trabalhou para ser um dos mensageiros do rei e, chegando à corte, seduziu a rainha, atacou o rei, assassinou-o e apoderou-se do trono.

caminho, já que, segundo Glauco, ninguém é justo por liberalidade própria, mas por coação (*Rep.* II, 359d/360d). A tese sustentada por Glauco, conforme Bloom,⁷⁴ é a de que, se um homem pudesse ser invisível a todos os outros, não haveria razão para ele ser justo em sua busca do Bem.

A opinião popular sustenta que a justiça não seria um Bem em si mesmo, pois estaria na classe dos bens penosos, que não desejamos por eles mesmos, mas por sua utilidade, e que a injustiça, por conseguinte, traz mais proveito que a justiça. Para Cornford,⁷⁵ Glauco se utiliza da teoria do contrato social, cuja essência é a de que todas as regras de conduta moral impostas ao indivíduo pelas sanções sociais têm origem na inteligência e vontade humana e se baseiam no consentimento tácito. Não são leis da natureza ou promessas divinas, mas convenções que podem ser alteradas pelos homens que as criaram, à medida que são alteradas ou revogadas pelos órgãos legislativos.

Os preceitos de justiça, dessa forma, surgem em meio às sociedades organizadas como mecanismos que possibilitam e preservam a convivência entre os membros desse corpo social. Segundo a perspectiva de Glauco, os homens não são naturalmente justos, dado que praticam ações justas apenas sob coerção, seja em virtude de um contrato ou de um código legislativo. Do contrário, sem o contrato ou a lei, os homens praticam injustiças reciprocamente. Assim, para saber qual dos dois homens é mais feliz, se o justo ou o injusto, é necessário analisá-los de modo completamente isolados. Nesse sentido, deve-se imaginar cada um deles como perfeito na sua maneira de viver, justa ou injusta.

O injusto deve proceder de tal modo que nunca se deixe colher em flagrante, deve parecer justo sem o ser e poder decidir-se pela violência sempre que ela se fizer necessária. O homem justo, por outro lado, é simples e generoso, não desejando apenas parecer bom, mas ser de verdade homem de bem. Assim, para se definir o homem perfeitamente justo, é necessário suprimir a aparência, pois, no caso de parecer justo, se verá no mesmo instante cumulado de honrarias e surgirá a dúvida se ele é justo por amor à justiça ou pelas honrarias.

É preciso despi-lo de tudo, com exceção da justiça, para que, quando posta à prova sua justiça, mostre-se firme até a morte (*Rep.* II, 361a/d). O homem justo deve ser testado até a morte, a fim de que mostre que não apenas parece, mas que é justo. O injusto, por sua vez, enquanto apenas aparenta ser justo, não suportaria intensa pressão, pois logo agiria com injustiça para se livrar da situação maléfica em que se encontra. O homem injusto aparenta ser justo apenas até o momento em que essa aparência lhe traz benefícios.

⁷⁴ BLOOM, op. cit., p. 339.

⁷⁵ CORNFORD, op. cit., p. 40.

Glauco continua o seu argumento afirmando que o injusto, por ter fama de justo, ocupará os cargos de direção da cidade, casar-se-á com a família que quiser e dará seus filhos em casamento a quem bem lhe parecer. Sempre se sobreporá aos seus adversários e ganhará as suas custas, ficando em condições de fazer o bem aos seus amigos e o mal aos seus inimigos. Por isso, dizem que os deuses e os homens cooperam para deixar mais feliz a vida do homem injusto do que a do justo (*Rep.* II, 362b/c). Pappas⁷⁶ sintetiza os argumentos expostos por Glauco em três teses centrais:

- 1) As regras da justiça surgem em situações sociais, de acordos feitos por pessoas que perseguem os próprios interesses;
- 2) As pessoas avaliam a justiça apenas pelas suas consequências e
- 3) A vida dos injustos é melhor do que a vida dos justos.

Ainda segundo Pappas,⁷⁷ se Sócrates pretende negar (3), terá de arguir ou que (1) é falso ou que (3) não se segue de (1). Caso contrário, ao admitir (1), Sócrates estaria concordando com a tese sustentada pela opinião popular de que a justiça decorre dos contratos ou convenções legislativas concebidas pelos membros de determinado corpo social. Quanto à tese (3), a proposta que Sócrates visa defender é justamente o seu oposto, tendo em vista que, segundo o filósofo, a vida do justo é melhor que a do injusto.

Com esses argumentos, surgem às questões acerca da origem da justiça: se seria oriunda das convenções legais (pactos firmados entre os homens) ou se teria sua origem e fundamento no Bem. Ainda não satisfeito, Adimanto, irmão de Glauco e Platão, interfere no diálogo, defendendo que também seria necessário desenvolver a tese contrária, isto é, a dos que exaltam a justiça e censuram a injustiça. Como exemplo, Adimanto destaca que os pais falam aos filhos e os aconselham que é preciso ser justo, porém nenhum elogia a justiça em si mesma, mas apenas o bom nome que ela proporciona. Todos entoam o hino da temperança e justiça, dizendo que são belas, mas também são penosas e difíceis, enquanto a injustiça e a intemperança são doces e de fácil acesso. Todos sustentam que é mais vantajoso ser injusto do que justo, que são considerados felizes os homens maus, mas ricos e poderosos, e desprezam os obscuros e pobres. O irmão de Platão retoma nessa passagem o mesmo argumento de Glauco sobre a vantagem da injustiça quando comparada à justiça.

Adimanto, então, questiona Sócrates sobre os motivos que o conduzem a defender a justiça quando todos argumentam que a injustiça é mais vantajosa. Adimanto sustenta que charlatães e adivinhos, por exemplo, convencem não apenas cidadãos, mas cidades inteiras de

⁷⁶ PAPPAS, op. cit., p. 70.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 71.

que é possível a reparação e a purificação de qualquer crime por meio de sacrifícios. Por esse motivo, enquanto os homens pobres veneram a justiça, tendo em vista que, por não terem condições de arcarem com os custos dos sacrifícios aos deuses, não podem se esquivar das penalidades do *Hades*, os ricos, por outro lado, veneram a justiça por suas recompensas e honorárias. Adimanto afirma que a opinião da maioria e dos poetas, segundo Casertano,⁷⁸ reforça a visão de que conquistar a justiça é difícil e cansativo, enquanto conquistar a injustiça é fácil, e que, por isso, para os homens, é melhor *a injustiça mascarada de justiça*, pois até mesmo os deuses são indulgentes para com os homens que se dirigem a eles com preces e sacrifícios (*Rep.* II, 363a/365b).

Enquanto Glauco, por um lado, elogia a injustiça afirmando que alguém deve se passar por justo e retrata a má reputação da justiça, Adimanto, por outro lado, trata dos elogios que as pessoas fazem à justiça e afirma que, além de ser justo, é necessário parecer ser justo, pois os sábios sustentam que a aparência manda na verdade e dirige a felicidade. Complementando seu discurso, Adimanto evidencia que alguém poderia observar não ser fácil ao malvado ficar despercebido por muito tempo, então, para não serem descobertos, os cidadãos devem fundar sociedades secretas e contar com professores de persuasão para aprenderem a tirar partido de tudo sem sofrer penalidades.

Também é observável que aos deuses nada escapa, mas se eles não existissem ou não dessem atenção aos negócios humanos, não haveria motivos para se esconder, nem mesmo razões para preferir a justiça e não a extrema injustiça. Segundo Adimanto, ninguém condena a injustiça ou elogia a justiça a não ser pela reputação, honraria e benefícios que dela decorrem. Quem condena a injustiça o faz pela própria incapacidade de praticá-la.

Com esses argumentos, Adimanto objetiva obter de Sócrates a resposta acerca da superioridade da justiça em relação à injustiça, indagando se, de fato, a justiça é mais vantajosa e como atua cada uma na alma do cidadão de modo que, em si mesma, uma seja considerada boa e a outra, má (*Rep.* II, 365c/367c).

Sócrates, após ouvir atentamente as objeções de Glauco e Adimanto, partindo do pressuposto de que a justiça pode se referir tanto ao indivíduo quanto a uma cidade inteira, defende que é possível haver uma justiça maior e mais fácil de conhecer em dimensões mais amplas, como a cidade quando comparada ao indivíduo. Sócrates e os interlocutores passam a analisar primeiro a justiça na cidade para depois investigarem a justiça no cidadão.

⁷⁸ CASERTANO, Giovanni. *Uma introdução à República de Platão*. São Paulo: Paulus Editora, 2014, p. 13-14.

2 A JUSTIÇA NA ORGANIZAÇÃO RACIONAL DA *PÓLIS* NO DIÁLOGO *A REPÚBLICA*

“Justiça consiste em fazer cada um o que lhe compete e não entregar-se a múltiplas ocupações (...)” (*Rep.* IV, 433a).

2.1 O SURGIMENTO DA *KALLIPOLIS*

Platão traçou, no livro II do diálogo intitulado *A República*, as características que considera necessárias para a constituição e desenvolvimento de seu projeto ético-político. Essas condições tornariam possíveis a existência e sobrevivência da própria comunidade formada pela união de cidadãos com o objetivo de ajudar uns aos outros na satisfação das necessidades básicas, pois nenhum homem basta a si mesmo.

Embora o diálogo inicie com a discussão entre os interlocutores sobre o que seria a justiça, é somente a partir da constituição da *pólis*, mais especificamente no livro II da referida obra, que Platão, por meio de Sócrates, expressa a sua concepção de justiça.

É a partir da definição dos elementos indispensáveis para a formação da cidade, portanto, que Platão passa, de forma mais aprofundada, a discutir a divisão social de classes⁷⁹ (princípio da especialização), a função a ser exercida e a educação devida a cada uma das classes e de que forma a cidade se tornaria próspera a partir da adoção da forma de governo justa, segundo a definição de justiça defendida pelo filósofo.

Segundo Annas,⁸⁰ para examinar a justiça na cidade, devemos primeiramente nos indagar sobre a natureza da cidade e o que é essencial para a sua existência. Por esse motivo, Sócrates tenta encontrar essas características observando a maneira como uma cidade seria formada naturalmente.

As inquietações de Glauco e Adimanto foram fundamentais para que Sócrates pudesse dar continuidade ao debate e construir a cidade que considera ideal, cumprindo as exigências daqueles. A cidade natural, ainda sem a especialização das classes sociais e sem qualquer organização mais qualificada, foi idealizada por Sócrates a partir de suas observações do

⁷⁹ Os grupos sociais são formados a partir da atribuição conferida naturalmente a cada cidadão para exercer uma determinada função na *pólis*. Embora esse autor considere que a divisão social de classes proposta por Platão se assemelhe a uma divisão em castas, a estratificação proposta por Platão não adota a distinção de raça, etnia, gênero, condição econômico-financeira, ideal político ou religioso como critério para estabelecer as classes. Cf. STRAUSS, op. cit., p. 46.

⁸⁰ ANNAS, op. cit., p. 73.

contexto em que estava inserido na Grécia antiga. Encontramos na origem da cidade arquitetada por Sócrates a obrigação de que os homens devem se ajudar mutuamente para suprir as necessidades da vida e, desse ponto, surge a associação política, primeiro rudimentar, para depois se diferenciar pela especialização das funções.⁸¹

A ideia da especialização garante um rendimento não apenas melhor em qualidade, sendo também importante para a organização e manutenção da própria *pólis*. A constituição primeira da cidade foi a forma que Sócrates encontrou para discutir o que seria a justiça na *pólis* e no cidadão, dado que a justiça na cidade é semelhante à justiça no cidadão. No livro II do diálogo *A República*, Sócrates expõe o seu ponto de vista sobre os propósitos pelos quais as comunidades foram fundadas, os princípios básicos da sociedade justa e a educação dos jovens, que deve visar às virtudes. As necessidades e a interdependência dos cidadãos entre si são pressupostos para a formação, realização e desenvolvimento da comunidade política.

Na concepção socrática, a cidade se forma quando nenhum de nós se basta a si mesmo e necessita de muitas coisas para a satisfação das necessidades básicas. Assim, quando um cidadão chama outro para ajudá-lo em algum empreendimento e mais um terceiro para outra precisão, por serem múltiplas as necessidades, vários cidadãos se reúnem no mesmo local para reciprocamente se auxiliarem (*Rep. II, 369c*). A esse conglomerado de cidadãos, Sócrates deu o nome de cidade, cuja constituição tem como um de seus fundamentos a satisfação das necessidades, sendo que a primeira e maior é encontrar alimentos, base imprescindível da existência e da vida; a segunda é a moradia e a terceira seriam vestes e outras coisas semelhantes (*Rep. II, 369d*).

O homem é um ser eminentemente social, por isso necessita viver em sociedade. Esse vínculo entre os homens assumirá, dentro da estrutura da cidade, a forma de uma cooperação indispensável, baseada em um relacionamento recíproco que proporcionará o desenvolvimento da cidade. É a semelhança entre os homens que proporciona a fundação e a unidade da cidade. Para Pappas,⁸² a cidade resulta quase matematicamente de dois princípios fundamentais:

- 1) Os humanos, tomados individualmente, não são autossuficientes (princípio constitutivo);
- 2) As pessoas estão naturalmente preparadas para desempenhar diferentes tarefas (princípio estrutural).

⁸¹ PLATON. *La République*. Traduction nouvelle avec introduction et notes: Robert Baccou. Paris: Librairie Garnier Freres, 1966, p. 47.

⁸² PAPPAS, op. cit., p. 79.

Do mesmo modo que Platão, Aristóteles, em sua obra *Política*, também trata da instituição da comunidade política a partir da ideia de que os homens não são autossuficientes e precisam do auxílio de outros para a satisfação de suas necessidades básicas. Aristóteles⁸³ considera que as primeiras uniões entre os cidadãos são oriundas de uma necessidade natural, isto é, da incapacidade de existirem de forma isolada, sem a ajuda de outros cidadãos. (*Política*. I, 6-8, 1252b).

Trata-se de um impulso natural, como o do homem e da mulher, que têm a necessidade de procriação para a preservação da própria espécie. Por esse motivo, Aristóteles⁸⁴ entende que a cidade é uma criação natural e que o homem é, por natureza, um animal político. Um homem que, por natureza, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima de toda a humanidade. (*Política*. I, 9-11, 1253a).

A característica de ser sociável e de distinguir o justo do injusto, o bem e o mal, faz com que o homem se diferencie dos demais animais. É, pois, a partir da fundação da cidade que Sócrates passa a investigar a concepção de justiça, contudo o filósofo o faz partindo da análise da justiça na *pólis*, em primeira instância, para posteriormente investigar o que pode ser definido como justiça e injustiça no homem.

Sócrates parte do macro (cidade) para o micro (cidadão), visto que a análise dos traços fundamentais do maior conceito (justiça na cidade) torna viável averiguar as formas consideradas menores (justiça no cidadão), conforme expõe o filósofo no diálogo *A República*. A constituição da *pólis* em primeiro lugar, nessa perspectiva, não é um fim em si mesmo, mas um pressuposto necessário que torna possível analisar a justiça tanto na cidade quanto no cidadão, tendo em vista que existe uma semelhança entre ambos.

2.2 A JUSTIÇA NA PÓLIS E NO CIDADÃO

Da concepção da cidade, nos termos propostos por Sócrates, surgem, então, diversos ofícios a serem executados por classes distintas, pois, do contrário, o exercício dos ofícios por uma mesma classe ou um único cidadão contraria o próprio fundamento que viabiliza a formação da *pólis*: *não bastar a si mesmo*. Nesse sentido, cada cidadão na cidade deverá ocupar-se com um ofício (lavrador, pedreiro, tecelão etc.) de modo que seja possível suprir diferentes necessidades. Essa forma de dispor as artes em sociedade se justifica, porque, na

⁸³ ARISTÓTELES. *Política*. Introducción, traducción y notas: Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos S. A., 1988, p. 48-49.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 50-51.

concepção de Sócrates, não somos iguais por natureza, pois nascemos com disposições diferentes, cada um com mais aptidão para determinado trabalho (*Rep.* II, 370b).

Annas⁸⁵ entende que, a partir dessa ideia de estratificação social, Platão introduz o princípio da especialização, que determina que cada pessoa faça um único trabalho, ou seja, cada um deve desenvolver uma função específica na *pólis* (aquela para a qual sua natureza dispõe uma determinada atribuição). Com isso, cada classe desenvolverá, de forma específica e com mais eficiência, a sua função dentro da cidade. Assim o trabalho perfeito será feito por aquele que se dedicar exclusivamente a um único ofício.

Surgem então as classes dos artesãos, dos agricultores, dos viajantes e dos comerciantes, cada uma exercendo a função que lhe é própria de acordo com a habilidade e a capacidade de cada cidadão. A razão pela qual todos devem exercer apenas uma arte é que cada homem tem um dom específico e, uma vez que cada um exercerá a arte para a qual, por natureza, é mais bem-dotado, a carga será mais leve para todos.⁸⁶

Com o acréscimo de novos ofícios, o território inicial da cidade deixa de ser suficiente para suprir todas as necessidades dos cidadãos. Com isso, é necessário conquistar novos territórios para a lavoura e o pasto, sendo esta justamente a origem da guerra, fonte das mais terríveis calamidades. Para guerrear, é imprescindível a existência de uma classe com a maior eficiência possível e destinada especificamente para a guerra.

Essa função deve ser exercida pela classe dos guardas da cidade, que deve ser formada por cidadãos que tenham habilidades e aptidão por natureza. Segundo Sócrates, os guardas terão de ser como os cães de boa raça, que possuem temperamento tão manso quanto possível para as pessoas da família e o contrário para os estranhos.

Os guardas terão de ser dotados também de disposição filosófica, pois aquele que deseja saber e o filósofo se equivalem, sendo que somente assim saberão distinguir o conhecido (concidadãos) do desconhecido (inimigos). Os guardiões, portanto, devem, em primeira instância, ser especialistas dotados de uma certa combinação de qualidades, a fim de serem, ao mesmo tempo, ferozes com os inimigos e gentis com os seus concidadãos.⁸⁷

Adimanto, em seguida, questiona Sócrates sobre como devem ser criados e educados os guardas. Em sua resposta, o filósofo afirma que isso deve ser feito por meio da ginástica para o corpo e da música (*mousikê*) para a alma (*Rep.* II, 370c/377a), visto que é a partir do conhecimento que os guardas distinguirão aqueles que são conhecidos dos que não o são.

⁸⁵ ANNAS, op. cit., p. 73.

⁸⁶ STRAUSS, op. cit., p. 40.

⁸⁷ CORNFORD, op. cit., p. 62.

Nesse sentido, para que seja possível alcançar o discernimento, é necessário educá-los desde a mais tenra idade por meio da música e da ginástica, dado que, sem o conhecimento necessário, os guardas podem se tornar uma ameaça à própria cidade, pois, com o domínio da arte da guerra, em benefício próprio, poderiam impor uma ditadura à comunidade.

Sendo ávidos pelo conhecimento, os guardas saberão discernir entre inimigos e amigos. É justamente a avidez pelo conhecimento que Sócrates, conforme Da silva,⁸⁸ diferencia aqueles que se julgam ser filósofos e aqueles que realmente são filósofos, uma vez que, enquanto estes não se dão por satisfeitos, em função da incompletude e insuficiência das aparências, aqueles se contentam com as aparências, não por estarem interessados no que elas insinuam, mas simplesmente para parecer que sabem.

Sócrates e seus interlocutores, partindo da disposição filosófica que deve estar presente na classe dos guardiões, passam a uma análise minuciosa da educação destinada aos guardas da cidade. De 377a/442e do diálogo *A República*, o filósofo faz uma digressão para retornar, no livro IV, à questão central: *a concepção de justiça ideal*. A educação dos guardas deveria se iniciar pela música, que contempla também o discurso, e seguir com a ginástica.

Deve-se começar contando histórias para as crianças, pois é justamente nessa fase que se formam e se aprofundam os traços que pretendemos imprimir em qualquer pessoa, no entanto é necessário vigiar os criadores de fábulas, pois somente as boas serão aceitas, enquanto as ruins serão rejeitadas. Nessa parte do diálogo, Sócrates faz uma crítica a Hesíodo e Homero,⁸⁹ considerando-os autores de fábulas mentirosas, dado que fazem uma descrição errônea da natureza dos deuses e dos heróis, argumentando que os deuses declaram guerras uns contra os outros, armam ciladas e combatem entre si.

Essas características atribuídas aos deuses pelos poetas antigos são impróprias aos objetivos de Platão, visto que se mostram inadequadas quando comparadas ao seu ideal de divino. O filósofo objetiva combater o antropomorfismo dos deuses gregos.⁹⁰ Alguns intérpretes platonistas argumentam que Platão condenava a arte, mas entendemos do mesmo modo que Casertano⁹¹, segundo o qual não se trata de uma condenação da poesia em si, mas de “sopesar a sua influência educativa sobre os jovens que ainda não formaram seu caráter”.

Platão obviamente sabia que os efeitos teológicos e morais da literatura de Homero, quando levada a sério, deixariam muito a desejar em virtude de sua habilidade mágica de

⁸⁸ DA SILVA, Reinaldo Melo. *O que é o filósofo?* Uma busca pela resposta de Platão no *Banquete*, *República* e *Leis*. 108 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2020, p. 32.

⁸⁹ Sócrates aprofunda essa crítica no livro X de *A República*, mais especificamente em 595a.

⁹⁰ JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução: Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 777.

⁹¹ CASERTANO, op. cit., p. 33.

falsear a doutrina acerca dos deuses e de estimular condutas vis, deixando os homens covardes.⁹² Por isso, as criações mitológicas na cidade ideal precisam ser compostas com vistas à moralidade, devendo os deuses ser representados de acordo com a sua essência. Seria, por conseguinte, uma das leis relativas aos deuses e à norma dos discursos o fato de que os deuses não são a causa de tudo, mas apenas do bem. Conforme a concepção socrática, eles não são feiticeiros capazes de mudar de forma, nem nos enganam por atos e palavras (*Rep.* II, 377a/383a).

No Estado platônico, a filosofia, conhecimento da verdade, arrebatava a direção que o Estado e a poesia vinham ostentando ao dizer-lhes em que sentido deveriam mudar para se poderem ajustar às suas exigências educacionais.⁹³ A educação, na concepção platônica, deve iniciar já a partir da infância, selecionando-se as discussões que devem ou não ser ouvidas pelos moços, sendo que, para que eles sejam corajosos, é indispensável libertá-los do medo da morte.

No livro III do diálogo *A República*, Sócrates e seus interlocutores discutem especificamente a educação e o culto aos deuses, destacando, por conseguinte, toda a reformulação pedagógica necessária para que a cidade ideal possa ser consolidada, incluindo a vigilância em relação aos discursos poéticos que devem ser ouvidos pelos moços, despertando-os para recear mais a escravidão do que a morte. Sob essa perspectiva, a lamentação pela morte de amigos e familiares e a mentira devem ser eliminadas da *pólis*, dado que tudo isso pode levar à sublevação da própria cidade.

Somente os dirigentes da cidade poderão fazer uso da mentira, para enganar os inimigos ou até mesmo os próprios cidadãos, sempre que resultar em vantagens para toda a comunidade. A “nobre mentira” serve para que os cidadãos acreditem que pertencem a classes distintas por possuírem constituições diferentes em suas almas, embora todos tenham nascido da mesma mãe (terra), de modo que todos aceitem suas condições por questão de natureza e não desejar o lugar do outro.⁹⁴

A “nobre mentira”, proposta por Platão, tem a função de fazer com que todos aceitem que o governante é aquele que detém o conhecimento necessário para a *práxis* política, com vistas ao Bem. Por meio da analogia dos metais, o governante expõe a todos da cidade que aqueles que nasceram para governar possuem ouro em sua constituição, enquanto os que possuem prata devem proteger a cidade (auxiliares), e os que são constituídos por ferro e

⁹² CROMBIE, op. cit., p. 102.

⁹³ JAEGER, op. cit., p. 781.

⁹⁴ FEITOSA, Zoraida Maria Lopes. *A questão da unidade e do ensino das virtudes em Platão*. 170 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006, p. 89.

bronze devem produzir (produtores) os utensílios básicos para a satisfação das necessidades de toda a *pólis*.

O governante não objetiva, com a introdução da “nobre mentira”, satisfazer os seus próprios interesses, mas tão somente aqueles que beneficiam a *pólis* como um todo, fazendo com que cada cidadão ocupe o seu lugar natural na cidade e evite a *pleonexia*. Com base na mentira, os cidadãos podem, de boa-fé e consciência, orgulhar-se da justiça do seu regime, e os descontentes não têm justificativas para se rebelarem.⁹⁵ Do mesmo modo que devem ser corajosos e sábios, os guardas também devem ser temperantes, obedecendo aos governantes e governando a si mesmos, isto é, mantendo o autodomínio com relação aos prazeres do vinho, do amor e da mesa.

Os guardas só teriam acesso àquilo que fosse estritamente necessário como a sua vestimenta, alimentação, moradia, deslocamento, ou seja, a sua manutenção de modo geral, pois o objetivo de Sócrates é purgar a cidade dos excessos perniciosos. Por esse motivo, os guardas devem impedir que a riqueza e a pobreza se insinuem na cidade, pois constituem males que devem ser evitados. Se, por um lado, a riqueza gera luxúria, indolência e o gosto pelas novidades, por outro lado, a pobreza, além do gosto por novidades, deixa os homens com a alma de escravos e propensos aos vícios, que devem ser expurgados da *pólis* (*Rep. IV*, 422a).

A função dos guardas é justamente evitar que não só o cidadão, mas toda a cidade se corrompam pelos vícios e excessos maléficos, que podem ameaçar as leis fundamentais que estruturam a cidade. A defesa da *pólis* pelos guardiões não é, pois, restrita ao conflito com outras cidades, mas também contra os apetites desnecessários que constituem a raiz dos conflitos.⁹⁶

Com a educação adequada pela música e pela ginástica, os guardas se dedicarão exclusivamente à liberdade da cidade, sendo necessário que não façam nada mais e nem imitem coisa alguma que não seja nobre. No caso de imitarem, terão de fazê-lo desde a mais tenra idade para que se tornem corajosos, temperantes, santos, livres e tudo o mais do mesmo gênero, não devendo imitar o que não for nobre.

A imitação, principalmente a continuada, influencia o caráter do imitador, já que toda imitação é uma transformação da alma, o abandono passageiro da forma anímica própria e sua adaptação à essência do que se deseja representar, seja pior, seja melhor. É por isso que Platão objetiva que os guardiões não se ocupem de representações dramáticas senão para

⁹⁵ BLOOM, op. cit., p. 366.

⁹⁶ REEVE, op. cit., p. 178.

personificarem as formas da virtude (*areté*) autêntica.⁹⁷ Os guardas devem imitar e amar tudo o que é belo, mantendo na alma a harmonia e a ponderação necessárias.

Por meio da virtude que lhe é própria, a alma amolda o corpo da melhor maneira possível. Para Sócrates, quem reúne de maneira perfeita a música e a ginástica e as aplica à alma na mais justa proporção será muito mais músico e afinado do que o afinador de cordas. Já quem pratica a ginástica com exagero torna-se mais grosseiro, enquanto quem só pratica a música fica demasiado mole, por isso é necessária a harmonia, uma vez que a alma harmonizada será a um tempo sábia e corajosa (*Rep. IV*, 386a/418b). Os guardas precisam ser esclarecidos, o que somente é possível por meio da instrução e educação nos termos idealizados por Sócrates.

As mulheres dos guardiões também devem ser educadas do mesmo modo, ou seja, pela música e pela ginástica. Sócrates estabelece uma comunhão de mulheres e filhos na cidade por ele fundada com seus interlocutores, conforme o livro V do diálogo *A República*. Em 457d, o filósofo afirma que as mulheres e os filhos deverão pertencer a todos os homens em comum e não poderão ser formados casais particulares. Essa assertiva se justifica pelo fato de que Sócrates objetivava constituir uma cidade com os melhores cidadãos e evitar o conflito que pudesse existir entre as famílias que se formassem isoladamente, pois o maior bem para a cidade é a unidade de sentimentos. O filósofo almejava conceber uma grande família, isto é, uma comunidade, de modo que os pais não reconhecessem seus filhos e nem estes os seus pais, com o intuito de que não houvesse discórdia entre eles.

As mulheres dos guardiões deveriam acompanhá-los e fazer tudo em comum, razão pela qual deveriam receber a mesma educação destinada aos guardiões, inclusive quanto à arte da guerra, ao manejo das armas e à equitação: música para a alma e ginástica para o corpo. Essa visão platônica é revolucionária,⁹⁸ dado que, na Grécia de seu tempo, era inconcebível atribuir à mulher um papel de grande destaque e importância para a *pólis*.

Sócrates ilustra essa ideia em 452b, quando afirma que “pareça ridículo muita coisa de nossa exposição, por ir de encontro aos costumes⁹⁹ [...] o fato de nos estádios se exercitarem

⁹⁷ JAEGER, op. cit., p. 791.

⁹⁸ Há quem entenda de modo diverso, partindo do argumento de que Platão não objetivava igualar homens e mulheres no diálogo *A República*, mas tão somente efetivar o seu plano maior: conceber um Estado ideal em que todos exercessem as suas funções tendo como fim último o bem comum e o exercício do governo pelo filósofo-rei. Cf. JAGGAR, Alison M. Feminist Ethics. In: LA FOLLETTE, Hugh; PERSSON, Ingmar. *The Blackwell Guide to Ethical Theory*. Second Edition. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2013, p. 433-460; SAXONHOUSE, A. W. The Philosopher and the Female in the political thought of Plato. In: TUANA, Nancy. *Feminist interpretations of Plato*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1994, p. 195-212, e SMITH, Janet Farrell. Plato, irony and equality. *Women's Studies ht. Forum*, v. 6, n. 6, p. 597-607, 1983.

⁹⁹ O costume da época aprisionava a mulher ao âmbito doméstico, com a função de cuidar dos filhos e do lar, unicamente.

despidas as mulheres em companhia dos homens, tanto as jovens como as de mais idade.”¹⁰⁰ (*Rep.* V, 452b). Essa passagem do diálogo também representa uma ironia por parte de Sócrates, pois, naquela ocasião, apenas os homens poderiam treinar nus nos estádios, sendo proibida a entrada de mulheres. Na concepção do filósofo, a mulher, também guardiã, teria a função de proteger a cidade, juntamente com o guardião.

Nessa linha de pensamento, para que seja possível concluir que os homens e as mulheres podem exercer as mesmas funções na cidade, Sócrates e seus interlocutores analisam se a natureza dos homens e das mulheres é distinta ou não. Essa análise é importante porque os debatedores concluíram, em 433a/b, que a justiça consiste em cada um fazer aquilo que lhe é atribuído por natureza. Assim, não haveria a possibilidade de homens e mulheres exercerem a mesma função se distintas fossem suas naturezas, tendo em vista que naturezas diferentes implicam também ocupações diferentes. Sócrates conclui que o conceito de identidade ou diferença é relacional à ocupação de cada um na *pólis*, por isso, se homens e mulheres diferem quanto a determinadas artes ou ocupações, é preciso atribuir a cada um a função que lhe é própria.

Sócrates afirma que não se trata de uma questão de gênero, mas de ser ou não, por natureza, bem-dotado para exercer determinada função. Sendo assim, não há ocupação especial para o homem ou para a mulher na administração da cidade, pois as funções são distribuídas igualmente de acordo com as aptidões naturais de cada um. Ao igualar a natureza de homens e mulheres, ele afirma que algumas mulheres podem ser médicas e outras, não; de índole musical umas e outras, não, havendo também a filósofa e a que é inimiga da filosofia.

As mulheres poderão ser, inclusive, governantes, desde que sejam dotadas pela natureza para o exercício do poder político, consoante expõe Sócrates em 540d. As mulheres educadas por meio do plano educativo proposto por Sócrates vestirão a virtude e serão tão virtuosas quanto os homens, portanto, na concepção socrática, essa legislação é a mais vantajosa para a cidade, uma vez que visa à cooperação entre as classes e à harmonia na cidade, onde cada cidadão, na sua respectiva classe, desempenha as funções que lhes são atribuídas por natureza.

A classe dos guardiões é apenas uma das existentes na cidade fundada pelo filósofo, o qual, no livro IV da *República*, trata das relações entre as classes sociais e a justiça na cidade. É mais especificamente nesse livro que Sócrates passa a expor o que considera ser a justiça e, por conseguinte, as vantagens que ela proporciona não só ao seu portador, mas à cidade como

¹⁰⁰ PLATÃO, 2000, op. cit., p. 231.

um todo. Essa ideia de beneficiar o todo é decorrência da própria natureza da virtude, pois, conforme Feitosa,¹⁰¹ “a noção de virtude genuína para os gregos se dá quando esta é associada à ação, não uma ação qualquer, mas aquela que deve estar voltada para o benefício de outrem”, daí porque é necessário que as classes estejam bem ordenadas, ou seja, cada uma exercendo a função que lhe é própria para que não apenas uma, mas todas sejam prósperas. Não há, nesse modelo de cidade, uma classe mais próspera do que a outra, pois todas devem visar ao interesse comum.

Cada cidadão deve cumprir suas obrigações da melhor maneira possível para que a cidade seja cada vez mais florescente e bem organizada na sua totalidade. Pappas¹⁰² argumenta que os lugares dos cidadãos dentro da cidade são reflexos das suas próprias naturezas, da forma como foram moldadas pelos deuses, e não pelo acidente histórico que separa os cidadãos das outras comunidades. Embora a cidade seja estratificada em classes, ela deve se manter sempre suficiente e una, tendo como base a ideia de cooperação e reciprocidade entre as classes.

Sócrates atribui ao governante o poder de determinar até que ponto precisa crescer a cidade, a qual não pode se expandir ao ponto de se tornar múltipla. Assim como as classes, os cidadãos devem exercer a atribuição que for naturalmente indicada, tendo em vista que apenas dessa maneira permanecerão únicos, não múltiplos, e essa unicidade beneficia a própria cidade, que se mantém indivisa. Assim constituída, a cidade será, na percepção de Sócrates, a mais perfeita.

Partindo do pressuposto de que a cidade assim constituída é a melhor e mais bela, Sócrates e seus interlocutores passam a investigar as virtudes presentes na *pólis*, que são quatro: a sabedoria, a temperança, a coragem e a justiça. Pappas¹⁰³ aduz que as quatro podem juntar-se para conformar uma vida moral. Em conjunto, permitem tanto a ação quanto a reflexão, tanto o autodomínio como a consideração de outrem.

Sócrates e Glauco, então, passam a analisar primeiramente o que seria a sabedoria (*sophía*) e qual o seu lugar na cidade. Há vários conhecimentos na cidade, como o do carpinteiro, que o faz ser hábil na carpintaria, ou do agricultor, quanto ao conhecimento especial da agricultura, mas os conhecimentos do carpinteiro e do agricultor são relativos à

¹⁰¹ FEITOSA, Zoraida Maria Lopes. A questão da justiça como virtude social em Platão. In: CARVALHO, Hélder Buenos Aires de; CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de. *Temas de Ética e Epistemologia*. Teresina: EDUFPI, 2011, v. 1, p. 111-123.

¹⁰² PAPPAS, op. cit., p. 92.

¹⁰³ Ibidem, p. 96.

arte por eles praticadas: carpintaria e agricultura, respectivamente. Esses conhecimentos, na perspectiva de Sócrates, não tornam sábia a cidade.

Segundo essa visão, é necessário saber se há na cidade um componente que detenha um conhecimento próprio para aconselhar, não a respeito de um assunto específico da vida pública, mas do conjunto dela própria, sobre a melhor maneira de dirigir-se a si mesma e de tratar com as demais comunidades. Sócrates e Glauco concluem que a sabedoria se encontra nos governantes classificados como guardas perfeitos, pois, se a sabedoria é o governo sábio e o exercício do governo é a função dos guardiões perfeitos, a cidade será sábia se for governada por guardiões sábios.¹⁰⁴ O guardião que é totalmente devoto do bem comum é o protótipo de filósofo que deve comandar por conhecer o Bem.¹⁰⁵ Desse modo, o governante é aquele que sabe e confia no princípio de que tudo o que é vantajoso para a *pólis* é vantajoso para si e vice-versa, por isso deve governar para o todo.¹⁰⁶

A sabedoria da cidade não é redutível à sabedoria de alguns ou de todos os cidadãos, pois o que torna uma cidade sábia não é a mera presença de habitantes sábios, mas sim o fato de que ela é estruturada de tal forma que os governantes são sábios e estendem a sua ação por toda a *pólis*.¹⁰⁷ Ser sábio é ter o conhecimento preciso do que é útil para cada classe da cidade e para cada elemento da alma (*Rep.* IV, 428b/429a). O saber da classe superior é especial (governantes), tendo em vista ser ele o responsável por fundamentar a necessidade da ordem do todo, tanto no espaço público quanto na alma do cidadão.¹⁰⁸ Os governantes compreendem a inteligência da cidade e a governam segundo a razão. A sabedoria requer conhecimento na

¹⁰⁴ Popper faz uma crítica a Platão no sentido de que ele desejava deter toda mudança política, estabelecendo que a mudança seria maléfica. A estrutura estática da sociedade e o exercício do poder concentrado na classe dos governantes sábios resultariam em uma justiça totalitária. Em tese, como defende Popper, a estratificação social proposta por Platão engessa a mobilidade social, de sorte que não seria possível um cidadão integrar outro grupo social que não o que lhe correspondia naturalmente. No entanto, a configuração estática dos grupos sociais decorre da ideia de que os cidadãos devem evitar a *pleonexia*, isto é, o desejo insaciável de possuir mais do que lhe era suficiente e de querer compor um grupo social sem ter as atribuições naturais exigidas para ser inserido nele. A concentração do poder político na classe dos governantes sábios tem sido um alvo daqueles que divergem de Platão, pois essa concentração de poder pode ocasionar um exercício autoritário por parte de quem o detém, consoante defende Popper, resultando no que ele define como justiça totalitária. A manutenção do governo dos sábios restringe sobremaneira a possibilidade de uma alternância no exercício do poder político, impossibilitando que aqueles que compõem os demais grupos sociais alcancem o poder. Outra crítica a Platão reside na ideia de que ele asfixia a possibilidade de se estabelecer uma sociedade liberal, porém o objetivo do filósofo é conceber uma cidade em que a razão seja o fundamento de toda decisão em níveis individual e social, cuja finalidade última deve ser o bem comum. Somente com a restrição da liberdade individual, seria possível estabelecer uma solidariedade social, de modo que toda a estrutura social e política visasse ao bem da coletividade. Essa é exatamente a crítica que o filósofo faz à democracia ateniense, visto que, nela, a liberdade era exercida sem qualquer restrição. Cf. POPPER, Karl Raimund. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Tradução: Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1974, v. 1, p. 100-103.

¹⁰⁵ BLOOM, op. cit., p. 371.

¹⁰⁶ REEVE, op. cit., p. 182.

¹⁰⁷ ANNAS, op. cit., p. 111.

¹⁰⁸ FEITOSA, 2011, op. cit., p. 117.

parte racional, mas, se não for usada corretamente, isto é, com vistas ao Bem, e não promover os desejos racionais, não beneficiará o homem.¹⁰⁹

A segunda virtude a ser investigada é a coragem¹¹⁰ (*andréia*). De acordo com Sócrates, a cidade será corajosa em virtude de uma parte de si mesma, por ser nessa parte que reside o poder que em todas as circunstâncias mantém a opinião relativa às coisas que são para temer. Isso somente é possível por meio do plano educativo proposto aos soldados, que não tem outra intenção a não ser a de prepará-los para absorverem as leis da melhor maneira possível, a fim de que tornem indelévels suas convicções a respeito das coisas a temer e de muitas outras e de que resistam aos prazeres.

A coragem consiste em ter convicções inabaláveis sobre o que se deve e o que não se deve temer, e essa convicção é obtida por meio do plano educativo idealizado por Sócrates e seus interlocutores. A razão, por conseguinte, é o que determina o que deve e o que não deve ser temido, conforme complementa Sócrates em 442c. Essa virtude é típica dos soldados, que são encarregados da defesa da *pólis* e sempre almejam a glória e a honra.

A temperança (*sophrosýne*),¹¹¹ por sua vez, que também é o tema debatido no *Cármides*, é uma espécie de ordem, de domínio sobre os prazeres, ou seja, de ser senhor de si mesmo. Sócrates afirma que na alma há dois princípios, sendo um melhor e um pior, e que, quando o de natureza melhor domina o outro, diz-se que é superior a si mesmo; por outro lado, quando há defeito na educação do cidadão, o princípio pior domina o melhor e, por consequência, diz-se que esse cidadão é intemperante e inferior a si mesmo.

As pessoas de boa educação e de natureza superior possuem os desejos simples e moderados guiados pela razão e pela opinião justa, o que os diferencia daqueles que são guiados pelos prazeres e desejos imoderados, logo, para Sócrates, a cidade senhora dos prazeres e das paixões e de si mesma é aquela em que as paixões das multidões inferiores são dominadas pelas paixões e inteligência de uma minoria de cidadãos.

¹⁰⁹ IRWIN, 1979, op. cit., p. 206.

¹¹⁰ A coragem é o tema central do diálogo *Laques*, em que Melésias e Lisímaco, objetivando oferecer a melhor educação para seus filhos, deliberam com Nícias e Laques, generais reconhecidos em sua época, e Sócrates. Antes de analisar se a hoplomaquia (arte de combate armado) tem algum valor ou não para a educação dos jovens, Sócrates investiga primeiro o que é a coragem e de que maneira ela pode ser comunicada aos jovens. (*Laques*, XVI, 190e). A coragem, assim, é apresentada como: (i) permanecer em seu posto na guerra; (ii) perseverança na alma; (iii) ciência; (iv) conhecimento do que é de temer e do que não é. O diálogo termina, contudo, sem uma definição do que seria a coragem. Cf. PLATÃO. *Leis e Epinomis*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

¹¹¹ Termo que não tem equivalente preciso. Significa uma espécie de conhecimento de suas próprias limitações e fraquezas. Qualifica o homem sóbrio e moderado.

Cornford¹¹² expõe que os governantes devem governar com o consentimento voluntário dos governados por terem a sabedoria que põe ordem e visa ao Bem, e a temperança inclui exatamente o acordo unânime de todas as classes quanto a quem deve comandar e quem deve obedecer. É como uma harmonia que permeia e une todas as partes do todo, um princípio de solidariedade.

A temperança, diferentemente da sabedoria e da coragem, não se encontra em classes específicas da cidade, dado que se estende por toda a cidade para promover a harmonia entre todos os cidadãos: os fracos, os fortes e os medianos (*Rep.* IV, 431a/432a). Conforme interpretação de Crombie,¹¹³ a temperança significa a hegemonia dos melhores elementos, a ordem que resulta da hegemonia dos desejos simples, moderados e razoáveis. A hegemonia não é da razão sobre os desejos, mas dos desejos razoáveis sobre os irrazoáveis. A virtude da temperança é a responsável por gerar ordem e moderação, fazendo com que o homem sopesse os desejos piores e melhores, optando pela satisfação daqueles que resultarão em benefício para si mesmo e para a coletividade.

A virtude restante seria a justiça (*dikaiosýne*). Sócrates e seus interlocutores já a haviam definido sem perceberem, quando estratificaram a cidade em classes e determinaram que cada uma só poderia exercer a função que lhe é própria por natureza. Do mesmo modo que as classes, os cidadãos, como expõe Sócrates em 423d, também só poderia ocupar-se com um único ofício, exatamente aquele que lhe é atribuído naturalmente.

Em 433b, o filósofo concebe a primeira ideia de justiça: 1) justiça consiste em fazer cada um o que lhe compete e não entregar-se a múltiplas ocupações, isto é, cuidar cada um do que lhe diz respeito. Posteriormente, em 434a, apresenta a segunda definição: 2) justiça consiste também em cada um conservar o que é seu e fazer o que lhe compete.

Essa concepção de justiça difere da visão comum ou convencional, como argumenta Feitosa,¹¹⁴ porque a justiça convencional é aplicada primeiramente para as ações e, em seguida, às pessoas. A justiça platônica é justamente o contrário, aplicando-se primeiramente às pessoas e, em seguida às ações. Uma pessoa é justa se sua alma é harmônica, enquanto uma ação é justa se promove a alma.

Enquanto virtude genuína, a justiça concorrerá com as demais virtudes (sabedoria, coragem e temperança) para o aperfeiçoamento da cidade. A justiça é o princípio fundamental que institui e mantém a cidade, não estando em uma classe específica, mas em todas. A justiça

¹¹² CORNFORD, op. cit., p. 117.

¹¹³ CROMBIE, op. cit., p. 106-107.

¹¹⁴ FEITOSA, 2006, op. cit., p. 68.

consiste na manutenção da ordem hierárquica, de modo que a razão (hierarquicamente superior) governe as outras duas partes (hierarquicamente inferiores),¹¹⁵ mantendo a cidade una e coesa.

Para Dahl,¹¹⁶ as virtudes éticas permitem que uma pessoa viva uma vida caracteristicamente humana e que viva bem. A coragem, por exemplo, possibilita que se aja diante do medo ou perigo. A justiça, por sua vez, assegura que alguém aja bem em relação aos outros e, por isso, é caracterizada como uma virtude social.

Quando os carpinteiros e artesãos, por exemplo, visando a qualquer vantagem (riqueza ou poderio), entrarem para a classe dos guerreiros, ou os guerreiros entrarem para a classe dos artesãos e comerciantes, bem como passarem a exercer mais de uma função na cidade, essa desordem e multiplicidade provocará o declínio da *pólis* (*Rep.* IV, 434b). Feitosa¹¹⁷ aduz que dois princípios regem a ideia de classe: de identidade e agregação e, ao mesmo tempo, de desagregação. Enquanto a atração entre as classes é proporcionada pelo saber, temperança e justiça, a oposição, por outro lado, está relacionada às suas diferenças naturais condicionadas aos elementos não cognitivos.

Cada classe social deve exercer a sua função específica com vistas ao bem comum para que a cidade permaneça íntegra: os agricultores são responsáveis pela produção que será repartida entre todos os cidadãos de forma igualitária; os guardas, como não produzem gêneros alimentícios, terão a função de proteger a cidade, e essa proteção será aproveitada pelos demais cidadãos; os governantes, por sua vez, exercerão o poder político em benefício do todo, devendo promover a unidade e a coesão da cidade, aconselhando, deliberando, tendo os valores morais como horizonte.

Em relação ao lugar das virtudes na cidade, é possível perceber que a sabedoria (*sophía*) é a virtude suprema do Estado, residindo nos governantes que estendem sua ação benéfica para toda a comunidade; a coragem (*andréia*) é uma virtude dos guardiões (auxiliares), responsáveis pela defesa do território; a temperança (*sophrosýne*) não pertence a uma classe exclusiva do Estado, pois é comum a todas, estabelecendo um perfeito acordo entre elas baseado na preponderância dos elementos superiores em relação aos inferiores, e a

¹¹⁵ TRABATTONI, Franco. *Platão*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Annablume Clássica, 2012, p. 183.

¹¹⁶ DAHL, Norman O. Plato's defence of justice. In: FINE, Gail. *Plato's Ethics, Politics, Religion and the Soul*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 208.

¹¹⁷ FEITOSA, 2011, op. cit., p. 119.

justiça (*dikaíosyne*), por sua vez, como condição para as outras virtudes, é geradora de ordem e está na origem de todo progresso moral.¹¹⁸

A justiça, de modo diferente da sabedoria e da coragem, não estaria em um lugar específico, dado que, na concepção platônica, no diálogo *A República*, a justiça deve se fazer presente em todas as classes da cidade e nas partes da alma, gerando a ordem necessária, impedindo o conflito que poderia existir entre as classes da cidade e os elementos constitutivos da alma. Conforme Keyt,¹¹⁹ as instituições sociais, econômicas e políticas da *Kallipolis* visam atender exatamente à necessidade de todos, mantendo-se a coesão que lhe é característica. Essa é a função da *pólis* e é por isso que a liderança sábia é fornecida pelos governantes, a liberdade é proporcionada pela defesa da cidade por parte dos guardiões, e o suprimento de alimento, abrigo e todos os bens materiais necessários para a sobrevivência de todos é garantido pelos produtores. Trata-se do princípio da tripartição da estrutura social e política da *Kallipolis* e da divisão do trabalho.

Sócrates objetiva saber se o homem diferirá ou não da cidade, isto é, se terá de ser ou não semelhante a ela, se apresenta a mesma divisão que se verifica na cidade. Essa análise nos remete à antropologia platônica que, segundo Feitosa,¹²⁰ é apresentada de forma dualista: um composto de alma e corpo. Contudo, o que o define é a alma, enquanto o corpo é instrumento desta.

A alma se apresenta como algo divino, a única capaz de contemplar o que é perfeito. Partindo dessa dualidade, o filósofo procura saber se na alma também há as quatro virtudes existentes na cidade: a sabedoria, a coragem, a temperança e a justiça. Sócrates e seus interlocutores chegam à conclusão de que o mesmo sujeito não pode fazer e sofrer ao mesmo tempo coisas contrárias na mesma parte de si mesmo e com relação ao mesmo objeto¹²¹ (*Rep.* IV, 439a). Desse modo, a alma de quem tem sede outra coisa não deseja senão beber, e é para isso que ela tende. Aquilo que puxa a alma que tem sede para uma direção e aquilo que, ao mesmo tempo, a arrasta para outra como um animal para beber terá de ser distinto um do outro, pois não é possível o mesmo princípio produzir, na mesma parte e ao mesmo tempo, efeitos contrários.

¹¹⁸ PLATON, 1966, op. cit., p. 32.

¹¹⁹ KEYT, David. Plato on Justice. In: BENSON, Hugh H. *A Companion to Plato*. Malden: Blackwell Publishing Ltd., 2006, p. 345-346.

¹²⁰ FEITOSA, Zoraida Maria Lopes. A questão da *acrasia* na filosofia de Platão. *Revista Prometheus*, Universidade Federal de Sergipe, ano 10, n. 23, 2017, p. 216.

¹²¹ “Sócrates introduz a condição da não-especificidade do desejo. Podemos tomar como exemplo a bebida: quem tem sede não tem sede *desta bebida*, mas de bebida, em geral, a alma pode sofrer desejos contrários, de beber e de não beber.” Cf. SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão: alma, cidade, cosmo*. São Paulo: Edições Loyola, 2008a. Tomo III. p. 74.

Para ratificar seus argumentos, Sócrates expõe o exemplo do arqueiro, que a um só tempo repele e atrai o arco, ou seja, com uma mão ele atrai e com a outra repele. Trata-se, conforme Irwin,¹²² do princípio dos contrários, segundo o qual os movimentos contrários devem ser atribuídos a estados distintos do sujeito. Se esse princípio fosse rejeitado, Sócrates teria que assumir que a mesma parte promove dois estados distintos, ao mesmo tempo.

O filósofo conclui que existem dois princípios: aquele com que o homem raciocina (princípio racional da alma/elemento cognitivo) e outro com que é arrastado para as paixões, qualificado como concupiscente (princípio irracional/elemento não cognitivo). O terceiro princípio é o colérico (ira). Sócrates afirma que é possível que a parte irascível entre em conflito com outros desejos e que, por isso, deles difira.

A distinção entre a parte irascível e a apetitiva baseia-se no fato de que a primeira não se apega a coisas ou desejos particulares, pois sua motivação reside nos ideais que possa vir a ter, como honras e vitórias, os quais possam ser aceitos como justos e bons.¹²³ O filósofo prova com a seguinte indagação: “sempre que em alguém predominam os desejos sobre a razão, que essa pessoa se injuria e se insurge contra a porção de si mesma que a violenta, e que em tal modalidade de duelo sai a cólera em ajuda da razão?”¹²⁴ E em seguida afirma: “Mas que saia em ajuda das paixões é o que nunca quero crer”¹²⁵ (*Rep.* IV, 440b).

Assim, há na alma três potências, de acordo com Xavier e Cornelli,¹²⁶ cuja parte identificada como *logistikón* é a instância que baliza o agir, dado que está relacionada ao princípio racional da alma e que, portanto, deve guiar as ações humanas, pois somente ela conhece o Bem. Em conflito com essa parte da alma, encontra-se a parte denominada *epithymetikón*, esfera em que se situam os prazeres que Platão localiza na alma e não no corpo. A terceira parte, que também confronta com a parte racional, é o *thymós*, instância que diz respeito a uma espécie de orgulho guerreiro.

Quando há colisões de desejos, a parte colérica deve auxiliar a razão nos conflitos com a parte concupiscente por estar mais próxima daquela. A parte racional deve comandar e a parte impulsiva deve aliar-se àquela para vigiar a desiderativa, que precisa de freio e direção.¹²⁷ O comando da parte racional se justifica pelo fato de só ela ter a capacidade deliberativa e de justificar racionalmente suas escolhas a partir da análise crítica dos

¹²² IRWIN, 1979, op. cit., p. 204.

¹²³ FEITOSA, 2006, op. cit., p. 97.

¹²⁴ PLATÃO, 2000, op. cit., p. 216.

¹²⁵ Ibidem, p. 216.

¹²⁶ XAVIER, Dennys Garcia; CORNELLI, Gabriele. *A República de Platão: outros olhares*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 224.

¹²⁷ CASERTANO, op. cit., p. 16.

benefícios e malefícios oriundos da decisão a ser tomada, sendo que ela deve escolher aquilo que manterá o equilíbrio do todo da alma. Se os elementos não cognitivos fossem capazes de deliberar racionalmente, a parte racional não teria motivos para existir. Já a parte irascível, mesmo não tendo essa capacidade cognitiva, pode ser controlada para que auxilie a razão nos conflitos com a parte concupiscente.

Quando o indivíduo fumante, por exemplo, está em processo de tratamento e satisfaz o desejo de fumar, mesmo sabendo que o referido desejo é prejudicial (informação obtida através da potência racional), demonstrando, logo em seguida, vergonha e raiva em tê-lo realizado e recaído no vício, é justamente nesse momento que se manifesta a parte irascível, da qual emana a ira/vergonha e que se injuria contra a porção de si mesma que objetiva satisfazer o desejo prejudicial (oriundo da potência apetitiva).

Enquanto a potência racional incita os cidadãos a uma vida intelectual e ordenada, constituindo a classe dos governantes, a potência irascível os conduz para a satisfação dos desejos que proporcionam honra e glória, referindo-se à classe dos soldados, e a potência apetitiva estimula as atividades e impulsos que são necessários para a satisfação das necessidades biológicas do corpo, cuja função é a mesma desempenhada pelos produtores da comunidade. A parte racional da alma é guiada pelo raciocínio sobre o Bem, e as outras partes fazem seu trabalho apropriado quando são adequadamente influenciadas por esse raciocínio.¹²⁸

O problema moral constitui o problema de optar por uma forma de vida em que todas as potências desempenhem as suas funções sem entrarem em conflito umas com as outras.¹²⁹ Cada desejo, mesmo que oriundo de um elemento não cognitivo, possui função essencial na vida do cidadão e da própria cidade, entretanto, quanto aos desejos que provêm das potências irascível e apetitiva, frisa-se que eles devem sempre se submeter ao crivo da razão, pois somente ela sabe ponderar e decidir sobre o que é melhor para o todo. Assim, na concepção de Platão, o homem, não é desprovido de desejos e prazeres. O que ele não pode é ser conduzido unicamente por eles, sem o elemento racional atuando na reflexão e decisão do que é melhor. A justiça é uma autorregulação, tendo a razão a função de decidir quando a parte irascível e a concupiscente servirão melhor para a manutenção da ordem da alma.

As virtudes devem ser qualificadas pelo conhecimento do Bem e promover os desejos apropriados avalizados pela parte racional. Cada uma das virtudes precisará das outras para evitar os defeitos permitidos por cada estado psíquico considerado individualmente. Para

¹²⁸ IRWIN, 1995, op. cit., p. 281.

¹²⁹ CROMBIE, op. cit., p. 109-110.

evitar o desacordo entre eles, cada estado psíquico deve ser qualificado de modo a almejar o bem geral, devendo cada um fazer o seu próprio trabalho, pois, somente assim, a alma será justa.¹³⁰

Diferentemente do *Fédon*, em que os prazeres e desejos são atribuídos ao corpo e a racionalidade, à alma, no diálogo *A República*, as potências racional, irascível e apetitiva se encontram no interior da alma humana, cada uma desempenhando uma função própria e visando à satisfação dos desejos que lhes são peculiares, havendo uma relação entre elas. Sócrates demonstra essa relação entre as potências racional, irascível e apetitiva com o exemplo de um ser que aparenta ser único, mas que, em sua composição, apresenta um monstro de três cabeças, um leão e um homem.

Deixar que o monstro de três cabeças (potência apetitiva) e o leão (potência irascível) governem, permitindo que se mordam e se devorem reciprocamente, é escravizar a si mesmo e submeter o elemento racional a quem está naturalmente sujeito a ser comandado. Por outro lado, para manter a harmonia e habituá-los a viver juntos, a potência racional deve comandar e, para isso, alia-se à natureza do leão (potência irascível) de forma que todos se tornem amigos uns dos outros (*Rep.* IX, 588c/589b).

De acordo com Feitosa,¹³¹ as partes da alma possuem seus desejos, particularidades (cognitiva, apetitiva e emotiva) e metas, interagindo entre si, discordando ou concordando com a razão, e é justamente quando discordam que surge o fenômeno da *acrasia*,¹³² caracterizada pelo desgoverno da alma, quando deixa comandar quem está naturalmente sujeito a ser comandado.

Não obstante Platão conceba a alma de forma tripartite,¹³³ ele assim o faz apenas para demonstrar que é nela que se encontram os vícios que fazem com que o cidadão aja mal, bem

¹³⁰ IRWIN, 1979, op. cit., p. 206.

¹³¹ FEITOSA, 2017, op. cit., p. 217.

¹³² No diálogo *A República*, Platão apresenta uma visão diferente daquela apresentada por Sócrates no diálogo *Protágoras*, em 335e, quando afirma que o conhecimento não é só necessário, mas também suficiente para que o homem seja senhor de si e não se deixe dominar pelos prazeres e desejos irracionais. Desse modo, Sócrates não admite a *acrasia*, dado que, para ele, ninguém pratica o mal voluntariamente, mas apenas pela ignorância do bem. Para aprofundamento do tema, cf. FEITOSA, 2017, op. cit.; FEITOSA, Zoraida Maria Lopes. A possibilidade da *acrasia* na filosofia de Platão. *Peri*, v. 5, n. 2, 2013, p. 43-53; BRICKHOUSE, T. C.; SMITH, N. D. Socrates on Akrasia, knowledge, and the Power of appearance. In: BOBONICH, C.; DESTREÉ, P. *Akrasia in greek philosophy, from Sócrates to Plotinus*. Boston: Ed. Brill, 2007, p. 01-18; e SHIELDS, Christopher. Unified agency and akrasia in Plato's Republic. In: BOBONICH, C.; DESTREÉ, P. *Akrasia in greek philosophy, from Sócrates to Plotinus*. Boston: Ed. Brill, 2007, p. 61-86.

¹³³ A teoria da tripartição da alma também pode ser encontrada no *Fédro* e no *Timeu*, sendo apresentada sob perspectiva diferente da *República*. No *Fédro*, Sócrates afirma que a alma pode ser comparada a uma espécie de carruagem alada puxada por dois cavalos e guiada por um auriga. O condutor da carruagem representa a parte racional, enquanto os cavalos representam a parte concupiscente e irascível (*Fédro*, 264a/265a). No *Timeu*, a tripartição também é confirmada, embora seja atribuída apenas à parte racional a imortalidade. (*Timeu*, 68a/71a).

como as afecções que o conduzem pelo caminho do erro. No livro X, mais especificamente em 611b, o filósofo expõe que “não é de acreditar que, por natureza, seja a alma uma espécie de conglomerado de várias partes, desiguais e diferentes entre si.”¹³⁴

Os mesmos princípios que se verificam na cidade existem na alma do cidadão, em mesmo número. Ao conceber a semelhança entre a justiça política e a justiça psíquica, estabelecendo que há na alma o mesmo tipo e número de partes que se verificam na cidade, Platão assume o princípio da similaridade.¹³⁵ Cada parte da alma deve exercer a função que lhe é própria para que o cidadão seja justo. Partindo desse pressuposto, o princípio racional deve comandar os demais por ser sábio, por saber discernir e ponderar as consequências de uma determinada ação para o todo da alma.

Para que comandem a parte concupiscente, que é insaciável por riqueza, é necessário que o princípio racional e colérico sejam educados de acordo com o plano educativo previsto em 377a-442e. Não se deve deixar abusar dos prazeres para não escravizar e governar os que estão naturalmente sujeitos ao comando. Uma pessoa que tenha uma constituição interior dissoluta, desarmoniosa, conflitiva, própria do injusto, cederá a todo e qualquer impulso, encorajando os elementos desregrados e desmedidos da alma, deixando a razão debilitada.¹³⁶

O homem justo, por outro lado, será aquele que põe ordem em sua vida interior, estabelecendo sempre a harmonia que deve imperar na alma, não deixando um princípio da alma interferir no outro, nem comandar aquele que está naturalmente sujeito a ser comandado, devendo cada um exercer a sua respectiva função própria.

Para que isso seja possível, Feitosa¹³⁷ expõe que a parte racional deve formar opinião que não só justifique, mas que seja convincente e capaz de fazer com que as outras partes percebam o que é melhor para o todo da alma, isto é, deve haver uma espécie de diálogo entre elas. Harmonizando as partes da alma, como as escalas musicais (alto, baixo e médio), o homem tornar-se-ia amigo de si mesmo. Por outro lado, a desordem, a desarmonia, a rebelião e a intromissão de um princípio nas funções alheias representam a injustiça, a intemperança, a covardia e a ignorância no cidadão (*Rep.* IV, 444a).

A alma será, portanto, corajosa quando a parte irascível se submeter à razão, para, no meio de prazeres e dores, determinar o que deve e o que não deve ser temido; será sábia quando possuir o saber do que é útil para cada parte e para a comunidade; será moderada quando, pela amizade e harmonia das partes, as que obedecem reconhecerem e não

¹³⁴ PLATÃO, 2000, op. cit., p. 457.

¹³⁵ KEYT, op. cit., p. 349.

¹³⁶ PAPPAS, op. cit., p. 109.

¹³⁷ FEITOSA, 2017, op. cit., p. 219.

contestarem o comando da razão, e será justa quando cada parte realizar a função que lhe compete.

Somente a razão é capaz de agir teleologicamente, visando ao Bem, enquanto a função das outras partes pode esgotar-se na mera satisfação das necessidades. Os atos justos são aqueles que mantêm a harmonia da alma, e os injustos são aqueles que a destroem.¹³⁸ A pessoa será platonicamente justa se, e somente se, ela tiver uma alma harmônica, e uma ação é platonicamente justa se promover ou preservar a justiça na alma.¹³⁹

2.3 A PLAUSIBILIDADE DO FILÓSOFO-REI COMO GOVERNANTE

Nos livros V e VI, o filósofo analisa quem deve ser governante da cidade ideal e sua natureza. Em 473d, Sócrates afirma que os males da cidade e dos homens não cessarão enquanto os filósofos não reinarem nas cidades ou enquanto os reis não se puserem a filosofar seriamente e em profundidade, unindo o poder político e a filosofia, de modo que devem ser afastados os cidadãos que se dedicam em separado a cada uma dessas atividades.

A filosofia é necessária ao melhor regime, porque sem ela o regime não pode encontrar governantes imparciais que considerem a distribuição adequada dos bens, tendo em vista que a atenção do governante filósofo é devotada para o todo.¹⁴⁰ Mas quem é o filósofo? Filósofo é aquele que aspira à sabedoria, não apenas em parte, mas a ela toda e por si mesma. A natureza filosófica ama a sabedoria e a verdade, pois sabedoria e verdade estão tão relacionadas que ninguém pode amar uma sem amar a outra, não se interessando pelos prazeres do corpo ou em ganhar dinheiro.¹⁴¹

O filósofo é aquele que se compraz na contemplação da verdade, e não o é apenas na aparência, sendo filósofo na sua essência. Ele ama conhecer o modelo eterno e possui uma visão das coisas e uma capacidade modeladora dirigida ao bem que falta ao homem comum (amador de espetáculos). É também amante do equilíbrio e da medida, porque é o modo de ser que tem afinidade com a verdade.¹⁴² É nesse sentido que o verdadeiro filósofo difere dos amadores de espetáculos, que apenas aparentam ser filósofos e vivem sonhando. Sócrates distingue-os em 476c, ao expor que “os amadores de espetáculos deleitam-se com belas

¹³⁸ SANTOS, 2008a, op. cit., p. 75-77.

¹³⁹ DAHL, op. cit., p. 211.

¹⁴⁰ BLOOM, op. cit., p. 391.

¹⁴¹ REEVE, op. cit., p. 192.

¹⁴² TRABATTONI, op. cit., p. 190.

vozes, as cores e as formas belas trabalhadas com perfeição, porém são incapazes de perceber e de amar a natureza do belo em si”.¹⁴³

O filósofo, portanto, contempla a beleza em si mesma, a qual, em todas as suas manifestações, conserva-se idêntica, enquanto os que se deslumbram com a aparência da beleza não alcançam a sua natureza, pois não admitem a existência da natureza da beleza que a torna única.

Aquele que vê muitas coisas belas, sem contemplar a beleza em si, tem apenas opinião, desconhecendo no todo o objeto de suas conjecturas. Sócrates faz então uma distinção entre conhecimento (*gnóme*) e opinião (*doxa*), afirmando que aquele que tem o conhecimento conhece a coisa em si mesma, enquanto aquele que apenas conjectura o faz com base na opinião.

O filósofo quer mostrar que o conhecimento moral está vinculado ao conhecimento das formas e não à opinião, pois é o conhecimento que conduz aquele que as vislumbra à escolha da virtude por si própria. As formas não são coexistência de fenômenos, mas ideais ou padrões, que têm uma existência real independente de nossas mentes e das muitas coisas individuais chamadas por seus nomes no mundo das aparências. A *doxa* e seus cognatos denotam nossa apreensão das muitas coisas que “parecem”: (I) que parecem existir, (II) que parecem ser verdadeiras e (III) que parecem ser corretas.¹⁴⁴

A Forma, na sua inteireza, exclui opostos, como belo e feio, velho e novo, pois esses opostos estão na dimensão da *doxa*, termo que denota a apreensão do que parece ser, mas não é.¹⁴⁵ Podemos adotar como exemplo a própria definição de justiça, que é a questão central do diálogo *A República*. Céfalos defende que a justiça é pagar as dívidas e restituir aquilo que pertence aos outros, mas essa definição não passa da dimensão da *doxa*, resultando em várias justanças, que variam de situação em situação a depender do contexto.

Sócrates, por outro lado, objetiva definir a justiça em si e por si mesma, isto é, concebe um único princípio do qual decorrem todos os preceitos particulares. A opinião é uma instância intermediária entre o conhecimento, que corresponde ao ser, e a ignorância, que é relativa ao não-ser. Podemos ilustrar do seguinte modo:¹⁴⁶

¹⁴³ PLATÃO, 2000, op. cit., p. 268.

¹⁴⁴ CORNFORD, op. cit., p. 176.

¹⁴⁵ FEITOSA, 2006, op. cit., p. 103.

¹⁴⁶ SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão: o problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas*. São Paulo: Edições Loyola, 2008b. Tomo II, p. 77.

<i>Nome</i>	<i>Exerce-se sobre</i>	<i>Efeito</i>
Saber (<i>epistêmê</i>)	Ser (<i>on</i>)	Saber (<i>epistêmê</i>)
Crença (<i>doxa</i>)	Aparência (<i>doxa</i>)	Opinião (<i>doxa</i>)
Ignorância (<i>agnoia</i>)	Não ser (<i>mê on</i>)	Ignorância

A opinião está em um ponto equidistante em relação ao conhecimento e à ignorância, de modo que é mais escura do que o conhecimento quanto ao ser puro, e mais clara do que a ignorância quanto ao não-ser absoluto. As duas competências cognitivas, saber e opinião, se exercem sobre realidades diversas e produzem efeitos bem definidos, pois, enquanto o saber é infalível e exerce-se sobre o ser, a opinião é falível e exerce-se sobre o opinável, sobre o que é e o que não é ao mesmo tempo.¹⁴⁷

Por contemplarem a essência das coisas, os filósofos são denominados por Sócrates de amigos da sabedoria, enquanto os que não as contemplam em sua essência são intitulados amigos da opinião. Partindo desse pressuposto, são os filósofos que devem governar a cidade, por serem capazes de estabelecer as leis do justo na sua essência, por odiarem a mentira e amarem a verdade, de modo contrário àqueles que se perdem na esfera do múltiplo e variável, ou seja, da aparência das coisas. É exatamente a partir da contemplação da essência das coisas que o filósofo transforma a realidade social e política, dado que ele é capaz de transitar entre o inteligível e o sensível, de refletir e deliberar sobre o que é útil para a cidade em sua totalidade.

O conhecimento do filósofo é mais profundo e puro por ser o conhecimento do ser, diferentemente daqueles que conjecturam por meio da opinião, uma vez que não ultrapassam o plano das meras aparências. Os filósofos são aqueles que se abstêm completamente dos prazeres corpóreos e se alegram apenas com os prazeres peculiares à alma, pois os prazeres corpóreos são transitórios e mutáveis, enquanto os da alma são eternos e imutáveis.

São, pois, temperantes, por dominarem os prazeres e não terem cobiça pela riqueza, e senhores de si mesmos, pois o seu caráter não corresponde ao daqueles que se comprazem em ser escravos dos prazeres e desejos. Além disso, devem ser amigos e aliados da justiça e da

¹⁴⁷ Ibidem, p. 78.

coragem, além de apresentarem boa memória, dado que aqueles que possuem natureza filosófica aprendem com facilidade desde a mais tenra idade (*Rep.* VI, 486c).

Adimanto, entretanto, contrapõe-se à visão de Sócrates sob o argumento de que as pessoas que se dedicam ao estudo da Filosofia e continuam cultivando-a na fase adulta tornam-se áridas, sendo consideradas imprestáveis para o exercício das funções públicas. Assim, os filósofos não gozam de grande consideração nas cidades.

Sócrates recorre então à parábola do navio,¹⁴⁸ para rebater a objeção de Adimanto, de modo a demonstrar-lhe que a causa da inutilidade dos filósofos para as multidões não se relaciona aos filósofos em si, mas a todos que a eles não recorrem, pois, assim como o doente deve procurar o médico para ministrá-lo o medicamento necessário, quem precisa ser comandado na cidade deve procurar quem seja capaz de governá-lo (*Rep.* VI, 489c).

Os homens que possuem uma natureza filosófica, no ambiente corrupto das cidades, preferem ficar à parte, abstendo-se de tomar parte em uma política corrupta dominada pelos filódoxos (amigos da opinião),¹⁴⁹ por isso o filósofo é uma ameaça para todos aqueles que vivem sob as aparências, não porque seja perigoso, mas porque é lúcido. Os governantes aparentam ser o que não são, e os governados só veem o que é aparente.¹⁵⁰ Desse modo, somente o governante filósofo pode livrar a *pólis* dos vícios e de suas mazelas, uma vez que para ele a verdade, a pureza dos costumes e a justiça servem de guia. Enquanto os demais governantes almejam a satisfação dos próprios interesses ou de grupos privilegiados, o filósofo objetiva alcançar os interesses da coletividade.

O que corrompe a maioria dos cidadãos é uma educação viciosa, motivo pelo qual poucos se salvam. Para que o filósofo seja governante, Sócrates afirma, em 492a, que ele deve ter uma educação adequada para que adquira todas as virtudes. O governante filósofo é, pois, o produto máximo da educação no Estado justo proposto por Platão.¹⁵¹

Sob essa perspectiva, nenhuma cidade ou governo, nem mesmo o particular, poderá atingir a perfeição se os poucos filósofos não tomarem a cidade, e os cidadãos não lhes

¹⁴⁸ Essa parábola retrata um navio cujo comandante apresenta algumas dificuldades quanto à arte da navegação. Todos os demais marinheiros se julgam capazes de governá-lo e disputam entre si o comando do navio, muito embora nenhum tivesse aprendido a arte da navegação. Desse modo, assediam o comandante e fazem de tudo, persuadindo ou empregando força, para que lhes entregue o comando do navio, enquanto qualificam de inúteis todos os que nada sabem fazer nesse sentido. Os marinheiros não têm a mínima noção de que, para ser piloto, é preciso estudar a arte da navegação, o tempo, as estações, os astros e os ventos. Os marinheiros que nada sabem sobre a arte da navegação denominarão os que dominam a referida arte de imprestáveis e contempladores de astros (*Rep.* VI, 488a).

¹⁴⁹ CASERTANO, op. cit., p. 17-18.

¹⁵⁰ DA SILVA, op. cit., p. 44.

¹⁵¹ JAEGER, op. cit., p. 811.

obedecerem, ou ainda se sobre os reis ou seus filhos não baixar uma inspiração divina de verdadeiro amor à verdadeira filosofia (*Rep.* VI, 499c).

O filósofo contempla apenas as coisas bem ordenadas, pois só convive com o que é ordenado e divino, e todos os outros, submetidos ao seu comando, devem acompanhá-lo para que se mantenha a ordem na cidade, mas, conquanto o filósofo contemple as coisas bem ordenadas, isso não faz dele um ser alienado, preso em suas contemplações.

A ideia de que o filósofo apreende a essência das coisas, sendo o responsável por conduzir os demais no sentido da libertação das correntes¹⁵², está relacionada à ideia de que os cidadãos devem se tornar esclarecidos para que não se deixem conduzir por demagogos, que se utilizam da estrutura social e política para a satisfação dos próprios interesses. Todos os cidadãos devem conjugar esforços no sentido da efetivação do bem comum.

O que distingue o filósofo e torna a vida filosófica superior quando comparada à dos demais é precisamente a sua conexão com a Forma da Justiça, do Bem, da Beleza em si e por si mesmos.¹⁵³ É por isso que, segundo Sócrates, nenhuma das formas de governo existente convém à natureza do filósofo, pelo fato de que todas são modelos corruptíveis, enquanto o filósofo está para o que é divino e incorruptível. Todos os cidadãos, assim como os filósofos, devem ser colocados à prova dos prazeres e desejos para que seja possível saber se possuem natureza firme e inabalável¹⁵⁴ de modo a não comprometer a ordenação que deve vigorar na *pólis*.

Por qual motivo, então, os filósofos da Antiguidade não conseguiram ou não se interessaram por convencer a multidão quanto à supremacia da filosofia e dos filósofos e, assim, engendrar o governo dos filósofos e a salvação de suas cidades? A resposta reside na ideia de que parece ser mais fácil convencer a multidão a aceitar o governo dos filósofos do que convencer os filósofos a governarem a multidão.¹⁵⁵ É nesse sentido a crítica que Sócrates faz aos filósofos em 519c, não obstante atribua a eles a capacidade de governar a cidade. A crítica reside no fato de que os filósofos não se interessam em exercer as atividades públicas, visto já se imaginarem na ilha dos bem-aventurados após já terem contemplado suficientemente o Bem.

¹⁵² Referência à alegoria da caverna, que será demonstrada em seguida.

¹⁵³ KRAUT, Richard. The defense of justice in Plato's Republic. In: KRAUT, Richard. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 317.

¹⁵⁴ O próprio Sócrates foi colocado à prova quando acusado injustamente pelo Tribunal Ateniense, sob a justificativa de corromper a mocidade e cultuar deuses estrangeiros, conforme se depreende do diálogo *Apologia de Sócrates*, mas, mesmo assim, demonstrou a sua natureza inabalável e o seu compromisso com a atividade filosófica, não temendo nem mesmo a morte. Os filósofos devem sempre se manter fiéis à Filosofia.

¹⁵⁵ STRAUSS, op. cit., p. 53.

Para Sócrates, é obrigação dos fundadores da *pólis* forçar as naturezas mais nobres a compartilhar com os demais os seus trabalhos, beneficiando todos com os serviços que são capazes de prestar à comunidade, pois é dever do filósofo que ascendeu das aparências (*sombras*) para a contemplação do Bem (*essência das coisas*) conduzir todos os outros homens para que também tomem consciência da necessidade da contemplação das coisas em si e da verdade.

A cidade precisa de dirigentes desvelados, e não de dirigentes aprisionados às sombras do mundo visível. Aqui Sócrates distingue o mundo visível do inteligível a partir da ideia de Bem que muitos associam ao prazer, mas que está associada à inteligência.¹⁵⁶ Segundo ele, todas as coisas múltiplas possuem uma ideia particular que a elas corresponde: “o que existe” (Rep. VI, 507b).

Há muitas coisas belas e boas, e há também o belo e o bom em si mesmos, isto é, existe uma ideia de belo e bom que constitui as suas Formas e que está além da dimensão da realidade, do plano puramente físico.¹⁵⁷ O que caracteriza as Formas é a “unicidade” – a Forma de X é a única da sua espécie -, a “autopredicação” – a Forma de X é o exemplar puro da propriedade X -, e a “não-identidade” – as coisas individuais X (ações, objetos manufaturados) participam da Forma de X, mas nenhuma delas é a forma unitária de X. Essa afirmação sobre as Formas, contudo, é simplista e apresenta muitas lacunas que Sócrates deixou em aberto, como a indagação acerca do que torna insuficientes as coisas individuais que se assemelham a X.¹⁵⁸

Todavia, embora tendo deixado em aberto, a preocupação de Sócrates era demonstrar as diferenças entre os filósofos, cujas investigações filosóficas contemplam o conhecimento ético que possibilita a ação correta, e os filódoxos, que se encontram perdidos na multiplicidade das coisas e não apreendem as suas essências, a sua Forma. Esta é um tipo radicalmente diferente de bem que existe, e a proposta de Platão é de que os cidadãos devem incorporá-la pela compreensão, amor e imitação, pois ela é incomparavelmente superior quando comparada com qualquer outro tipo de bem, como o que proporciona prazer, honra e riqueza.¹⁵⁹

As muitas coisas belas e boas são percebidas pelos sentidos (visão, audição), mas não são pensadas. As ideias, por outro lado, são pensadas e não vistas, mas, por mais que o sujeito seja dotado de visão, para que as propriedades dos objetos do mundo visível sejam vistas e

¹⁵⁶ Empregamos o termo *inteligência* como sinônimo de *razão*.

¹⁵⁷ TRABATTONI, op. cit., p. 89.

¹⁵⁸ PAPPAS, op. cit., p. 157-158.

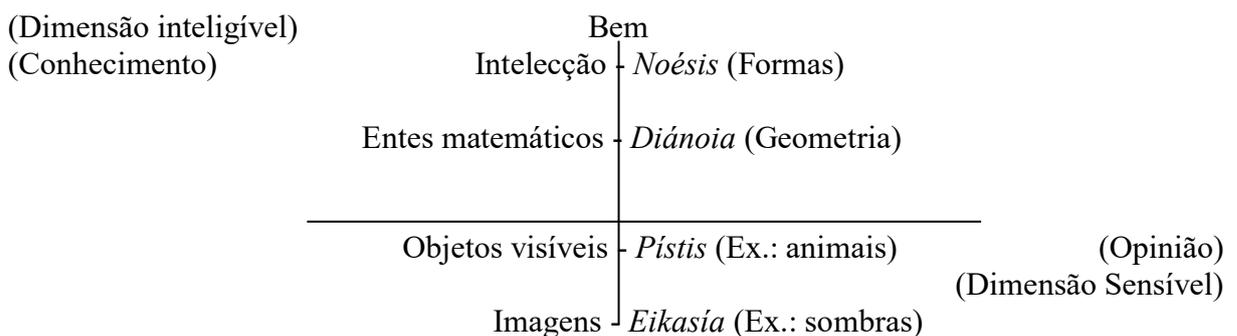
¹⁵⁹ KRAUT, op. cit., p. 319.

por ele apreendidas, será necessário um elemento criado pela natureza: o sol, que ilumina o objeto e desvela as suas propriedades.

O que Sócrates objetiva é demonstrar que há uma relação de proporção, dado que, no mundo visível, o sol está nas mesmas relações para a vista e as coisas vistas como, no mundo inteligível, o Bem está para o entendimento e as coisas percebidas pelo entendimento, pois o sol concede aos objetos a possibilidade de serem vistos e à vista a capacidade de ver, enquanto o Bem, além de comunicar a faculdade de serem conhecidos, lhes deve o ser e a essência, mas com eles não se identifica.

Do mesmo modo que os objetos se apresentam mais turvos quando iluminados pela lua e mais distintos quando iluminados pelo sol, a alma se revela inteligente quando iluminada pela verdade e pelo ser, perdendo a inteligência quando se volta para as trevas e faz conjecturas sobre os objetos.

É justamente o Bem que atribui a verdade aos objetos cognoscíveis e a faculdade de conhecer aos sujeitos cognoscentes, tendo em vista que ela é a fonte do conhecimento e da verdade, ainda que com eles não se identifique. Sócrates distingue o mundo visível do inteligível a partir de uma linha imaginária traçada verticalmente. Ilustrando a analogia da linha, temos o seguinte:



É de acordo com o grau de clareza que se passará do domínio sensível para o inteligível, de modo que o mais claro e menos obscuro se aproxima do conhecimento e, pelo contrário, o mais obscuro e menos claro se aproxima da opinião. Cada segmento possui uma capacidade maior, relativamente ao segmento ou aos segmentos que o precedem, de alcançar a verdade e a clareza, mas isso não diz respeito ao nível ontológico (realidade maior ou menor), e sim ao gnoseológico (possibilidade maior de ser objeto de conhecimento verdadeiro e claro).¹⁶⁰

¹⁶⁰ CASERTANO, op. cit., p. 62.

Segundo Irwin,¹⁶¹ cada estado representa diferentes condições da crença moral e diferentes estágios da educação moral. São estados de cognição distintos que possuem objetos diversos uns dos outros. Tanto a dimensão sensível quanto a inteligível se subdividem em duas partes cada uma.

A primeira seção do domínio sensível consiste em imagens (*eikasía*), que são as sombras, os reflexos na água e tudo o mais do mesmo gênero. A segunda seção é composta pelos objetos visíveis (*pístis*), como os animais, as plantas, os objetos fabricados pelos homens, dos quais os elementos da seção anterior são simples imagens. Os objetos visíveis apresentam uma realidade mais substancial do que os seus reflexos e imagens. A dimensão inteligível, por sua vez, se divide em entes matemáticos (*diánoia*) não empíricos, como a Geometria e a Aritmética, e intelecção (*nóesis*), que se dá a partir da Dialética, que constitui o topo e coroamento das demais ciências.¹⁶²

Quanto à diferença entre *diánoia* e *nóesis*, Trabattoni¹⁶³ entende que, enquanto a *diánoia* significa o pensamento em geral, a *nóesis* é um tipo de pensamento particular que está inserido no pensamento geral, mas dele se distingue por não se mover a partir de hipóteses em direção ao mundo sensível, como faz a Geometria, que estabelece seus princípios como puras hipóteses e depois deduz as propriedades das hipóteses fazendo uso de imagens geométricas, mas sim em direção ao alto, à procura do princípio não hipotético e universal.

A mobilidade e dinamicidade são características dos objetos empíricos, o que faz o mundo sensível ser corruptível, mutável, enquanto o inteligível é incorruptível, imutável e eterno, e é somente a partir dele que é possível atingir o conhecimento das Formas (*eidos*).

Platão intenciona trazer a consciência de que somente os filósofos se interessam pelo âmbito da realidade que é marcado pela imutabilidade e incorruptibilidade como um fim em si mesmo. Por outro lado, o mundo visível, das aparências, é marcado pela transitoriedade e corruptibilidade.¹⁶⁴

Quando o filósofo exerce o poder político ele não visa a outra coisa senão o bem comum, diferentemente daqueles que se julgam filósofos, sem possuir a natureza filosófica, os quais objetivam o poder político para a satisfação dos próprios interesses. Enquanto aqueles que possuem natureza filosófica são verdadeiramente amigos da cidade, os que aparentam possuir natureza filosófica o fazem para alcançar o poder político sob a aparência de amantes do saber. Por isso, é necessário educar os filósofos para a virtude e o Bem.

¹⁶¹ IRWIN, 1979, op. cit., p. 221.

¹⁶² FEITOSA, 2006, op. cit., p. 107-108.

¹⁶³ TRABATTONI, op. cit., p. 114.

¹⁶⁴ DA SILVA, op. cit., p. 33.

O filósofo é aquele que está decidido a compreender de que forma é possível alcançar a harmonia proporcionada pela razão e que põe em ordem todas as coisas que encontramos ordenadas. Não podemos compreender o que está desordenado, uma vez que o que está ordenado se adapta à razão e o que esta compreende são as Formas.¹⁶⁵ É o filósofo que tem a tarefa de captar o princípio universal a partir da contemplação da coisa em si, da sua essência, como a de apreender a justiça em si mesma, por exemplo. Por esse motivo, é ele que consegue elevar-se do mundo sensível pela visão das ideias, sendo exatamente essa visão que lhe permitirá depois descer novamente ao mundo concreto para governar os outros homens da melhor forma.¹⁶⁶

É no livro VII que Sócrates trata da educação do filósofo, distinguindo-o daqueles que são aprisionados pelas aparências e conjecturas do mundo sensível. Por meio da alegoria da caverna, o filósofo demonstra que os homens estão aprisionados no mundo das aparências, de modo que para eles a verdade consiste apenas nas sombras dos objetos representados na parede da caverna. O homem que se liberta das correntes deve subir até a abertura da caverna e defrontar-se com o mundo real,¹⁶⁷ chegando à conclusão de que o sol¹⁶⁸ – filho do Bem – é que tudo dirige no espaço visível, sendo a causa do que ele e seus companheiros estavam habituados a distinguir.

De acordo com Sócrates, se aquele que se libertou retornasse para competir com os outros a respeito das sombras, seus argumentos seriam objeto de galhofas e lhe diriam que o seu passeio lá por cima lhe estragara a vista. Sócrates quer demonstrar que aquele que se libertou das aparências provocadas pelas sombras dos objetos e subiu em direção à luz (sol – filho do Bem) ascendeu para a região do inteligível para contemplar as coisas em si mesmas. A saída para o exterior da caverna significa o acesso às Formas.¹⁶⁹ É por refletir acerca do maior benefício que possa ser alcançado para a *pólis* como um todo que o filósofo é considerado o melhor governante, tendo em vista que ele não se perde na escolha de caminhos que aparentam ser bons, mas não o são na sua essência.

¹⁶⁵ CROMBIE, op. cit., p. 114-120.

¹⁶⁶ CASERTANO, op. cit., p. 18.

¹⁶⁷ O confronto entre o mundo real e as sombras no interior da caverna é similar à confusão resultante do *elenchos* socrático, pois, assim como, na alegoria, o prisioneiro libertado é obrigado a olhar para a luz fora da caverna, o *elenchos* socrático objetiva fazer com que o indivíduo confronte suas crenças sobre a virtude com as crenças sobre o bem, para que assim seja capaz de remover os conflitos entre esses dois conjuntos de crenças. Cf. IRWIN, 1979, op. cit., p. 222.

¹⁶⁸ “No interior da caverna, o fogo é o análogo do Sol, tal como, no mundo visível, o Sol é o análogo do Bem, no inteligível”. Cf. SANTOS, 2008b, op. cit., p. 87.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 87

Sócrates põe a ideia do Bem no limite extremo do que é cognoscível, que, não obstante dificilmente apreendida, é a causa de tudo o que é belo e direito. No mundo inteligível, é a dominadora, a fonte direta e imediata da verdade e da inteligência, devendo ser contemplada por quem quer agir com sabedoria, na vida pública ou na esfera privada. Assim como o olho não pode virar-se da escuridão para a luz sem que todo o corpo o acompanhe, do mesmo modo, esse órgão, juntamente com a alma, deverá virar-se das coisas perecíveis para a vista do ser e da parte mais brilhante do ser (*Rep.* VII, 517c/518d).

Os prisioneiros na caverna representam os filódoxos, presos no mundo sombrio das aparências, privados de qualquer capacidade de ascensão por não terem a educação e o direcionamento adequados, enquanto o que se liberta das correntes e se volta em direção ao sol (que na alegoria faz uma alusão ao Bem) representa os amantes do saber (filósofos), capazes de conhecer perfeitamente as Ideias e de transitarem à vontade entre os dois mundos: visível e inteligível.¹⁷⁰

Para Sócrates, a educação nada mais seria do que essa arte de conversão¹⁷¹ (*periagogé*). É por meio dessa conversão que se passa do reino da multiplicidade das aparências (*sombras*) para o reino do inteligível (*Ideias*), portanto as almas, desde a mais tenra idade, devem ser educadas para a verdade, abstando-se dos prazeres e de tudo o que for do mesmo gênero.

Para isso, é necessário que a educação dos filósofos seja orientada pelo cálculo, pela aritmética e pela geometria, ciência da dimensão em profundidade, e pela astronomia, que levam naturalmente à reflexão e conduzem a alma para o ser, além da música e da ginástica, conforme descreve Sócrates nos livros II e III do diálogo. Essas disciplinas, segundo Sócrates, servem de propedêutica para aquela que é considerada o topo e o coroamento das demais ciências: a Dialética. O cálculo e a aritmética conduzem à verdade, sendo que o guarda, que é guerreiro e filósofo, terá que aprender essas disciplinas para distribuir as tropas e emergir do mar da multiplicidade (fenômenos transitórios) e atingir a essência. Isso se dá desse modo porque as percepções, diferentemente do cálculo e da aritmética, não convidam a inteligência a refletir, dado que é suficiente a decisão dos sentidos, enquanto outras conduzem à reflexão por não fornecerem nenhuma conclusão, isto é, quando se refere tanto a si própria quanto ao seu contrário.

¹⁷⁰ TRABATTONI, op. cit., p. 121-122.

¹⁷¹ É um volver ou fazer girar “toda a alma” para a luz da ideia do Bem, que é a origem de tudo. Cf. JAEGER, op. cit., p. 897.

Sócrates utiliza os dedos da mão como exemplo. Observando a mão, podemos verificar que temos cinco dedos, todos igualmente dedos, sendo indiferente se se encontram na ponta ou no meio, se são finos ou grossos. Nesses casos, a alma não é conduzida à reflexão sobre o que seria um dedo, pois a visão não mostra que o dedo possa ser ao mesmo tempo outra coisa que não um dedo.

Porém, ao inserir o tato, por exemplo, podemos verificar que, quanto à grandeza e pequenez, finura e grossura, moleza e dureza dos dedos, o tato nos informará que o dedo pode ser grande ou pequeno, fino ou grosso, mole ou duro, e essas informações serão insuficientes para discernir porque o mesmo objeto – dedo – apresenta propriedades diversas. Isso ocorre porque os sentidos não possuem capacidade cognitiva. Assim, a alma se mostrará perplexa diante dessa confusão feita pelo sentido do tato de atribuir grandeza e pequenez, grossura e fineza, moleza e dureza aos dedos da mão.

Visando compreender a multiplicidade de propriedades em relação ao dedo, a alma busca auxílio da razão e da reflexão para discernir sobre grandeza e pequenez, grossura e fineza, moleza e dureza dos dedos, diferentemente da vista e do tato, que as apresentam do modo como as veem, confusas e indistintas. A razão, portanto, atribui significado às percepções provenientes dos sentidos (*Rep.* VII, 523d/524a). O sensível é impensável se não estiver estruturado e ordenado pela razão, que atribui significado às percepções sensoriais.

O cálculo, para Sócrates, é útil e belo por conferir à alma o impulso irresistível para a região superior e obrigá-la a operar mentalmente com o conceito de número, visto que ela recorre à inteligência para alcançar a verdade em si (essência das coisas), distintamente das percepções que imergem e se confundem no reino da multiplicidade (aparência) e do que é transitório.

É preciso escolher os que possuem temperança, coragem, magnanimidade, facilidade para aprender, boa memória, resistência à fadiga, afinidade com o trabalho e pô-los à prova por meio da dialética, a fim de determinar quais são capazes de dispensar a vista e os outros sentidos e, na companhia da verdade, atingir o próprio ser.

De acordo com Casertano,¹⁷² a dialética platônica se caracteriza 1) por estar indissolúvelmente ligada ao discurso, pois nasce no discurso e vive nele, não sendo só a procura pela verdade, mas também a correção lógica do discurso; 2) por aparecer como método e processo, consistindo em possuir o *logos*, a razão das coisas, e 3) por ser a única

¹⁷² CASERTANO, op. cit., p. 69.

ciência capaz de distinguir por gênero, pela capacidade de relacionar, o mais verdadeiro conhecimento, sendo sinônimo da própria filosofia.

Só os dialéticos e os filósofos alcançam a ideia do Bem e, depois de contemplarem a ideia do Bem em si, tornar-se-ão modelo para dirigir a cidade, os particulares e eles próprios o resto da vida, dedicando-se à filosofia a maior parte do tempo (*Rep.* VII, 537e/540b). Somente dessa forma é que a cidade poderá ser dirigida por cidadãos verdadeiramente ricos, mas não de bens materiais, e sim de uma vida virtuosa e sábia.

2.4 AS FORMAS DE GOVERNO JUSTAS E INJUSTAS

Sócrates afirma que há apenas uma forma de virtude, enquanto são infinitas as dos vícios, sendo que quatro precisam ser consideradas. Como a cidade se assemelha ao cidadão, quantas formas distintas houver de governo, tantas haverá de almas. Se houver cinco formas de governo, haverá entre os homens outras cinco modalidades de almas.

O poder pode ser exercido, por exemplo, por apenas uma pessoa (Realeza) ou por muitas (Aristocracia). Essas duas formas de governo, explica Sócrates, constituem uma só, pois nem o único governante e nem os muitos modificarão as leis fundamentais da cidade se receberem instrução e educação adequada. O indivíduo aristocrata, assim, deverá ser bom e justo.

Sócrates expõe, em 449a, que as cidades poderão ser ruins de quatro maneiras. No livro VIII, ele analisa todas as quatro formas de governo: em primeiro lugar, o governo de Creta e da Lacedemônia;¹⁷³ em segundo, a Oligarquia, em cujo rastro segue a Democracia e, por fim, a Tirania, quarta e última doença da cidade (*Rep.* VIII, 544c). Haverá, pois, tantas formas de governo quantos forem os caracteres humanos, pois essas formas de constituição nascem a partir dos costumes de determinada forma de organização social. Para determinar, portanto, qual a forma de governo vigente, é preciso saber quem governa e como governa.

Na Monarquia, também denominada Realeza, apenas uma determinada pessoa exerce o poder; por outro lado, quando o poder for exercido por muitos, o governo qualificar-se-á como Aristocracia. Nessas formas de constituição, os governantes exercem o poder político visando ao bem comum, ao interesse social, sendo, portanto, boas e justas. Nessas formas de governo, nem os diversos governantes e nem o governante único modificarão as leis

¹⁷³ Platão retoma a crítica à Creta e à Lacedemônia no diálogo *As Leis*, quando afirma que as legislações dessas cidades não visam à totalidade das virtudes, mas apenas a uma parte delas, conforme demonstramos no próximo capítulo.

fundamentais da cidade, pois, para isso, devem receber a educação e instrução necessária (*Rep.* IV, 445e). Mas o que provoca a corrupção da forma de governo?

Segundo o filósofo, as diversas formas de governo nascem dos costumes dos cidadãos. Sócrates considera que o governo de Creta e da Lacedemônia (Timocracia/τιμοκρατία), a Oligarquia (ὀλιγαρχία), a Democracia (δημοκρατία) e a Tirania (τυραννίς) são doenças da cidade/formas ruins de constituição política (*Rep.* VIII, 544c/d). Cada condição injusta da alma pode ser atribuída ao domínio de uma das partes não racionais. O timocrático é dominado pela parte irascível, enquanto os oligárquicos, democráticos e tirânicos são dominados de maneiras diversas por diferentes aspectos da parte apetitiva.¹⁷⁴

São formas de governo consideradas doentes porque predominam os vícios, a educação viciosa e a falta de instrução necessária para o exercício do poder político por parte daquele que governa. A Timocracia é o governo da ambição, pois o governante objetiva satisfazer os seus próprios interesses, submetendo todos os demais às suas arbitrariedades. A degeneração da forma de governo tem como fonte os dissídios oriundos da própria classe dominante.

Assim como há o cidadão aristocrático, que deve ser bom e justo, haverá também a cidade cuja forma de governo seja a Aristocracia, que constituem os tipos superiores. Do mesmo modo, será possível encontrar os tipos inferiores, ambiciosos e contenciosos, em que predominam a injustiça e o mal, que configuram o oligárquico (ὀλιγαρχία), o democrático (δημοκρατία) e o tirânico (τυραννίς) (*Rep.* VIII, 545c).

A partir dessa distinção entre tipos superiores e inferiores, Sócrates traça o que seria o declínio do Estado justo e do indivíduo nos quatro estágios acima mencionados: Timocracia, Oligarquia, Democracia e Tirania. Essas formas de governo, injustas e más, seriam a causa da degeneração do Estado e do cidadão.¹⁷⁵

A Timocracia (τιμοκρατία) provém da Aristocracia (αριστοκρατία), e essa mudança de constituição origina-se a partir da discórdia entre os membros da mesma classe ou entre classes distintas. A questão que se põe é a de saber como seria possível a cidade, constituída nos moldes idealizados por Platão, isto é, elevada sobre as bases da justiça e do Bem, poderia entrar em declínio. Sócrates considera que “é difícil que uma cidade assim constituída venha a revoltar-se. No entanto, como tudo o que tem começo também terá fim, essa criação humana não poderá durar o tempo todo; um dia há de acabar”.¹⁷⁶

¹⁷⁴ IRWIN, 1995, op. cit., p. 283.

¹⁷⁵ ANNAS, op. cit., p. 294.

¹⁷⁶ PLATÃO, 2000, op. cit., p. 362.

As formas degeneradas do Estado e do indivíduo são apresentadas como progressão histórica passando de uma para a outra. Mas como pode o Estado ideal governado pelo filósofo-rei se degenerar? Essa degeneração está relacionada com a imprecisão dos cálculos necessários para garantir que as uniões sexuais corretas sejam promovidas.¹⁷⁷ Essa imprecisão quanto à procriação é analisada por Sócrates no livro V.

Segundo o filósofo, os governantes da cidade, nem com razão nem com sentimento, conseguirão determinar as épocas de fecundidade e esterilidade, deixando passar o período certo e gerando filhos quando não deviam. Quando procriados em ocasiões impróprias, são gerados filhos que não possuem fortuna.

Desconsiderando a coletividade e não tendo apreço pela música e pela ginástica, os guardas carecerão de harmonia, misturando-se o ferro com a prata e o bronze com o ouro. Assim manifesta-se a guerra e o ódio, sendo todos esses elementos fontes da sedição (*Rep.* VIII, 546b/547a). As classes passam a percorrer caminhos diferentes e, utilizando-se da violência, se apropriam de terras e riquezas. É desse modo que se processa a mudança de uma forma de governo para a outra. O colapso no princípio da especialização, isto é, a ruptura na unidade da classe dos guardiões perfeitos provoca um desastre em todo o Estado, que perturba a sua estrutura interna.¹⁷⁸

O jovem timocrático é aquele que frequenta más companhias, que entrega à sua parte mediana (irascível) o governo de sua pessoa e acaba se tornando um cidadão arrogante e sequioso pelas riquezas. Para ele, a única fonte de segurança é o dinheiro, pois lhe garante os meios de vida, sendo totalmente dependente do desejo, que se torna o princípio norteador de sua vida.¹⁷⁹ Os governantes exploram os governados e utilizam do poder para perseguir os seus interesses privados, almejando os ideais da glória e da honra que para eles legitimam suas agressões e explorações.¹⁸⁰

Da Timocracia, segue-se a Oligarquia, caracterizada pelo fato de mandarem os ricos e obedecerem os pobres, sem qualquer espécie de poder. A transição da Timocracia para a Oligarquia ocorre quando a riqueza que todos acumulam em benefício próprio acaba estragando o próprio regime político. Empenham-se sempre em acumular mais riquezas, emprestando-lhe mais valor do que à virtude, de modo que só participarão do governo oligárquico aqueles que possuírem bens acima do teto instituído por lei.

¹⁷⁷ ANNAS, op. cit., p. 295-296.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 296.

¹⁷⁹ BLOOM, op. cit., p. 420.

¹⁸⁰ ANNAS, op. cit., p. 296.

O defeito dessa forma de governo, explica Sócrates, reside no papel central atribuído às riquezas, o que torna a cidade dupla, e não uma, a partir da distinção entre pobres e ricos estando em constante conspiração de todos contra todos. A vida do oligarca não é um todo harmonioso e unificado, pois não é orientado pela parte que conhece e permite a coesão do todo, mas por uma parte que tem a intenção de alcançar os seus próprios fins, independentemente das demais.¹⁸¹ Nas cidades oligárquicas, afirma Sócrates, uns são ricos em excesso e outros são extremamente pobres. A cidade com mendigos é justamente o lugar em que se ocultam ladrões, violadores de templos e criminosos das mais variadas espécies.

O homem oligárquico é aquele que se deixa dominar pela concupiscência e avareza, que se empenha por todas as maneiras na aquisição de bens e nos meios de consegui-los, proclamando a si mesmo como rei. Trata-se do clássico sujeito que pratica a justiça apenas pelas vantagens que dela decorrem e não hesitará em enriquecer, inclusive ilicitamente.¹⁸² Assim, a ruína da Oligarquia está na avidez pela riqueza (*Rep.* VIII, 550d/555b).

A passagem da Oligarquia para a Democracia é consequência do desejo insaciável pela riqueza e de ficar o mais rico possível. Na visão de Sócrates, a Democracia se estabelece quando os pobres matam os adversários políticos e assumem os postos de comando e a direção da cidade. Nessa forma de governo, todos são livres e podem fazer o que quiser, cada um organizando a sua vida como bem entende. Ninguém é obrigado a assumir um cargo de direção na comunidade, mesmo quando seja o mais indicada para isso, nem a tomar parte nas expedições militares. Basta que se declarem amigos do povo para exercerem os cargos políticos, sendo, portanto, uma forma de governo desordenada e variada, que confere igualdade tanto para o igual quanto para o desigual.

Na Democracia o colapso da unidade é total, pois a sociedade tolera, permite e encoraja o enfraquecimento do que Platão vê como hierarquias naturais existentes: entre velhos e jovens, homens e mulheres, livres e escravos.¹⁸³ A desordem é liberdade; a dissipação, a magnificência, e a falta de vergonha, coragem. Essa forma de governo contém modelo de constituições e costumes diversos. O homem democrático é aquele que trata e busca satisfazer igualmente todos os desejos, sejam eles bons e nobres, ou maus.

A ruína da Democracia está na liberdade, que ela proclama como um bem, e é o desejo insaciável pela liberdade que provoca a transição do regime democrático para o tirânico, pois

¹⁸¹ Ibidem, p. 299.

¹⁸² TRABATTONI, op. cit., p. 193.

¹⁸³ ANNAS, op. cit., p. 300.

essa liberdade se torna anarquia na medida em que permite a satisfação desmedida e irrefreável dos desejos mais supérfluos.

Quando a liberdade dos cidadãos é restringida no regime democrático em benefício da coletividade, os governados se insurgem contra os governantes, gerando uma verdadeira desordem. Os metecos se igualam aos cidadãos, o mesmo acontecendo com os estrangeiros. O excesso de liberdade termina no excesso de escravidão, tanto nos cidadãos quanto nas comunidades, e isso é, para Sócrates, a raiz de onde brota a Tirania (*Rep.* VIII, 556a/564a).

O tirano surge dentre a classe do povo formada por aqueles que não tomam parte nas atividades políticas e possuem poucos recursos. Formam a classe mais numerosa e de maior força quando se reúnem nas assembleias. Aliado aos interesses do povo, o tirano objetiva combater os ricos sob diversas promessas, como abolir dívidas e redistribuir terras, mostrando-se benevolente com todos. No entanto, quando passa a exercer o poder, volta-se exclusivamente para a satisfação de seus próprios interesses, instituindo impostos e empobrecendo o povo, além de suscitar guerras para demonstrar a necessidade de um chefe, perseguindo todos aqueles que se sublevem contra o seu governo.

Esse é outro problema da Democracia: a demagogia, que é a possibilidade de conduzir as massas com o evidente interesse em “agradá-las” e manipulá-las para a satisfação dos próprios interesses, dando origem ao que se denomina “salvador da pátria”. Os democratas são incapazes de governar a si mesmos, por isso escolhem líderes, demagogos que despojam os ricos do poder político e tentam governar objetivando satisfazer as demandas dos pobres.¹⁸⁴

Para Sócrates, o perfeito tirano só nasce quando o cidadão, por natureza e hábito ou ambos os fatores, se torna ébrio, amoroso e louco, pois o ébrio é de temperamento tirânico, o amor é o guia natural dos desejos indolentes e pródigos, e o louco, por sua vez, se atreve a tentar dominar tanto os homens quanto os deuses. Nunca são amigos de ninguém, precisando ter sempre a quem tiranizar ou a quem servir, sem jamais saberem o que seja liberdade ou amizade, sendo injustos ao extremo.

O tirano, o tipo admirado por Trasímaco, é bem sucedido em atingir os seus objetivos, inclusive o de governar outros homens e cidades inteiras sob o seu arbítrio. O tirano reproduz em si as características do Estado tiranizado: toda a sua alma é dirigida pela parte que não tem concepção do seu próprio bem e da alma como um todo.¹⁸⁵ A imagem do homem tirânico será a constituição da cidade por ele governada, injusta e mais infeliz dentre todas as formas de constituição (*Rep.* VIII e IX, 566b/576b). O tirano, assim, passa a governar de forma absoluta

¹⁸⁴ BLOOM, op. cit., p. 418.

¹⁸⁵ ANNAS, op. cit., p. 303.

e arbitrária, submetendo todos ao seu poder ilimitado, como um déspota. É incapaz de se governar e se dispõe a governar os outros, provocando os maiores malefícios para toda a *pólis*.

Consoante Sócrates e Adimanto, em 580c, o melhor e mais justo dos governantes será o que for mais régio em tudo e reinar a si mesmo, enquanto o pior e o mais injusto será o de temperamento tirânico, que tiraniza ao máximo a si mesmo e toda a cidade.

Há três espécies de homem: o filósofo (amigo da sabedoria ou conhecimento), o ambicioso (amigo da vitória e das dignidades) e o interesseiro (amigo do dinheiro e do lucro) (*Rep.* IX, 581c). Dentre eles, o filósofo é o único que pode formar o melhor juízo, pois, desde criança, ele é forçado a provar dos outros dois prazeres, enquanto o interesseiro e o ambicioso não são levados por nenhuma necessidade a provar do prazer do conhecimento da natureza do ser nem a adquirir essa experiência.

Além disso, o raciocínio que serve para julgar é privativo do filósofo, visto que somente ele prova o prazer da contemplação do ser. Os critérios para um perfeito julgamento são a experiência, a sabedoria e o raciocínio. Assim, das três espécies de prazer, a espécie mais agradável é a que proporciona o conhecimento, do mesmo modo que é agradável a vida de quem deixa ser comandado por ela.

É necessário que o elemento filosófico comande toda a alma, tendo em vista que ela proporciona os prazeres mais puros e nobres, fazendo com que cada parte cumpra a sua função. Dentre os outros elementos não cognitivos, os desejos tirânicos e relativos ao amor são os que provocam as piores consequências, uma vez que são os que se encontram mais afastados da razão, da lei e da ordem (tirano). Os que mais se aproximam são os monárquicos e moderados (rei). Por esses motivos, Sócrates afirma que a vida do tirano é mais desagradável que a do rei, dado que o tirano é acompanhado pelos prazeres servis.

O homem justo que tem uma vida honesta submete-se à sua porção divina, estando sempre com a verdade e em harmonia. O injusto, por sua vez, escraviza à parte animalesca a sua porção mais nobre, deixando comandar os elementos não cognitivos que estão sujeitos a serem comandados. O homem injusto é aquele que persegue seus próprios interesses à custa de qualquer coisa, mesmo que seja necessário submeter a melhor parte de si mesmo à parte mais severa. O injusto pratica injustiças para ficar mais rico ou poderoso, mesmo que para isso seja necessário piorar moralmente. Por isso, a intemperança, a arrogância, a bajulação e a subserviência devem ser combatidas (*Rep.* IX, 590b).

Quando o governante é dirigido pela parte superior e divina (elemento racional), há vantagens para toda a *pólis*, seja governante ou governado, ao contrário do que propõe

Trasímaco quando afirma que o governante deve visar aos próprios interesses, mesmo que o faça às custas dos governados.

O governante da cidade idealizada por Sócrates e seus interlocutores deve visar sempre ao Bem e ser guiado pelo elemento divino e racional, para que toda a coletividade seja beneficiada. Tudo acaba bem para o homem justo, em vida ou após a morte, pois os deuses nunca se descuidam de quem se esforça por ser justo e semelhante a eles na prática das virtudes.

Para ilustrar o que acontece com os justos e os injustos após a morte, Sócrates se utiliza do testemunho de Er,¹⁸⁶ guerreiro, Panfilio de origem e filho de Armênio. O filósofo expõe que aquele que vive praticando injustiças, seja cometendo crimes, seja traindo cidades ou exércitos e os reduzindo à escravidão, teria que sofrer dez vezes mais depois da morte, pois, mesmo aparentando ser justo aos olhos dos homens, jamais poderia ludibriar e enganar os deuses.

O homem justo que viveu conforme a justiça, com piedade em relação aos deuses e aos pais, seria recompensado na mesma proporção. Para Sócrates, por mais que a cidade fundada só exista em pensamento, talvez haja no céu algum modelo (*parádeigma*) para quem quiser contemplá-lo e organizar, de acordo com ele, a sua vida particular. Essa cidade é um paradigma a ser contemplado e a harmonia nela presente é a que deve ser estabelecida na alma dos cidadãos, de modo que não só estes, mas toda a *pólis* trilhem sempre o caminho da prática das virtudes e do Bem.

2.5 A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA NO DIÁLOGO *A REPÚBLICA*

Sócrates retrata, no diálogo *A República*, que há uma ordem racional que está reproduzida em tudo o que existe na natureza, sendo essa ordem que proporciona a coesão e a

¹⁸⁶ Er havia morrido em um combate, sendo que, no décimo dia, quando recolheram os corpos já em estado de putrefação, perceberam que o seu corpo ainda se encontrava em perfeito estado, motivo pelo qual foi levado para casa a fim de ser sepultado. Contudo, ao ser colocado na pira, reviveu e relatou tudo o que havia acontecido no outro mundo. Segundo Er, sua alma havia saído de seu corpo e partido daquele local com várias outras para um lugar onde havia duas fendas na terra e duas no céu, contíguas e igualmente dispostas. Entre as fendas havia juizes que, após anunciarem as sentenças, ordenavam que os justos subissem pelo caminho da direita em direção ao céu, depois de fixar-lhe na frente o teor da sentença. Os injustos, por outro lado, eram ordenados a trilhar o caminho da esquerda e para baixo, levando nas costas o relato de tudo que haviam praticado. Das outras duas fendas, saíam continuamente novas almas, exaustas e empoeiradas as que subiam da terra, e limpas as que desciam do céu. Er foi informado que teria sido o escolhido para ouvir e observar tudo o que acontecia a sua volta para servir de mensageiro para os homens. Enquanto as que subiam da terra relatavam todo o seu sofrimento na viagem subterrânea de mil anos, as que desciam do céu relatavam as suas vivências celestes, de inconcebível beleza. Por cada falta cometida contra alguém, as almas dos malfetores sofriam dez vezes mais, durando cem anos o castigo. Já aqueles que só espalharam benefícios e viveram justa e santamente eram recompensados na mesma proporção (*Rep.* X, 614b/615c).

harmonia. A ordem e harmonia do mundo físico são resultantes da razão, pois são os princípios racionais que possibilitam a ordenação e estruturação do mundo visível. A cidade constitui o *lócus* da vida virtuosa, pois o homem não se basta a si mesmo e necessita da ajuda de outros para a satisfação de suas necessidades básicas.

Na cidade, é possível perceber a divisão entre classes sociais distintas, sendo cada uma delas responsável pela execução de uma atividade específica: a dos *governantes* – que dirigem a cidade –, a dos *guardiões* – responsáveis pela defesa da cidade – e a dos *produtores* – que produzem os utensílios e bens necessários para a satisfação das necessidades básicas de todos.

Para cada classe social, há uma virtude correspondente, de forma que a sabedoria está para a classe dos governantes, como a coragem está para a classe dos guardiões e a temperança para a classe dos produtores, estando também presente nas demais classes.

À semelhança da cidade, a alma do cidadão está dividida em três partes, de modo que cada uma delas tende para um tipo de desejo que lhe é peculiar: enquanto a *potência racional* tende para o saber, as *potências irascível* e *apetitiva* tendem para a ira, vergonha e sexo, comida, bebida, respectivamente.

Para cada parte da alma, também haverá uma virtude correspondente. Assim, do mesmo modo que é sábia, corajosa e temperante a cidade, será também o cidadão. Mas em qual parte da alma ou da cidade podemos encontrar a justiça? Na perspectiva de Platão, a justiça está em todas as classes da cidade e em todas as partes da alma do cidadão, uma vez que ela é a responsável pela ordem e harmonia do todo.

Definida, em 433a, como fazer cada um aquilo que lhe compete por natureza, é possível depreender que a justiça é um princípio natural que pode ser apreendido a partir da contemplação da ideia do Bem, e não de uma convenção legislativa ou de um contrato que defina o que é justo ou injusto, como propôs Glauco, ou da vantagem do mais forte, como defendia Trasímaco. Do modo proposto por Platão, haverá justiça no cidadão quando todas as partes da sua alma estiverem em harmonia e coesas.

No mesmo sentido, haverá justiça na *pólis* quando todas as classes estiverem em harmonia e executando a função que lhes é própria. Quando, porém, houver dissídio entre as classes sociais e desordem entre as partes da alma, comandando aquele que estiver naturalmente sujeito a ser comandado, reinará a injustiça, a intemperança, a covardia e a ignorância. O homem tende a agir com justiça quando a sua alma, no seu todo, está harmonizada e ordenada. Por outro lado, age injustamente aquele que possui uma alma desarmônica e desordenada.

Os reflexos da ação individual reverberam por toda a cidade, por isso todos devem agir com justiça para que a sociedade seja beneficiada como um todo. A apreensão do princípio de justiça em si e por si mesmo, proposto por Platão, está, portanto, vinculada à ideia do Bem, que atribui a todas as coisas cognoscíveis e a todos os sujeitos cognoscentes a possibilidade de serem conhecidas e de conhecerem, respectivamente. Por essa razão, somente o filósofo é capaz de governar a cidade visando ao bem comum, pois ele não se compraz com a multiplicidade e aparência das coisas, buscando atingir a essência das coisas, a Forma da Beleza, do Bem e da Justiça.

Na problemática estabelecida entre os interlocutores quanto ao fundamento do princípio de justiça, o determinante natural é decisivo para que Platão possa conceber a sua cidade ideal, pois a justiça não decorre de uma convenção legal, e sim do Bem, da harmonia e ordem natural que deve vigor na alma do cidadão e entre as classes da cidade. Essa ideia de que o determinante natural é fundamental para a teoria da justiça de Platão decorre da própria definição por ele apresentada no diálogo *A República*: cada um deve fazer aquilo para o qual possui atribuição natural.

A ideia de lei, contudo, não pode ser de todo descartada, como veremos no capítulo seguinte, no diálogo *As Leis*, embora o fundamento atribuído por Platão à lei seja diferente daquele conferido pelos demais interlocutores. Na concepção platônica, as virtudes presentes na cidade e no cidadão são naturais, decorrentes da própria natureza de cada cidadão considerado individualmente. Sob essa perspectiva, o que faz com que uma pessoa seja justa não é a lei ou a força da persuasão das multidões que estão a sua volta, mas o equilíbrio e coesão natural entre os elementos que compõem a alma do cidadão.

É justamente o projeto pedagógico proposto por Platão o responsável por potencializar a virtude (*areté*) própria de cada cidadão, direcionando-o para uma das classes que compõem a cidade. Desse modo, aquele que tem ouro em sua constituição será educado para ser governante, potencializando a sua qualidade natural para governar. Já quem tem prata em sua constituição será educado para potencializar a sua qualidade de guardião, enquanto quem tem bronze e metal receberá educação para ser produtor.

3 A JUSTIÇA NA ORGANIZAÇÃO RACIONAL DA *PÓLIS* NO DIÁLOGO *AS LEIS*

“O legislador deve manter o corpo de leis coeso pela inteligência, para que se revele como dirigido pela temperança e justiça, e não pela riqueza e ambição.” (PLATÃO. *Leis*. I, 632c).

Platão, *Leis*.¹⁸⁷

Na obra *A República*, Platão concebe uma primeira *pólis*, pressupondo o mais elevado nível de *paidéia* e atribuindo ao governante filósofo a capacidade e o dever de governá-la. No mesmo sentido, mas sob uma perspectiva diversa, Platão concebe e organiza a *pólis* no diálogo *As Leis*, adotando, como ponto de partida, a legislação, ou seja, partindo da figura do legislador, cuja função seria instituir a *pólis* e criar as leis.

É o legislador que deve estabelecer e manter a ordenação social, tendo como substrato fundamental a própria legislação, entretanto, embora as leis sejam primordiais para a concepção da cidade, no diálogo *As Leis*, o legislador deve legislar em conformidade com a totalidade das virtudes, especialmente com a virtude da justiça.

Brisson e Pradeau¹⁸⁸ argumentam que *As Leis* e *A República* apresentam o ponto comum de subordinar à instituição de uma cidade fictícia o conjunto das questões que definem propriamente a reflexão filosófica. A razão desse vínculo decorre de um aspecto intrínseco e extrínseco: o intrínseco está no fato de que não seria possível constituir a *pólis* e alcançar a sua excelência se não se submetesse à condição de que seu governo fosse exercido por homens sábios, que conhecem os meios para formar os cidadãos na virtude; o aspecto extrínseco, por sua vez, está relacionado ao fato de que a comunidade de homens não se basta a si mesma, devendo buscar, fora de si, as razões de sua reforma e o modelo de sua organização na perfeição do mundo e de suas causas divinas.

O diálogo *As Leis* fornece um modelo de legislação para os legisladores, devendo esse modelo estar imbuído pelos princípios filosóficos e pelas virtudes éticas defendidas por Platão. É partindo dessas ideias que o estrangeiro Ateniense, o espartano Megilo e o cretense

¹⁸⁷ PLATÃO, 1980.

¹⁸⁸ BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. *As leis de Platão*. Tradução: Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 14.

Clínias¹⁸⁹ irão debater sobre o modelo legislativo ideal, enquanto realizam um trajeto que vai da cidade de Cnossos até o monte Ida.¹⁹⁰

3.1 A JUSTIFICAÇÃO DAS LEIS¹⁹¹

A legislação, objeto das discussões entre os interlocutores, apresenta uma característica peculiar: não está fundamentada em um pacto firmado entre os cidadãos. Essa ideia já fica evidente no início do diálogo quando o Ateniense indaga Clíneas, da cidade de Creta, sobre o instituidor de suas leis: se teria sido um homem ou os deuses. Clíneas afirma que foi deus, sendo a autoria atribuída mais especificamente a Zeus, em Creta, e a Apolo, na Lacedemônia (*Leis*. I, 624a). Essa ideia está atrelada à proposição de que as divindades concedem paz, boas leis e o sentido da justiça para todas as cidades que se submetem aos seus comandos, pois os deuses, e não o homem, são a medida de todas as coisas, tendo em seu poder o princípio o meio e o fim. (*Leis*. I, 715e/716a).

É exatamente pelo fato da Lacedemônia e de Creta possuírem leis divinas, segundo Clíneas, que o estrangeiro Ateniense, sem questionar de início a resposta do cretense, inicia o diálogo analisando a legislação de ambas as cidades, pois o objetivo é conceber a melhor legislação possível, isto é, aquela que tenha o divino como paradigma.

Afirma Oliveira¹⁹² que o legislador deve estabelecer a conexão entre o *nómos* humano e o *métron* divino, sendo que a principal consequência dessa conexão é que a lei que deverá presidir o funcionamento da cidade terá que ser concebida, necessariamente, como uma lei

¹⁸⁹ Clíneas acompanhará as exposições do Ateniense sobre a legislação com muita atenção no decorrer do diálogo *As Leis*, pois ele afirma, em 702c/d, que os cretenses estão dispostos a fundar uma colônia, tendo confiado aos cnossenses esse projeto que, por sua vez, transferiram para ele, Clíneas, e mais nove companheiros. A atribuição de escolher a melhor legislação, portanto, dentre as leis cretenses ou mesmo estrangeiras foi delegada a Clíneas.

¹⁹⁰ Os interlocutores deixam Cnossos para chegar ao “antro de Zeus”, isto é, à gruta do monte Ida em que Rea havia escondido e criado o seu filho Zeus para poupá-lo de Cronos, que engolia os seus filhos depois que eles nasciam. Nesse mesmo local, Mínos consultava Zeus para receber as suas instruções sobre o modo que deveria estabelecer as leis de Creta. Cf. BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. *As leis de Platão*. op. cit., p. 26.

¹⁹¹ Segundo Brisson, o termo *nomos*, que traduzimos por “lei”, tem muitos usos e significados. Pode significar tal ou qual lei particular, mas também o sistema de leis, que é um conjunto ordenado. Quando o termo *nomos* é usado em seu sentido geral, para designar a totalidade das leis, denota também a totalidade das prescrições que se impõem à cidade, a tal ponto que o termo pode ser sinônimo de *politeia*. Isso atesta da maneira mais simples possível a mistura de considerações jurídicas e institucionais, bem como a concepção dos gregos de que o discurso sobre a lei é sempre e imediatamente um discurso sobre a comunidade cívica e sua organização constitucional. Nesse ponto, Platão não rompe com os usos de seu tempo e opta por vincular o destino da cidade ao de sua legislação, a ponto de fundi-los. Cf. BRISSON, Luc. *Soul and State in Plato's Laws*. In: BARNEY, Rachel; BRENNAN, Tad; BRITTAIN, Charles. *Plato and the Divided Self*. New York: Cornell University, 2012, p. 285.

¹⁹² OLIVEIRA, Richard Romeiro. Política, Teologia e Filosofia nas *Leis* de Platão. *Síntese – Revista de Filosofia*, v. 34, n. 110, 2007, p. 337-338.

divina, que transcende e é superior à vontade humana. O legislador é o instituidor da cidade e, por isso, a legislação deve ser concebida de modo que contemple a totalidade das virtudes e não apenas parte delas, uma vez que as leis têm uma finalidade moral.

Os deuses da cidade platônica serão os deuses familiares aos homens gregos comuns, mas esses deuses se apresentarão como que moralizados e revestidos de uma nova dignidade, de modo que deverão se converter em modelos de excelência ou de virtude para os cidadãos da cidade.¹⁹³ É sob o argumento de que as leis devem visar à totalidade das virtudes que o Ateniense objeta Clínias no início do livro I do diálogo *As Leis*.

Segundo Clínias, tanto a legislação quanto as instituições de Creta foram instituídas com vistas à guerra, pois esta constitui o estado natural entre as cidades, e nada é de vantagem sem a superioridade na guerra. Na perspectiva de Clínias, a relação agonística entre as cidades faz com que o legislador institua a legislação, tendo como finalidade última a superioridade na guerra, uma vez que ao vitorioso são destinadas as maiores vantagens, inclusive a apropriação dos bens dos vencidos (*Leis*. I, 625e/626e).

Diversamente do que pensa Clínias, o Ateniense defende que o maior bem da cidade não é a guerra e nem a sedição, visto que conceber a guerra como o maior bem de uma *pólis* inviabilizaria a consecução da própria cidade idealizada pelo Ateniense. Desse modo, o filósofo defende que o legislador, antes de visar à guerra, como argumenta Clínias, deve objetivar a paz e a benevolência recíprocas, dado que a vitória da cidade sobre si mesma não é um bem, mas uma necessidade.

Para Lima,¹⁹⁴ o Ateniense simboliza a racionalidade e o idealismo de que o fim último das legislações é a paz, enquanto Clínias e Megilo representam a concepção pragmática e realista de que a finalidade das legislações é a guerra. O legislador, portanto, antes de tudo, deve estabelecer o bem-estar na cidade e no cidadão.

No modelo idealizado pelo Ateniense, a legislação deve ser um instrumento que promova a excelência e o bem entre os cidadãos na *pólis* e desta como um todo. Assim, deverá ter em mira a maior das virtudes, que não é outra senão a justiça. Clínias afirma que os legisladores de Creta e da Lacedemônia não se empenharam em alcançar uma legislação nos moldes expostos pelo Ateniense.

¹⁹³ OLIVEIRA, op. cit., p. 340.

¹⁹⁴ LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. A fundamentação metafísica das Leis em Platão e suas implicações normativas para a política. *Cadernos do PET Filosofia*, v. 4, n. 7, jan./jun. 2013, p. 44.

Platão invoca o testemunho de Tirteu¹⁹⁵ para demonstrar que, de fato, os legisladores de Creta e da Lacedemônia não visaram à totalidade das virtudes, mas apenas a uma parte delas. O poeta recitava em seus poemas exatamente o que Clíneas acabara de defender: o mais rico dos homens e possuidor dos maiores bens é aquele que na guerra for sempre valoroso.

O Ateniense, simulando um diálogo com Tirteu, chega à conclusão de que existem duas espécies de guerra: uma é a sedição, a pior delas, e a outra é a guerra externa entre cidades e povos. Tirteu, no entanto, direcionou sua atenção apenas para as guerras externas, deixando de lado a sedição, a pior das guerras (*Leis*. I, 630a/c). A crítica ao poeta Tirteu está no fato de que a virtude por ele elogiada, embora bela, está, em eficiência e dignidade, apenas em quarto lugar quando comparada às outras.

A partir da exposição do poema de Tirteu e embora tenha afirmado que a interpretação que era dada às legislações de Creta e da Lacedemônia eram equivocadas, entendemos que o Ateniense faz, em 630d, de forma indireta, uma crítica às legislações de Creta e da Lacedemônia, uma vez que tanto o rei Minos, em Creta, quanto o legislador Licurgo, na Lacedemônia, estatuíram suas leis com vistas exclusiva à guerra. Essas legislações comprometeram-se única e exclusivamente com uma parte da virtude: a coragem (*andréia*).

A coragem consiste na luta contra os desejos, os prazeres e as seduções perigosas que deixam as almas maleáveis, até mesmo a daqueles que possuem uma constituição rígida. O que o Ateniense objetiva, por outro lado, é conceber uma *pólis* em que a legislação esteja alinhada com os princípios filosóficos por ele defendidos e que seja comprometida com a totalidade das virtudes,¹⁹⁶ pois a justiça, a temperança e a sabedoria, unidas à coragem, são superiores à coragem quando considerada individualmente.

Primeiro, a sabedoria (*sophía*); segundo, a temperança (*sophrosýne*) aliada à inteligência; terceiro, a justiça (*dikaiosýne*), e quarto, a coragem (*andréia*) constituem, nessa ordem, os bens divinos, por isso o legislador deve exercer a sua atividade legiferante tendo como paradigma o *métron* divino, pois os bens divinos precedem os bens humanos, devendo o legislador fazer com que os cidadãos se voltem para os bens divinos, os quais têm a inteligência (*nous*) como primado de tudo. O legislador tem a tarefa de estabelecer uma “noocracia” ao dar o poder ao princípio que deve nortear tanto o homem quanto a *pólis*: o intelecto.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Tirteu (séc. VII, a.c) era um poeta lírico ateniense de nascimento, porém espartano por adoção.

¹⁹⁶ A *pólis* é virtuosa quando controla em si mesma o conflito suscitado pelos prazeres e pelas dores quando desmedidos, ou quando os concidadãos concordam quanto ao que deve e ao que não deve ser condenado e apreciado. Cf. BRISSON; PRADEAU, 2012, op. cit., p. 36.

¹⁹⁷ Ibidem, p. 56.

O princípio racional é o responsável por ordenar e harmonizar as virtudes que constituem o substrato axiológico do corpo legislativo. O Ateniense escalona e estabelece uma hierarquia entre as virtudes, que devem ser o horizonte do programa legislativo a ser instituído pelo legislador, sendo que, embora essas virtudes sejam distintas uma da outra, a razão representa o princípio que as unifica.

Além do compromisso com as virtudes, o legislador deve legislar sobre os fatos sociais, como os casamentos e os nascimentos e até mesmo sobre a educação de homens e mulheres, da mais tenra idade até a velhice. Quanto às tristezas, prazeres e paixões dos cidadãos, o legislador também deve observar e elogiar ou censurar por intermédio da lei, pois há prazeres e dores que tornam os cidadãos inferiores a si mesmos.

A legislação é o instrumento por meio do qual o legislador institui a *pólis*, disciplinando todas as relações na medida em que define e ensina o que é bom e o que é mau, nobre ou vil. Diferentemente do filósofo no diálogo *A República*, o legislador não é aquele que acumula apenas as funções de sábio, político, educador, sendo incapaz, pela sapiência, de cometer erros, mas é um homem que reconhece as limitações humanas e que conduzirá os cidadãos à educação e ao respeito às regras e às leis por ele instituídas.¹⁹⁸

O legislador, ao instituir o corpo legislativo, deverá também fixar as penalidades em caso de transgressão pelos desobedientes. Conforme expõe o Ateniense, esse corpo de leis é mantido coeso pelo princípio racional, devendo ficar sob a vigilância de guardas guiados pela razão e instituídos pelo legislador para que o coordenem pela temperança e justiça (*Leis*. I, 632a/e). A ideia de coesão e ordenação por meio do princípio racional é uma característica comum entre as duas *pólis* platônicas, descritas na obra *A República* e no diálogo *As Leis*. A razão deve comandar, porque possibilita a reflexão entre o melhor e o pior para a coletividade.

Não obstante o Ateniense critique as legislações de Creta e da Lacedemônia, na perspectiva do filósofo, essas legislações são as únicas, entre os helenos e os bárbaros, que impõem a abstenção dos grandes prazeres e até de prová-los. Já quanto aos sofrimentos e temores, o legislador considera que, se os cidadãos fugirem às dores e trabalhos quando ainda crianças e posteriormente forem obrigados a enfrentá-los, fugirão dos que se exercitaram para a ocasião e tornar-se-ão escravos destes. Por isso, o legislador deve instituir exercícios para que os cidadãos aprendam, desde a mais tenra idade, a dominar os apetites, pois, caso contrário, haverá a mesma consequência de quando se deixam dominar pelo medo: tornar-se-ão escravos daqueles que se mantêm senhores de si. Todos os cidadãos que forem ensinados a

¹⁹⁸ FEITOSA, 2017, op. cit., p. 228.

resistir às dores sem serem ensinados a resistir aos prazeres terão a alma em parte livre e em parte escrava.

3.2 AS FORMAS DE CONSTITUIÇÃO E A FUNÇÃO DA LEGISLAÇÃO

Assim como no livro II do diálogo *A República*, Platão analisa, no livro III de *As Leis*, as formas de constituição e de governo das cidades e as causas de suas transformações, passando de melhores a piores e vice-versa, em direção à virtude ou ao vício. Na concepção do ateniense, essas transformações nas formas de constituição das cidades se deram em virtude das catástrofes naturais como, por exemplo, o dilúvio.

O legislador precisa compreender as causas das transformações e da corrupção das formas de governo para estabelecer princípios constitucionais sólidos que possibilitem a construção de uma cidade bem ordenada, em que predomine a melhor legislação e forma de organização política.

Os homens viviam de maneira rudimentar, produzindo apenas o que necessitavam para manter a própria sobrevivência e de sua família. Não obstante esse modelo de vida fosse precário, os cidadãos estavam livres de toda ambição, avareza e males que se podem encontrar nas cidades. Em virtude do dilúvio, tudo o que havia foi destruído, desde as descobertas no domínio das artes, da política até os conhecimentos em geral.

Platão, do mesmo modo que faz no diálogo *A República*, parte de uma teorização de um estado de natureza ou pré-social para conceber a cidade nos moldes por ele idealizados. Ele assim o faz porque as cidades de seu tempo apresentam poucas ou quase nenhuma qualidade no que se refere às virtudes e à própria forma de organização social que possam ser aproveitáveis no seu projeto de constituição de uma cidade perfeita. Podem ser tomadas como exemplo as próprias legislações de Creta e da Lacedemônia, que não visavam às virtudes na sua totalidade, mas apenas à virtude da coragem.

Nas primeiras formas de agrupamento humano, tudo era compartilhado, não havendo nem pobres nem ricos, pois tudo o que era produzido pertencia a todos. Assim, não existiam dissensões, violência ou inveja. Nessa forma de vida humana mais rudimentar, os homens eram facilmente dominados pelo medo e ignorância, visto não terem se submetido a um processo educacional adequado, conforme o idealizado por Platão.

A forma de governo característica desses agrupamentos humanos era o patriarcado, em que todos deveriam se submeter ao comando e às leis, embora ainda não escritas, emanadas do mais velho, por estarem de acordo com os usos e costumes da família. Todos os membros

de determinada família concordavam com o governo exercido pelo membro mais antigo, porque ele cultuava toda a tradição e o *modus vivendi* dos seus antecessores, desde a educação até o culto aos deuses.

O que Platão objetiva ao expor o patriarcado como uma das primeiras formas de governo existente é saber em qual momento surgiu a legislação, as razões de seu surgimento e a sua função na comunidade.

A partir do momento em que as diversas famílias cresceram demasiadamente e precisaram se reunir para somar esforços, objetivando a satisfação das necessidades dos seus membros, passou a ser imperativa, para essa nova forma de constituição, a escolha de um representante dentre aqueles que eram chefes de família. Do patriarcado, portanto, passou-se para a Aristocracia ou Realeza, isto é, para o governo de um ou alguns representantes.

As leis eram comuns a todos, e o governante deveria exercer o poder político de acordo com as leis instituídas. O terceiro regime marca o surgimento das cidades nas planícies, cuja origem se dá a partir do momento em que os homens descem das montanhas, uma vez que haviam perdido a lembrança dos cataclismos, e estabelecem os agrupamentos em terras planas. Ao se desenvolverem, essas cidades empreendem expedições contra outras cidades através do mar, perdendo o medo das águas.

O crescimento das cidades traz as guerras e os males decorrentes da avareza e do acúmulo de riquezas, que causam destruição de toda sorte. A guerra explicitada por Platão em 679c de *As Leis* tem as mesmas características daquela que o filósofo apresentou no diálogo *A República*. Desse modo, é possível visualizar uma simetria entre os diálogos quanto às causas que provocaram o surgimento das guerras e as transformações das formas de governo. Para ilustrar, Platão expõe, em 682d de *As Leis*, a destruição de Tróia pelos aqueus, os quais, ao retornarem para suas terras, não foram recebidos com bons olhos nem com justiça em seus lares, motivo pelo qual muitos foram mortos e outros exilados. Tempos depois, os exilados retornaram a suas cidades de origem e se fizeram chamar Dórios, em homenagem ao seu líder.

Após retornarem à Grécia, os dórios dividiram o território conquistado em três partes e fundaram três grandes cidades em cada uma delas: Lacedemônia, Argos e Messênia, cujos reis eram Procles e Eurístenes, Têmenos e Cresfonte, respectivamente.

Todos se submetiam ao poder exercido pelos reis nas três realezas. Essas cidades constituem a quarta forma de constituição política. O Ateniense visa analisar todas essas formas de constituição e verificar dentre elas o que era bom e mau em seus fundamentos, quais leis se mantiveram sólidas no decurso do tempo e quais as modificações necessárias para deixar a cidade feliz como um todo (*Leis*. III, 683a/d).

As três realezas das três cidades, Lacedemônia, Argos e Messênia, juraram, sob o império da lei, respeitar uns aos outros reciprocamente. As leis regulavam tanto os governantes quanto os governados, de modo que os primeiros não poderiam abusar do poder, e os segundos não poderiam atentar contra a realeza e nem permitir que estranhos o fizessem enquanto os governantes se mantivessem fiéis aos seus juramentos.

A vantagem desse pacto entre as três cidades está no fato de que, como afirma o Ateniense, uma sai em auxílio da outra, mas, quando uma viola as leis estabelecidas, as outras duas se opõem a ela. Embora essas três cidades tenham prosperado em virtude da legislação e da forma de organização política adotada, Argos e Messênia se degeneraram, e apenas a Lacedemônia prosperou. Mas o que provocou a corrupção dessas formas de constituição e desfez a aliança outrora firmada?

A causa da ruína dos reis e da degeneração da aliança constituída pelas três cidades não está na falta de coragem ou na ignorância acerca dos assuntos militares, mas na ignorância acerca dos assuntos da *pólis*, bem como da melhor forma de organização política, do mesmo modo que, em *A República*, a degeneração das formas de constituição política se dá a partir do momento em que predominam os vícios, a educação viciosa e a falta de esclarecimento necessário por parte daquele que exerce o poder político.

Não obstante as legislações dessas cidades visem às guerras, conforme expõe Clínicas no livro I, isso não é o bastante para a preservação da constituição política. O legislador deve inspirar na cidade, antes de tudo, a sabedoria e expurgar toda ignorância, pois o governo da ignorância põe em risco toda a estrutura social e política. Oposto simétrico da ignorância é sabedoria, pois proporciona harmonia e amizade entre as multidões e o legislador, as leis e os bons costumes.¹⁹⁹

Esse é um dos motivos que conduzem Platão a estabelecer o governo da sabedoria no diálogo *A República*, de modo que o filósofo-rei, sob o comando da razão, governe a cidade almejando o bem da coletividade. Assim como em *A República*, no diálogo *As Leis*, o filósofo defende que a *pólis* deve ser dirigida pelo princípio racional, por ser ele capaz de reflexão e deliberação, visto que somente assim será possível conceber uma cidade ordenada e harmônica.

Na concepção do Ateniense, o desacordo entre a dor e o prazer e a opinião racional é a mais crassa ignorância, provocando dissensões e desordem na cidade. Brisson²⁰⁰ aduz que, do mesmo modo que em *A República*, Platão estabelece, em *As Leis*, a tripartição da alma, de

¹⁹⁹ DA SILVA, op. cit., p. 66.

²⁰⁰ BRISSON, op. cit., p. 295.

modo que a parte apetitiva corresponderia aos objetos cuja posse proporciona prazer e cuja ausência implica em dor. Essa parte da alma está relacionada com a bebida, a comida, o sexo e a luxúria. A parte denominada irascível almeja as honras e vitórias, enquanto a razão corresponde à instância capaz de reflexão e deliberação.

Ainda segundo Brisson,²⁰¹ Platão não altera a sua doutrina política no diálogo *As Leis*, pois ele associa cada uma das três partes da alma humana a uma virtude que caracteriza três grupos funcionais dentro da cidade: os cidadãos comuns, que asseguram a produção agrícola, devem ser moderados; os guardiões do Estado que, desempenhando o papel dos guardiões da *República*, se especializam na segurança do território e devem ser corajosos; e o conselho noturno, que desempenha o papel do filósofo-rei da *República*, devendo fornecer uma educação adequada para seus membros e para a cidade. Por conseguinte, o exercício do poder político, tanto no diálogo *As Leis* quanto em *A República*, está ancorado no conhecimento, garantindo a concepção e durabilidade de uma cidade que apresenta uma semelhança com a regularidade, a harmonia e a permanência dos movimentos dos corpos celestes.

É por isso que a parte irascível, assim como a parte apetitiva devem ser dominadas pelo elemento cognitivo (razão), visto que o domínio da alma pelas potências não cognitivas resulta em injustiças, inclusive na prática de crimes pelo impulso da ira, portanto é o governo da razão que é necessário tanto ao indivíduo quanto à cidade.

A parte da alma suscetível à dor ou à alegria é o que na cidade corresponde ao povo e às multidões. Nesse sentido, sempre que as multidões desobedecerem àqueles que possuem atribuição natural para comandar, como o conhecimento, o raciocínio, e também não obedecerem aos magistrados e às leis, ou, sendo o desobediente o cidadão em particular, sempre que permanecerem inoperantes os princípios presentes em sua alma, predominará a ignorância nas cidades e nos cidadãos (*Leis*. III, 685a/689a).

Tanto a cidade descrita no diálogo *A República* quanto aquela presente em *As Leis* devem ser instituídas tendo a razão como o princípio norteador e governante, pois é exatamente o exercício do poder político da cidade por aqueles que se deixam comandar pela potência cognitiva que proporciona a ordem e a harmonia necessárias. Enquanto no diálogo *A República* o governo compete ao filósofo-rei, na obra *As Leis*, essa função é delegada ao conselho noturno, que possui a sabedoria sobre o que é melhor para a coletividade. O conselho noturno deve ser para a cidade o que a mente é para o indivíduo. Para o exercício de suas funções, os membros do conselho noturno devem possuir, acima de tudo, o

²⁰¹ BRISSON, op. cit., p. 305.

conhecimento mais adequado possível da finalidade precípua para a qual toda a ação política tende direta ou indiretamente: a virtude.²⁰²

Platão retoma a natureza complexa do homem descrita no livro II de *As Leis*, em que a virtude é o acordo entre as potências psicológicas, cujo comando da razão é fundamental para que o cidadão saiba discernir entre o que é bom e mau, entre uma ação justa e injusta. A ignorância é o comando das potências não cognitivas da alma e a subserviência da potência racional. É, pois, a razão que, por natureza, tem a atribuição de comandar a alma.

Da mesma forma que na obra *A República*, no diálogo *As Leis*, o homem justo será aquele que põe ordem em sua vida interior, isto é, entre os elementos da alma, de modo a estabelecer sempre a harmonia que deve imperar nela, e que não deixa um princípio da alma interferir no outro, nem comandar aquele que está naturalmente sujeito a ser comandado, devendo cada um exercer a sua respectiva função.

Como há uma semelhança entre a alma do cidadão e a cidade, sendo esta uma extensão da alma humana, conclui-se que a cidade também deve ser governada pela razão, pois é ela que conhece o que é benéfico e maléfico para o todo. Por outro lado, quem entrega à sua parte mediana (irascível) ou mais baixa da alma (apetitiva) o governo de sua pessoa, acaba se tornando um cidadão arrogante, sequioso pelas riquezas, honras e pela satisfação dos desejos de forma imoderada. Desse modo, ocorre a ascensão das formas de governo injustas como a Timocracia, a Oligarquia, a Democracia e a Tirania, conforme expõe Platão no livro VIII do diálogo *A República*.

Não se deve, pois, confiar a nenhum cidadão dominado pela ignorância o exercício das funções públicas de comando na comunidade, as quais devem ser exercidas por quem é sábio, visto que é a potência racional que dirige para a virtude tanto o cidadão quanto a *pólis*. É somente a partir do comando da razão que a cidade e o cidadão serão um todo harmônico. Assim, a sabedoria é a virtude fundamental que justifica e autoriza o exercício do poder político pelo governante sábio.

Mas a questão que se coloca nesse momento do diálogo, segundo o Ateniense, é a de saber quais qualidades foram exigidas nas primeiras formas de constituição política de modo que servissem de princípio fundamentador da distinção entre governantes e governados. Nas constituições familiares, por exemplo, o comando era exercido pelos pais, cabendo aos filhos à obediência às leis impostas. Do mesmo princípio se extrai a ideia de que os nobres devem comandar os plebeus, os velhos devem dirigir os mais moços, os escravos devem obedecer

²⁰² STRAUSS, op. cit., p. 81.

aos senhores, e os mais fortes devem governar os mais fracos, contudo o princípio mais importante que todos esses, afirma o Ateniense, é o que manda os ignorantes obedecerem e o sábio comandar. É exatamente a constituição política contrária a esse princípio, a afeição pela vida luxuosa, pelo descumprimento das leis e pelo fato de os governantes se locupletarem às custas dos governados que, em conjunto, constituem as fontes da corrupção e declínio do poder político (*Leis*. III, 688b/691a).

A satisfação dos interesses privados por parte daquele que exerce o poder político, a afeição pela vida luxuosa e a submissão dos cidadãos aos interesses do governante constituem as ideias defendidas por Trasímaco no livro I da obra *A República*. Para o sofista, a justiça é a conveniência do mais forte, isto é, daquele que exerce o poder político, por isso o governante pode se utilizar do poder para perseguir os próprios interesses em detrimento do interesse social.

Todos esses fatores constituem a *hybris*, isto é, a desmedida, o desprezo pela justa medida que constitui a fonte de excessos perniciosos para o cidadão e a cidade. Foi justamente a desmedida que atingiu os reis e as constituições de Argos e Messênias, pondo em declínio ambas as cidades e ocasionando a ruptura do pacto outrora firmado.

O desprezo pela justa medida, explica o Ateniense, é atribuir o maior ao menor, é deixar comandar quem está naturalmente sujeito a ser comandado. Ninguém consegue suportar o peso do exercício do poder político de forma absoluta e ilimitada sem se corromper, sem se deixar ser conduzido pelas forças da desmedida. Por essa razão, tudo se corromperá e se degenerará. A preservação da justa medida a partir do conhecimento é privilégio dos legisladores sábios, virtuosos.

Assim como o filósofo-rei na obra *A República*, o legislador no diálogo *As Leis* deve organizar a cidade segundo o princípio racional, pois o que torna a cidade sábia não é a mera presença de habitantes sábios, mas sim o fato de que ela é estruturada de modo a proporcionar a ordem e a harmonia entre as classes da cidade. O legislador possui o conhecimento preciso sobre o que é melhor para a *pólis* como um todo e não apenas para uma classe específica.

O legislador, portanto, deve restringir o exercício do poder político, o qual deve visar exclusivamente ao bem comum, estabelecendo que o governante deve sempre perseguir o que for benéfico para o todo. Tanto em *A República* quanto em *As Leis*, os governantes representam a razão da cidade e a governam segundo o elemento cognitivo. Eles possuem o conhecimento próprio para aconselhar, mas não a respeito de um assunto específico da vida pública, e sim ao conjunto dela própria, sobre a melhor maneira de estabelecer a ordem e harmonia que deve imperar em relação ao todo da cidade.

Como exemplo de moderação, o Ateniense cita a cidade da Lacedemônia,²⁰³ onde, por meio do equilíbrio entre os dois reis, o conselho dos gerontes e o conselho dos éforos, é que foram mantidos os limites no exercício do poder político, e por isso a cidade conseguiu se salvar. Esse exemplo visa demonstrar que o poder não pode ser soberano e ilimitado, devendo ser compartilhado entre órgãos públicos instituídos com a incumbência de frear os demais, a fim de se impedir o abuso do poder político. Somente assim poderá a cidade ser livre, temperante, prudente e amiga de si mesma (*Leis*. III, 690b/693b).

As constituições, afirma o Ateniense, são variantes de duas formas de governo: a Democracia e a Monarquia, cujo apogeu se deu entre os atenienses e os persas, respectivamente,²⁰⁴ porém nenhuma atingiu o equilíbrio necessário, pois os persas exaltaram sobremaneira a monarquia, e os atenienses, a liberdade.

Platão analisa as causas que levaram ao desequilíbrio nas formas de governo dos persas e dos atenienses. A respeito do império persa, embora Ciro tenha sido um excelente general, ele não provou da verdadeira educação e descuidou, inclusive, da educação de seus filhos, pois estava ocupado com as constantes guerras e a conquista de novos territórios. Apesar de não ter tido uma educação nos moldes propostos por Platão, Ciro gozava de prestígio perante os seus governados e por eles era respeitado, visto que concedia aos súditos o direito de opinar sobre os negócios públicos. O mesmo não se pode dizer de seus filhos, que tiveram uma educação inadequada e, assim que assumiram o poder, um matou o outro por inveja. Cambises então levou o império à ruína, destruindo a amizade que havia entre os cidadãos e submetendo todo o império ao comando dos medas.

O império persa conseguiu se livrar dos medas apenas com Dario, que conquistou a boa vontade do povo por meio do dinheiro e de presentes. Ele não era herdeiro de nenhum dos

²⁰³ Uma divindade fez nascer dois reis de mesma estirpe, cuja autoridade política era restringida. Em seguida, um homem dotado de capacidade divina, vendo que a realeza revelava sinais de inflamação, concedeu a um conselho de vinte e oito velhos o mesmo peso dos votos atribuídos aos reis nos assuntos de importância. O terceiro salvador, ainda percebendo que o poder continuava inquieto, lhes impôs freio por meio da autoridade dos éforos, muito próxima do poder conferida pela sorte. Assim, exerciam o poder político lado a lado os dois reis, o conselho dos gerontes e o conselho dos éforos (*Leis*. II, 692a).

²⁰⁴ Strauss considera que a mistura correta entre monarquia e democracia resulta em um governo sábio nos termos idealizados por Platão. No entanto, entendemos do mesmo modo que Brisson e Pradeau, pois, embora o filósofo trate as outras formas de constituição como variantes da democracia e da monarquia, Platão não objetivou estabelecer a ideia de que todas as outras formas de governo são o resultado de uma mistura dessas formas de constituição. Pelo contrário, não haveria a mínima possibilidade de se obter um regime justo a partir de duas formas de governo injustas. Segundo Brisson e Pradeau, Platão não concebe a submissão (persa) e a liberdade (ateniense) como contrárias, porque pretende mostrar que o seu desenvolvimento autônomo, desregrado, e sua mútua ignorância geram duas formas corrompidas: o despotismo persa e a democracia ateniense. Desse modo, não se trata de defender uma constituição mista a partir desses dois regimes, mas impedir que sejam separados os dois elementos que essas constituições opuseram um ao outro, desequilibrando-os e dando uma forma excessiva e viciada a cada um deles. Cf. BRISSON; PRADEAU, op. cit., p. 52; STRAUSS, op. cit., p. 76.

reis anteriores, por isso não tinha sido educado como os seus antecessores, entretanto o sucessor de Dario, Xerxes, criado e educado nos mesmos moldes que Cambises, repetiu todos os vícios e maus hábitos deste, degenerando e pondo em declínio todo o império outrora conquistado.

Platão demonstra, assim, que, em virtude dos excessos de servidão, do despotismo e das desmedidas, a Monarquia dos persas entrou em decadência. A concupiscência dos governantes persas, cegos pela ambição territorial e pelas riquezas, corrompeu o poder político e degradou toda a estrutura social (*Leis*. III, 694a/698a).

O legislador idealizado por Platão deve conceber, em primeiro lugar, as maiores honrarias para as qualidades da alma; em segundo, para as do corpo, e, em terceiro, para os bens materiais e riquezas, exatamente para evitar a corrupção do poder político, dado que as qualidades da alma são maiores e melhores quando comparadas com as do corpo e as provenientes dos bens materiais.

A trajetória de Atenas também demonstra que o excesso de liberdade é nocivo para toda a cidade, pois não faz distinção entre rei e governados, colocando em risco a própria ideia de autoridade. Platão relembra o período das Guerras Médicas, em que as cidades gregas foram atacadas pelo imperialismo e ambição persa. Nesse período, os atenienses viviam sob o império soberano das leis, em absoluta obediência a elas.

As diferenças entre os dois exércitos, de Atenas e do império persa, serviu para aumentar a submissão dos atenienses às leis e consolidar a amizade entre os cidadãos. Nenhuma cidade grega, com exceção da Lacedemônia, prestou auxílio aos atenienses, mas mesmo os lacedemônios chegaram apenas no dia seguinte por estarem envolvidos em uma guerra contra Messênia. Com a invasão e tomada da Erétria pelos persas, só restava uma saída para os atenienses: contar com o refúgio deles mesmos e dos deuses.

Reforçando os laços de amizade em virtude do perigo iminente e a submissão aos comandos legislativos, conseguiram defender a sua pátria contra a invasão dos persas, porém, segundo Platão, Atenas perdeu o senso de amizade entre os cidadãos e a obediência irrestrita às leis. Com o decurso do tempo, a educação foi se corrompendo, as regras sobre a educação musical, que antes se dava a partir de gêneros definidos e os cantos que eram entoados em forma de preces aos deuses, foram transgredidas pelos poetas, misturando os ritmos e as harmonias, por pura ignorância. A anarquia, a partir da música, se alastrou para toda a estrutura social e política, sendo que a liberdade extrema se tornou perniciosa, pois os cidadãos se recusaram a obedecer aos magistrados e, inclusive, aos comandos legais (*Leis*, III, 670a/702a). Os exames dessas formas de constituição por parte de Platão e dos interlocutores

objetiva descobrir a forma mais eficiente de governar a cidade e o melhor modo de vida para os cidadãos, sendo que, para isso, não se pode perder de vista a totalidade das virtudes. Deve, pois, o legislador prescrever uma legislação que torne a cidade livre, ponderada, amiga de si mesma e justa.

3.3 A FUNDAÇÃO DA *MAGNÉSIA*

O Ateniense e os seus interlocutores examinam, após a análise das legislações de Creta e da Lacedemônia, bem como das formas de governo dos persas e de Atenas, a temática da fundação da cidade, das contingências que marcam o devir histórico e da legislação que deve ser aplicada. Quanto aos aspectos geográficos, a futura cidade está localizada a oitenta estádios do mar, não se avizinha de nenhuma outra cidade, e o seu solo é mais montanhoso do que plano.

A análise de todas essas características geográficas é importante porque elas influenciam diretamente nos hábitos e costumes da cidade. Um exemplo dessa influência é a presença de portos nas costeiras, através dos quais as cidades são invadidas pelo comércio, o qual é responsável por gerar, nos espíritos, costumes instáveis, prejudicando as relações recíprocas no interior da cidade e degradando os homens moralmente.

Outro problema de uma *pólis* situada na beira mar é o fato de que muitas delas se dedicam a expedições marítimas, tornando-se verdadeiras potências em virtude do seu exército naval. A tática desses exércitos era a de atacar e, quando estavam sendo derrotados, retrocediam para seus navios, convencidos de que nada havia de vergonhoso e vexatório nessa prática, sendo que, para o Ateniense, isso merece censura por gerar nos cidadãos maus hábitos e não despertar a virtude da coragem.

Essas cidades marítimas atribuem a sua salvação a essas forças navais, o que não constitui, afirma o Ateniense, o melhor elemento de defesa. Clínia objeta sob o argumento de que a batalha naval de Salamina havia salvado os helenos da invasão bárbara, entretanto, não obstante reconheça a importância da referida batalha, o Ateniense considera que foram as batalhas terrestres de Maratona e Platéia que salvaram a Hélade, deixando os helenos mais valorosos.

Como a cidade a ser fundada está em distância satisfatória do mar, apresenta solo mais montanhoso do que plano e solo fértil para a produção dos produtos agrícolas necessários à sobrevivência dos cidadãos, o Ateniense considera que a cidade não constitui um caso perdido quanto à aquisição da virtude, pois, ao contrário da legislação de Creta, a legislação da cidade

a ser fundada deve tender para toda a virtude, e não apenas para parte dela (*Leis*, IV, 704b/707e).

A questão demográfica também é crucial, por isso o Ateniense indaga Clíncias acerca da população que constituirá a cidade a ser fundada, tendo como resposta que serão recrutados outros helenos, inclusive vindos do Peloponeso. O problema é que o fato de pertencerem à uma mesma raça, falarem a mesma língua e terem as mesmas leis gera uma certa concórdia, de modo que se torna difícil aceitar leis e formas de governo diferentes daquelas que eram prescritas e adotadas no seu país de origem, porém a tarefa do legislador será muito mais difícil se tiver que persuadir um grupo heterogêneo, que não compartilha das mesmas tradições e costumes, a tender para um ponto comum e aceitar a nova legislação instituída. Para o Ateniense, essas legislações nunca foram feitas por homens, pois estes não legislam sobre coisa alguma.

Sempre foi o acaso, as guerras e as penúrias que modificaram as instituições e as leis. Assim, nunca os mortais criaram leis, visto que todos os acontecimentos na *pólis* dependem essencialmente da fortuna (*tykhe*), dos deuses, que tudo dirigem, e da ocasião (*Leis*. IV, 707c/709c).

A vida humana, nesse sentido, é perturbada pelas contingências do devir histórico, que apresenta um efeito devastador sobre as instituições e formas de organização social, inclusive sobre a legislação, a qual só se degrada por ser produto de convenções humanas, por fugir do domínio da ordem e da harmonia, por isso a legislação deve ter como paradigma o *métron* divino, pois os deuses são a medida de todas as coisas. Uma legislação sólida e coesa deve ter como fundamento a totalidade das virtudes e se voltar para os bens divinos, dado que são os mais valorosos.

É exatamente o intelecto (*nous*) divino que, ao contrário da fortuna, ordena e harmoniza todas as coisas. Dessa forma, os artesãos da constituição possuem os deuses que configuraram o mundo como modelo, de modo que a demiurgia política imita a demiurgia cosmológica, sendo que a *pólis* dos magnésios, configurada a partir de uma figura circular, é uma imagem da esfera perfeita que é o mundo.²⁰⁵

O Ateniense afirma que, ao lado dos deuses e da fortuna, existe um terceiro elemento: a arte. Quando os marinheiros se encontram em uma situação precária, como uma tempestade em alto mar, eles recorrem à arte do piloto, pois ele tem o conhecimento da arte da navegação. Do mesmo modo, afirma o Ateniense, se dá com tudo o mais, inclusive a legislação. Assim,

²⁰⁵ BRISSON; PRADEAU, op. cit., p. 60.

caso uma cidade reúna as condições necessárias para que prospere e seja feliz, é imprescindível cair do céu um legislador que legisle sobre como deve ser a organização política e social dessa *pólis*.

A comparação com a arte aqui é um tanto quanto problemática, pois é necessário atentar para o fato de que quem tem o conhecimento da legislação nos moldes idealizados por Platão é aquele que participa da verdade, que é sábio, diversamente do legislador ordinário, que se perde na multiplicidade das coisas e não ultrapassa a dimensão da mera aparência.

Assim como o filósofo-rei no diálogo *A República*, o legislador em *As Leis* é o homem virtuoso, que tem as virtudes como o horizonte e o fim último da legislação. É por isso que o legislador, do mesmo modo que Platão propõe ao filósofo-rei em *A República*, deve olhar para o céu e conceber uma cidade e uma legislação o mais próximas possível do divino.

A questão que se coloca é a de saber em quais condições precisará estar a cidade para que o legislador a organize segundo o *métron* divino. A cidade deve ser, explica o Ateniense, governada por um tirano,²⁰⁶ mas não qualquer tirano. Ele deve ser jovem e naturalmente dotado de boa memória, ter facilidade de aprender, coragem e magnanimidade. Deve ser também temperante, não a temperança superior, da justa medida, mas a ordinária, isto é, a mesma presente nas crianças e em certos animais, e que os torna capazes de satisfazer os prazeres de forma sensata (*Leis*. IV, 710a/b).

O tirano deve possuir todas essas qualidades se a cidade tiver de ser alcançada logo e da melhor maneira possível, pois não há forma mais rápida de organização de nenhuma cidade. Essas qualidades atribuídas ao tirano são as mesmas presentes no filósofo-rei no diálogo *A República*, com exceção da justiça, amor pela verdade e temperança, visto que o filósofo-rei, diferentemente do tirano apresentado pelo Ateniense, tem o conhecimento que torna possível o domínio de todos os prazeres com moderação e justeza.

O ponto aparentemente contraditório entre a abordagem da tirania na obra *A República* e em *As Leis* está no fato de que Platão concebe, naquela, a tirania como a pior e mais terrível forma de governo e, nesta, atribui ao tirano a capacidade de fundar a cidade por ele idealizada da forma mais rápida possível.

Contudo, no diálogo *A República*, as características do tirano não são as mesmas apresentadas por Platão em *As Leis*, pois, neste diálogo, são exigidas do tirano quase que a

²⁰⁶ O tirano a que Platão se refere é uma figura política grega associada ao homem excepcional qualificado pelas suas características físicas, habilidades guerreiras, clarividência política e capacidade persuasiva, sendo chamado pelo povo para salvá-lo de uma crise, de uma guerra, governando com o consentimento dos sujeitos. Cf. CHAUI, Marilena. Público, Privado, Despotismo. In: BIGNOTTO, Newton *et al.* (org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das letras, 2006, p. 357.

totalidade das qualidades atribuídas ao filósofo-rei. A escolha do tirano no diálogo *As Leis* reside na ideia de que o legislador, por ser virtuoso, lhe serve de guia e é superior a ele.

Com a concentração do poder nas mãos do tirano, é mais viável a mudança de valores e da organização política e social de um determinado povo. No mesmo sentido, Brisson e Pradeau²⁰⁷ defendem que se está de fato diante de uma situação particular, visto que é preciso impor um novo código de leis, um novo modo de vida e uma hierarquia social diversa a uma população com costumes e leis diferentes. A mudança precisa, portanto, ser radical.

Outro argumento que justifica a escolha do tirano em *As Leis* decorre da própria exposição do Ateniense, em 711c, ao afirmar que o tirano deve ser o primeiro a trilhar o caminho que deseja ver os cidadãos de sua cidade trilhando, isto é, o caminho da prática da virtude, dando o exemplo em tudo, distribuindo elogios para os que assim fizerem e censurando os rebeldes. Nesse sentido, o tirano não pode ser aquele idealizado pela concepção comum, que é desmedido, intemperante, injusto, devendo possuir todas as características exigidas ao governante ideal, aquele que pratica as suas ações tendo a razão e a virtude como fundamentos últimos.

É da tirania, afirma o Ateniense, que deriva a melhor cidade, pois é a partir do encontro entre um legislador excelente e um tirano sensato que se opera, de forma mais rápida, a passagem de uma forma de governo para outra. A Tirania, dessa forma, vem em primeiro lugar. Segue-se dela a Monarquia, sendo o terceiro lugar da Democracia e o quarto da Oligarquia, dado que é a forma de governo em que o poder se encontra mais esfacelado e estratificado, o que é um obstáculo para uma mudança rápida e eficaz da forma de constituição de determinada cidade. Quanto mais concentrado o poder, como na Tirania, mais depressa e facilmente se opera a passagem de uma forma de governo a outra.

Há uma outra forma, considera o Ateniense, de promover mudanças políticas, embora mais difícil e rara. É aquela que ocorre quando o amor divino de praticar ações justas e ponderadas nasce em algum chefe poderoso de um governo monárquico. É quando encontramos numa só pessoa a prudência, a temperança e a autoridade que nasce a melhor forma de governo, com as leis correspondentes.

Após verificar as formas de governo e como a cidade deve ser fundada, o Ateniense indaga seus interlocutores acerca das formas de governo vigentes em suas pátrias, se seria a Tirania, a Monarquia, a Oligarquia ou a Democracia. Megilo se considera incapaz de determinar a forma de constituição vigente na Lacedemônia, pois às vezes se parece com a

²⁰⁷ BRISSON; PRADEAU, op. cit., p. 57.

Tirania, outras, com a Democracia e, por vezes ainda, com a Aristocracia. Do mesmo modo, Clínius expõe que não sabe afirmar com segurança a forma de governo vigente em Cnosso.

Segundo o Ateniense, essa dificuldade reside no fato de que Megilo e Clínius participam do verdadeiro regime, visto que essas formas de constituição não são formas de governo propriamente ditas, porém simples formas de organização das cidades em que uma parte é dominante e a outra é dominada. O Ateniense propõe a determinação da forma de constituição a partir do nome da divindade que reina, pois este é o melhor regime (*Leis*. IV, 712a/713a). O legislador é o responsável por mediar e assemelhar o que prescreve a lei divina com a vida dos cidadãos na cidade.

3.4 A JUSTIÇA NA CIDADE E NO CIDADÃO A PARTIR DA ESTRUTURA DAS LEIS

A justiça decorre da subordinação dos cidadãos e da cidade como um todo ao governo do regime divino. As leis emanam e retiram o seu fundamento desse regime em que os deuses são o paradigma a ser seguido pelo legislador. Mas o que seria esse regime divino e supremo? O Ateniense explica a partir do mito do tempo de Cronos,²⁰⁸ ocasião em que reinou uma forma de governo feliz, sendo que as atuais não passam de simples imitação.

Platão objetiva expor para Clínius e Megilo que uma cidade que não for governada por deuses, mas por homens, não conseguirá se livrar das desgraças e injustiças, por isso é preciso procurar imitar o tempo de Cronos, obedecer ao que há de imortal nos homens, tanto nas relações públicas quanto privadas, e dar o nome de lei a tudo o que a razão determinar, pois é ela que deve comandar. A razão é o que há de mais divino e imortal nos homens. É justamente a lei que tem a razão como fundamento que pode imitar e reproduzir o governo divino da época de Cronos no estado atual em que se encontram desordenadas e desarmonizadas as formas de organização social e política.

A lei não é fruto de uma revelação divina, mas sim do intelecto (*nous*), sendo postulada a partir da razão, que é a dimensão que mais se aproxima da perfeição divina. Stalley²⁰⁹ aduz que a lei, no sentido atribuído pelo Ateniense, é uma expressão da razão e um objeto do conhecimento. Os julgamentos da razão, quando incorporados por decreto da

²⁰⁸ Sabendo Cronos que a natureza humana não se compadece com a direção perfeita dos negócios humanos, sem que os homens se tornem arrogantes e injustos, colocou, no exercício do governo das cidades, seres superiores e divinos, e não os homens, pois, do mesmo modo que os bois não servem de dirigentes para outros bois e, por isso, os homens assumem a direção do rebanho por ser superior a ele, os homens também precisam de um dirigente superior a eles que lhes conceda paz, pudor, boas leis e o sentido da justiça. Platão expõe no diálogo *As Leis* uma sumarização do mito de Cronos, mas, no *Político*, analisa-o de forma mais ampla.

²⁰⁹ STALLEY, R. F. *An Introduction to Plato's Laws*. Indianapolis: Hackett, 1983, p. 28.

cidade, tornam-se lei. Assim, a lei tem como fundamento a razão e, ao obedecer à lei, estamos obedecendo aos éditos da razão.

Analisando essa parte do diálogo comparativamente ao que Platão expõe em *A República*, podemos perceber que, nesta obra, o filósofo não propõe uma legislação propriamente dita, como faz em *As Leis*, pois é a sabedoria do filósofo-rei que rege e ordena todas as classes e instituições sociais. Todavia esse governo sábio do filósofo-rei parece difícil de ser efetivamente realizável, problema sempre levantado no decorrer do diálogo. Por esse motivo, Platão parece expor em *As Leis* uma visão mais próxima da realidade humana, buscando racionalizar a vida pública a partir das condições atuais de seu tempo e da própria corruptibilidade da natureza humana.

Desse pressuposto, parece que o filósofo conclui que é necessário instituir a legislação no interior da cidade e estabelecer, concomitantemente, o governo dos sábios, visto que apenas eles possuem o conhecimento do todo, isto é, a sabedoria necessária que lhes possibilita a contemplação do ideal divino, do paradigma a ser reproduzido o mais próximo possível pelas normas que regem e disciplinam a sociedade.

De acordo com Meyer,²¹⁰ as leis são expressões da razão divina, que conduzem os cidadãos na discriminação entre os melhores e piores objetos a serem perseguidos ou condutas a serem praticadas, o que, quando se torna o dogma comum da cidade, é chamado de lei. É por essa razão que o ateniense propõe que um ser humano é uma marionete (*thauma*) dos deuses. Na medida em que nos conduzimos com sabedoria, estamos seguindo o elemento divino em nós mesmos.

Por outro lado, aqueles que se deixam dominar pelos prazeres e desejos irrefreáveis, satisfazendo-os sem qualquer limite, quando assumem o poder político, colocam em risco toda a estrutura social e promovem a degradação moral dos cidadãos. O compromisso da legislação com a moral constitui uma questão central em torno dos debates daqueles que concebem a lei de forma relativa, descompromissada com a moralidade, como propôs Trasímaco no livro I do diálogo *A República*, isto é, uma legislação convencional, sendo a justiça definida como a conveniência do mais forte.

Por outro lado, Brisson²¹¹ expõe que a lei no sentido proposto por Platão deve promover entre os cidadãos um domínio reflexivo sobre as próprias paixões, pois é a lei que permite que a cidade alcance a totalidade das virtudes. O cidadão que se deixa dominar pelos

²¹⁰ MEYER, Susan Sauvé. Plato on the Law. In: BENSON, Hugh H. *A companion to Plato*. Malden: Blackwell Publishing Ltd, 2006, p. 385.

²¹¹ BRISSON, op. cit., p. 283.

prazeres e desejos tenderá a praticar ações injustas pela ausência de reflexividade acerca da conduta que deve ou não ser praticada. Em sentido contrário, o cidadão que é guiado pela razão e exerce o domínio sobre as paixões e desejos saberá fazer as escolhas justas dentre as situações possíveis. A lei seria, assim, uma regulação da razão, ou seja, o cálculo racional que possibilita o acordo e a harmonia comum na cidade e no cidadão.

O intelecto divino ordenador serve de guia para a legislação a ser instituída pelo legislador, que imprime na cidade a harmonia necessária por intermédio da lei, e dos magistrados, que asseguram a sua aplicação. Se, na obra *A República*, essa ordem/harmonia entre os elementos da alma é oriunda das decisões tomadas a partir do princípio racional e, conseqüentemente, do cultivo das virtudes, e a educação, assim, assume papel fundamental na orientação do cidadão e da *pólis* como um todo no sentido das virtudes, no diálogo *As Leis*, Platão propõe que o legislador deve ter em vista, ao legislar, a totalidade das virtudes, pois somente assim será possível formular a melhor legislação e evitar que o cidadão trilhe o itinerário do erro e, por conseguinte, da injustiça.

Assim, enquanto no diálogo *A República* o filósofo delega à educação a possibilidade de fornecer ao cidadão os fundamentos necessários para o domínio de si mesmo, de modo que se mantenha no caminho da virtude, especialmente da justiça, na obra *As Leis*, embora o processo pedagógico também seja essencial, Platão atribui essa função ao legislador, que deve instituir a legislação com vistas à totalidade das virtudes, para que não só o cidadão se torne virtuoso, mas toda a *pólis*.

No diálogo *As Leis*, desse modo, a noção de virtude está inserida no próprio conteúdo legislativo.²¹² Para Stalley,²¹³ na medida em que tratam a virtude como objeto da legislação, o ateniense e seus companheiros estão logicamente comprometidos com uma forma de moralismo legal, ou seja, com a crença de que a lei deve buscar melhorar o caráter moral dos cidadãos.

Conforme o Ateniense, muitos consideram que há tantas legislações quantas forem as formas de governo existentes. As leis, na concepção ordinária, não devem ter em vista nem a guerra e nem a virtude em seu todo, mas o interesse do governo estabelecido para manter a sua autoridade e o exercício do poder político sobre os governados. Na visão de muitos,

²¹² Hans Kelsen diverge de Platão quanto a essa questão. De acordo com Kelsen, se a ordem moral não prescreve a obediência à ordem jurídica em todas as circunstâncias e, portanto, existe a possibilidade de uma contradição entre a Moral e a ordem jurídica, então a exigência de separar o Direito da Moral e a ciência jurídica da Ética significa que a validade das normas jurídicas positivas não depende do fato de corresponderem à ordem moral, que, do ponto de vista de um conhecimento dirigido ao Direito positivo, uma norma jurídica pode ser considerada como válida ainda que contrarie a ordem moral. Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Tradução: João Baptista Machado. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 48.

²¹³ STALLEY, op. cit., p. 40.

complementa o Ateniense, essa é a definição do justo: respeitar as leis instituídas pelo mais forte. (*Leis*. IV, 713b/714c).

A ideia de forte não está relacionada ao aspecto físico, mas ao político, de modo que o forte é aquele que detém e exerce o poder governamental. A justiça, nesses termos, é definida como sendo o interesse ou a conveniência do mais forte. Dessa forma, o governante democrático instituirá leis democráticas; o tirano, leis tirânicas; o oligárquico, leis oligárquicas, e assim por diante. Essa é a visão defendida por Trasímaco no livro I de *A República*, uma visão convencionalista de justiça e que não tem compromisso com a moralidade, já que os governados deveriam cumprir as leis por constituírem a vontade e a expressão política exteriorizada pelo mais forte.

Para o Ateniense, essa ideia relativista não oferece uma resposta plausível para a questão da natureza da lei, pois ela se aplica apenas às formas de governo convencionais que não são considerados regimes propriamente ditos. Para Platão, as leis não devem visar ao interesse de um determinado grupo político ou de um governante específico, mas concretizar e proteger o interesse da coletividade, isto é, o bem comum.

Aqueles que se submetem ao comando das leis e cumprem as suas prescrições são os mais aptos a governar a cidade. Serão verdadeiros servidores ou escravos das leis, uma vez que visam à satisfação não do seu próprio interesse, mas o do todo. Através da persuasão, o legislador deve dirigir aos governados um discurso que seja capaz de convencê-los do modelo legislativo que se tem em vista, uma legislação baseada na autoridade do divino e, portanto, sagrada. O legislador, por meio da persuasão, objetiva evitar que os cidadãos descumpram as prescrições normativas por terem sido emanadas de uma autoridade superior e sagrada. Também é função do legislador demonstrar que a legislação não está fundamentada em uma convenção ou pacto social que beneficia apenas determinado grupo social, mas que visa, antes de tudo, ao bem comum.

Na visão de Brisson e Pradeau,²¹⁴ o legislador possui duas tarefas: a) estabelecer uma ordem proporcional na alma do cidadão, fazendo com que o intelecto seja o vetor de todas as suas ações, e b) ordenar proporcionalmente os cidadãos na *pólis*, de modo que sejam honrados aqueles considerados mais virtuosos para a promoção do bem comum.

Na perspectiva do Ateniense, os deuses, que possuem o princípio, o meio e o fim de todas as coisas, sempre estão acompanhados da justiça, punindo todos aqueles que transgredirem a lei, sendo homem justo aquele que segue a justiça divina, o comando da lei.

²¹⁴ BRISSON; PRADEAU, op. cit., p. 74.

Já aqueles que se afeiçoam às riquezas e ambições afastam-se tanto da lei divina quanto dos próprios deuses e da justiça. O homem temperante e justo é semelhante aos deuses, enquanto o intemperante com eles em nada se assemelha e é, por consequência, injusto.

Dessa forma, aqueles que agem em desconformidade com a justiça arruinam toda a cidade e sua família, enquanto aqueles que se comprometem com a justiça e a moderação tendem a se aproximar do ideal divino, da justa medida, por isso os deuses seriam a medida de todas as coisas²¹⁵ e o paradigma a ser observado e reproduzido da forma mais fiel possível.

Aquele que se aproxima dos deuses e a eles oferece preces e sacrifícios, segundo o Ateniense, está no caminho mais eficaz e nobre para alcançar uma vida feliz. O homem infeliz é aquele que está maculado pelas viciosidades, não sendo permitido a nenhum homem ou aos deuses aceitarem dádivas das mãos de quem está maculado (*Leis*. IV, 715a/717a).

A ameaça de punição, ou a coercibilidade, ao lado da persuasão, também é um mecanismo à disposição do legislador para tornar possível a submissão daqueles que se opõem ao cumprimento das leis. Conforme afirma o Ateniense, muitos defendem que o caminho da maldade é plano e curto, razão pela qual o homem o percorre sem suar. De outro lado, o caminho da virtude é áspero, longo e faz os homens suarem por terem que despender muitos esforços para se manterem no caminho do bem.

Nem todos serão convencidos de que devem cumprir o que prescreve a lei, e é exatamente por esse motivo que o legislador também deve se utilizar da coercibilidade para fazer com que os cidadãos cumpram as leis a partir da ameaça da punição. Complementando a natureza da lei, o Ateniense defende que há um terceiro elemento aliado à persuasão e coercibilidade: os proêmios ou preâmbulos.

Esse terceiro elemento entra na discussão para retificar a ideia de que a lei é composta pelo elemento persuasivo e pela força. O preâmbulo não compõe a lei propriamente dita, pois, enquanto a ameaça da punição é a lei pura, isto é, o comando tirânico, o preâmbulo se acrescenta à lei como elemento persuasivo introdutório. Toda lei deve ser introduzida por um preâmbulo que justifique suas disposições. Além disso, o preâmbulo deve ter um caráter retórico: deve não apenas instruir, mas persuadir. Somente se o cidadão ignorar os preâmbulos é que a sanção da lei deve ser aplicada.²¹⁶ O prelúdio, explica o Ateniense, constitui um exercício preparatório que vale como discurso de grande vantagem para o que se pretende desenvolver. Os prelúdios servem para fornecer o encorajamento necessário.

²¹⁵ Essa visão de Platão se contrapõe àquela expressa por Protágoras no diálogo que leva seu nome.

²¹⁶ PLATO. *The Laws*. Translated with an Introduction and notes: Trevor J. Saunders. London: Penguin Group, 1970, p. 102.

Os legisladores devem ficar satisfeitos se tornarem os cidadãos fáceis de serem persuadidos ao longo do caminho da virtude. A caracterização dos objetivos dos prelúdios legislativos lembra os objetivos da *paideia* proposta por Platão, que, por meio de histórias, poesias, músicas, cantos e danças, juntamente com uma literatura mais séria, fazem com que os cidadãos sejam direcionados nos cursos certos, isto é, no caminho da virtude.²¹⁷

O preâmbulo, desse modo, serve para que o cidadão, a quem se destina a lei, receba-a com simpatia e benevolência. O legislador jamais poderá propor leis que não sejam precedidas de proêmio, tendo em vista que sua função é persuadir o cidadão para que se submeta ao comando legal (*Leis*. IV, 718b/722b).

3.5 O LEGISLADOR E O CONTEÚDO DA LEGISLAÇÃO

No livro V do diálogo *As Leis*, o Ateniense e seus interlocutores passam a analisar os cuidados que devem ser destinados à alma e ao corpo para que o cidadão e toda a *pólis* trilhem o itinerário das virtudes, dentre as quais está a justiça. Para isso, é fundamental o domínio da razão sobre os temores, o sofrimento, as preocupações e tudo o que contribui para a degradação moral. Obedecer aos comandos legislativos, explica o Ateniense, é o que possibilita alcançar o valor da virtude, de praticar ações boas e louváveis, dado que a legislação é instituída tendo como essência as próprias virtudes éticas.

A alma deve ser honrada em segundo lugar, pois, quando comparada aos deuses, estes devem ser honrados com precedência àquela, por serem os mestres e por exprimirem o que a razão aconselha. Em terceiro lugar na escala de valores estão os que pertencem por natureza ao corpo, sendo que somente o legislador sabe quais dos valores referentes ao corpo devem ser honrados, por isso, quanto aos bens materiais, os cidadãos só poderão possuir os necessários às suas carências. Os cidadãos que perseguem cegamente as riquezas e tudo o que é considerado inferior acabam agindo injustamente para alcançar os próprios interesses.

Os injustos não são dignos de apreço, enquanto os justos merecem todos os elogios. Sob essa perspectiva, o Ateniense considera que a vida do justo, prudente, corajoso, sensato e saudável é mais agradável do que a do injusto, covarde, insensato e doente, uma vez que naquele os prazeres e as dores são menos numerosos e intensos quando comparado ao que ocorre com este. O legislador deverá exercer as suas funções de tirano para purificar a cidade de modo que esta seja composta por cidadãos bons. A depuração dos cidadãos é indispensável e deve ocorrer por meio do ensino e de provações.

²¹⁷ MEYER, op. cit., p. 386.

Os réprobos devem ser rejeitados, enquanto os aprovados devem receber todo o apreço e boa vontade ao serem recebidos na cidade.²¹⁸ Além disso, o legislador deve repartir as terras e as habitações de forma igualitária para evitar as dissidências que possam existir entre os cidadãos. Aqui ressurge a ideia exposta no diálogo *A República* de que tudo deve ser comum a todos, inclusive a propriedade, pois a concentração de riquezas é fato gerador de conflitos entre os membros da comunidade, logo o legislador deve repartir os bens de acordo com a justa medida para promover a harmonia e a ordem na cidade. As leis devem, pois, amoldar a cidade à mais perfeita unidade (*Leis*. V, 726a/737d).

Para garantir essa ordem e harmonia, o legislador não pode se distanciar do parâmetro divino ao legislar. Mesmo nos casos em que tenha que instituir uma nova cidade ou restaurar uma *pólis* em decadência, afirma o Ateniense que o legislador não introduzirá qualquer modificação no que se refere aos deuses cultuados e às suas denominações, devendo obedecer ao que já ficou estabelecido pelos oráculos de Delfos, ou de Dadona ou de Amão. A legislação a ser instituída pelo legislador está permeada pelo viés das divindades, que são a referência, isto é, o ideal a ser refletido pelas leis.

Lima²¹⁹ aduz que Platão, fundamentando-se num postulado metafísico, desvencilha a lei das contingencialidades humanas, diferentemente do que preconizavam os sofistas que defendiam uma justificação antropocêntrica. No diálogo *As Leis*, a lei não se justifica e não tem um caráter eminentemente humano, mas precipuamente divino.

O Ateniense afirma que a cidade una e povoada por deuses ou filhos de deuses será a primeira na escala de valores, enquanto a cidade instituída segundo esse modelo divino será a segunda, por isso a cidade a ser fundada e a legislação a ser instituída devem copiar o modelo divino, que deve ser o paradigma da cidade e do cidadão virtuoso. Entretanto exigir a excelência apenas do legislador não é suficiente para tornar a *pólis* e os cidadãos virtuosos, pois a garantia da aplicação da lei nos casos concretos é indispensável para manter íntegro o próprio conteúdo legislativo. Desse modo, afirma o Ateniense que os ocupantes dos cargos da magistratura devem apresentar provas de sua capacidade, desde a infância até a eleição para os respectivos cargos (*Leis*, VI, 751a/755c). Com efeito, incumbir a magistrados ineptos a função de aplicar leis excelentes não resultará em benefícios para a cidade, dado que esses ocupantes dos cargos de magistrados não se submeteram à educação nos moldes idealizados por Platão.

²¹⁸ DA SILVA, op. cit., p. 70.

²¹⁹ LIMA, op. cit., p. 47.

A escolha dos magistrados deve seguir minuciosa eleição para garantir a aplicação da lei segundo a justiça, a qual, por sua vez, deve ser almejada para garantir a igualdade, mas não qualquer igualdade. Explica o Ateniense que existem duas espécies de igualdade: uma que inclui a medida (o peso e o número), que pode ser utilizada pelo legislador para distribuir honorárias; e outra, que é melhor e mais verdadeira, porém não fácil de ser reconhecida, pois pressupõe o julgamento de Zeus e é a fonte dos maiores bens para os cidadãos e cidades, atribuindo mais ao que já é grande, e menos ao inferior, segundo a natureza e o merecimento de cada um. Além disso, atribui maiores condições para quem revelar maior virtude, e o contrário para quem carecer dela.

O legislador só deverá ter em vista, na formulação das leis, a justiça, objetivando estabelecer a igualdade entre coisas desiguais, conforme a natureza de cada uma. O legislador e os guardas da lei devem, no processo legislativo, almejar, em primeira instância, formar homens de bem, com todas as virtudes da alma próprias do homem, e saber por que ocupações ou hábitos os cidadãos poderão alcançar esse desiderato.

Em virtude da necessidade de manutenção da organização social e da excelência na formação dos homens, as leis não poderão sofrer ingerências sem justificativas razoáveis. Para toda e qualquer modificação no texto legislativo, será imprescindível a concordância do legislador que a instituiu, sendo que, após a morte do legislador, haverá a necessidade de consultar os magistrados, o povo e os oráculos divinos para que seja possível introduzir alterações nas leis (*Leis*, VI, 757b/770d). A rigidez no processo de alteração das leis se justifica pela necessidade de manter o corpo legislativo elaborado pelo legislador ideal, cuja atividade legislativa visa possibilitar não só a fundação de uma cidade bem organizada e virtuosa, mas também de cidadãos do mais alto nível em excelência moral e cientes de suas funções na vida pública.

Além da regulação da vida pública, isto é, das instituições e dos cargos a serem ocupados pelos cidadãos, o legislador também tem o compromisso de legislar e reger a vida privada dos particulares, do casamento à educação pela música e pela ginástica, o ensino acerca dos números, envolvendo a largura, a profundidade e a superfície, além de estabelecer as práticas indicadas para a formação da alma das crianças, conforme expõe o Ateniense no livro VII.

A lei também deve contemplar, consoante livro VIII do diálogo *As Leis*, os sacrifícios a serem realizados e as divindades que devem ser cultuadas para a vantagem e conveniência de todos, bem como a arte da guerra e os exercícios que devem ser praticados pelos cidadãos, a fim de treiná-los para os combates com outros povos.

Os intérpretes, sacerdotes e adivinhos terão a incumbência de auxiliar os guardas da lei na regulamentação da matéria referente aos cultos religiosos. O livro VIII reforça a ideia de que a vida civil é regida pela teologia e que as leis possuem uma justificação divina, como expusemos na primeira seção deste capítulo. Emprestar à lei o caráter sagrado é dar-lhe a possibilidade de dominar a todos que a ela se submetem, enchendo-os de temor e tornando-os obedientes às suas diretrizes.

No livro X, o Ateniense complementa a sua ideia, afirmando que o legislador deve inserir no preâmbulo uma introdução persuasiva acerca da existência dos deuses, pois, contrariamente ao que muitos defendem, o sol, a lua, os astros e a terra não são obras da natureza ou do acaso, mas sim das divindades. Além disso, o legislador deve demonstrar, a partir da legislação, que os deuses não se descuidam das relações humanas e dos acontecimentos na *pólis*, pelo contrário, neles interferem diretamente, sejam de pequena ou de máxima importância.

Acreditar que os deuses não existem e que não interferem nas relações humanas seria atribuir aos homens a criação de histórias fictícias sobre as divindades, bem como a instituição das leis e das concepções de justiça de modo convencional. Desse modo, o homem teria primazia sobre todos esses assuntos para fazer deles o que bem entendesse e não haveria razões para obedecer aos deuses ou às leis que fossem tidas divinas.²²⁰ Com base nessa visão, o legislador deve considerar ímpios todos os cidadãos que atentem contra as divindades, seja por não acreditarem na sua existência, seja por, mesmo a admitindo, negarem que os deuses interferem nos negócios humanos. O grande risco do ateísmo está nas suas consequências práticas e políticas – o convencionalismo e o imoralismo.

Ainda no livro X, o Ateniense expõe para os seus interlocutores as razões que justificam a crença na existência dos deuses. Segundo a opinião comum, eles não existem por natureza, mas em razão das artes ou da lei, diferenciando-se uns dos outros em virtude do lugar e das convenções firmadas pelos legisladores. Do mesmo modo, acreditam que não existe uma justiça natural, de modo que os homens divergem a seu respeito e a modificam continuamente, sendo válida por determinado período em razão da arte ou da lei, e não por ser produto da natureza.

Para o Ateniense, a raiz do problema está no fato de os defensores da doutrina de que os deuses não existem considerarem o fogo, a terra, o ar e a água como os elementos primordiais de tudo o que existe, a que dão o nome de natureza, da qual deriva a alma. Na

²²⁰ DA SILVA, op. cit., p. 74.

visão do Ateniense, esses cidadãos ignoram a constituição da alma e a virtude a ela peculiar, pois a alma é anterior ao corpo, sendo que a tudo dirige e transforma. É para corrigir os “investigadores da natureza” que Platão se entrega, no livro X, ao estudo das coisas divinas e da alma, conforme aponta Santos.²²¹

Platão visa demonstrar que a alma é 1) anterior ao corpo e 2) o comando de toda mudança e transformação daquele. Para tanto, o filósofo se utiliza da ideia de movimento. Desse modo, ele afirma que algumas coisas têm a capacidade de movimento, e outras não, permanecendo em repouso. Existem ainda aquelas que se movimentam em múltiplos lugares (locomoção) e também as que se movimentam sem mudar de lugar, como as esferas que giram em torno de si mesmas (rotação), além do crescimento, separação, diminuição, combinação, corrupção e geração.

Além dessas espécies de movimento, haveria outros dois tipos: o capaz de movimentar outra coisa, mas que não se movimenta, e o que move tanto a si como a outra coisa. É justamente este último o mais forte e o de maior eficiência, pois aquele capaz de produzir movimento nas coisas que estão em repouso e de movimentar a si mesmo será a mais antiga e poderosa de todas as transformações e o princípio de todos os movimentos. Aquilo que é capaz de movimentar a si mesmo deve ser considerado como algo vivo e, portanto, dotado de alma.

Conforme o Ateniense, a alma está na classe da segunda espécie de movimento, visto que é o movimento capaz de movimentar-se. Por esse motivo, a alma é considerada anterior ao corpo, dado que o movimento produzido por causas externas em alguma substância incapaz de movimentar a si mesma (corpo, por exemplo) deve ser classificado como um movimento de segunda ordem.

A alma é a causa dos bens e dos males, do justo e injusto, das coisas belas e feias e, por consequência, a causa de tudo, inclusive do céu. O Ateniense objetiva demonstrar, segundo Oliveira,²²² que a alma é um princípio neutro (causa de toda sorte de movimentos, bons ou maus), e o que a torna divina é exatamente a associação ao controle racional do intelecto (*nous*). Nesse sentido, o intelecto é o verdadeiro princípio supremo, constituindo a causa que governa a totalidade cósmica e as revoluções celestes. Por isso, a alma associada à inteligência divina torna-se divina e a tudo dirige com segurança, ocupando-se do cosmo em universal e orientando-o segundo a ordem. Já quando associada à irreflexão, produz efeitos contrários, instalando a desordem.

²²¹ SANTOS, 2008a, op. cit., p. 110.

²²² OLIVEIRA, op. cit., p. 359.

O Ateniense afirma que é a alma que imprime o movimento circular no cosmo universal, atribuindo movimento ao sol, à lua e a todos os astros, sendo que essa substância que move todos os astros não pode ser percebida pelos sentidos corpóreos, mas apenas pela inteligência e reflexão. Conclui o filósofo que todo homem terá que considerar a alma como uma divindade, por ser a causa de tudo e dotada de todas as virtudes.

Justificada a existência dos deuses, o Ateniense passa a analisar os ofícios a serem exercidos na cidade pelos cidadãos. O legislador, por intermédio da lei, deve fazer com que cada um desempenhe uma única atividade, aquela para a qual recebeu atribuição natural, pois, como explica o Ateniense em 847b, não há natureza humana capaz de exercer com perfeição, ao mesmo tempo, duas artes ou duas profissões. Esse princípio deve prevalecer desde o início da formação da cidade. Desse modo, o ferreiro não poderá se dedicar ao serviço do carpinteiro, nem este poderá abandonar a sua arte para se dedicar às atividades típicas de ferreiros. O Ateniense retoma o princípio descrito na obra *A República* de que cada um deve se ocupar com uma atribuição específica, isto é, aquela para a qual possui propensão natural para desenvolver. O filósofo estratifica as classes da cidade no diálogo *As Leis* e prescreve as funções a serem exercidas por cada uma.

Brisson²²³ argumenta que, no diálogo *As Leis*, é possível encontrar o mesmo paralelismo entre as partes da alma²²⁴ e as classes da cidade que Platão descreve na obra *A República*, ainda que as instituições sejam diferentes. O apetite, cujo objeto é a dor e o prazer, que devem ser dominados, corresponde ao cidadão comum, ou ao povo (equivalente aos produtores em *A República*).

O espírito, caracterizado pela coragem que deve resistir à dor, corresponde à magistratura dos guardiões do Estado (equivalente aos guardiões em *A República*); enquanto o intelecto corresponde à magistratura suprema do conselho noturno (equivalente aos filósofos em *A República*). É possível, pois, identificar uma simetria entre as cidades descritas em *A República* e no diálogo *As Leis*, a partir da estrutura social e política. Esse princípio da especialização das classes decorre da própria definição de justiça exposta por Platão no livro IV do diálogo *A República*. Assim, aos que passarem a exercer funções para as quais não

²²³ BRISSON, op. cit., p. 300-301.

²²⁴ Os comentadores divergem quanto à correspondência entre a teoria platônica da alma na obra *A República* e que se encontra no diálogo *As Leis*, a partir da indagação sobre se ela seria tripartite ou bipartida. Compartilhamos do entendimento de Luc Brisson de que Platão estabelece em *As Leis* a mesma relação e estrutura descrita em *A República*, embora sob perspectiva diversa. Para aprofundamento do tema, ver: BRISSON, op. cit.; ROBINSON, Thomas M. *A psicologia de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2007; e REIS, Maria Dulce. *Tripartição e unidade da psukhê no Timeu e nas Leis de Platão*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

possuem atribuição natural, o legislador deve estabelecer as penalidades cabíveis a serem aplicadas pelos juízes incumbidos do respectivo poder sancionador, conforme afirma o Ateniense no livro IX.

A ideia de justiça atrelada ao conteúdo da legislação complementa a justiça defendida por Platão em *A República* ao prever sanções para todos aqueles que desejarem ocupar funções para as quais não possuem atribuição natural. As sanções previstas em lei servem como prevenção geral para que os cidadãos não se afastem do caminho da virtude, ou seja, a ameaça da punição tem a finalidade de fazer com que aqueles que podem potencialmente infringir as leis não o façam, tendo em vista que o não cumprimento da lei é imoral e, por consequência, passível de penalização.

Embora, segundo o plano educativo proposto por Platão, não se espere dos cidadãos educados a transgressão da lei, ao defender a necessidade de punição, o filósofo admite, em 853c, que a natureza humana é corruptível, de modo que ninguém poderá censurar o legislador por temer que, entre os cidadãos da cidade por ele fundada, nasça alguém tendente à prática de crimes. Do contrário, se os homens, pela graça divina, tivessem a natureza dotada de capacidade para compreender os princípios defendidos pelo legislador, não haveria necessidade de leis para dirigi-los, uma vez que as leis e instituições são inferiores ao conhecimento.

Se, na obra *A República*, a educação tem o papel de harmonizar e ordenar a cidade e a alma do indivíduo, no diálogo *As Leis*, a educação continua sendo o recurso utilizado por Platão para conduzir à ordem, mas nem sempre esse papel é eficaz e, por isso, a lei surge para efetivar o que deve ser feito para o bom andamento da cidade.²²⁵ Dessa forma, o estabelecimento de sanções pelo legislador, explica o Ateniense, pode produzir um dos seguintes efeitos: ou melhorar quem sofre o castigo ou o transformar em um cidadão menos prejudicial.

Praticar crimes contra os deuses e contra a constituição da cidade faz do transgressor o pior inimigo da cidade, devendo ser aplicada punição exemplar a ele, inclusive a pena de morte. Afirma o Ateniense que todos os cidadãos têm o dever de denunciar às autoridades aqueles que visam modificar a constituição sem a anuência prévia do legislador e dos guardas da lei. Além de prever a retribuição da conduta ilícita e injusta praticada pelo violador da norma, a legislação objetiva fazer com que o infrator passe a odiar a injustiça e a se afeiçoar à

²²⁵ FEITOSA, 2017, op. cit., p. 227.

natureza da justiça, pois é para a garantia da prática de ações justas e lícitas que o legislador deve instituir as mais belas leis.

O corpo de leis teria, assim, um caráter pedagógico além de retributivo, dado que corrige e ensina qual o caminho deve ser percorrido: o da virtude. O objetivo principal da punição é curar a injustiça na alma, mas, além disso, o criminoso deve recompensar sua vítima pelo dano causado.²²⁶ Platão retoma, em 864a da obra *As Leis*, a distinção entre o justo e o injusto, debatida nos livros IV e V do diálogo *A República*.

Para o Ateniense, quando a cólera, o temor, o prazer, a tristeza e a inveja dominam tiranicamente a alma, ocorre o que se denomina injustiça. Por outro lado, quando a ideia do Bem predomina na alma e assume a direção dos homens, será considerado justo tudo o que for feito de conformidade com ela e o que em cada indivíduo se submete a seu domínio.

É a ideia do Bem que instaura a possibilidade de o sujeito cognoscente e o objeto cognoscível conhecer e ser conhecido, respectivamente, conforme expomos na seção 2.3 do segundo capítulo desta dissertação. No livro IX do diálogo *As Leis*, Platão retoma o que já havia consolidado acerca do Bem, do justo e do injusto em *A República*. As leis e instituições estão em segundo plano quando comparadas com o conhecimento.

Para o Ateniense, a legislação foi feita para ensinar aos homens de bem como devem se comportar em sociedade a fim de viverem em harmonia e ordem uns com os outros e para reger os que não receberam educação e que possuem natureza inflexível, impedindo-os de praticar atos injustos. O esforço de Platão era justamente o de conceber um legislador que fosse um verdadeiro educador dos cidadãos, tendo em vista que a sua missão mais importante não consiste precisamente em castigar as violações às normas, mas em evitar que elas sejam praticadas.²²⁷

Assim, aquele que se apropria de bens pertencentes a terceiros, por exemplo, praticará um ato injusto e contrário à lei, devendo, por conseguinte, ser denunciado perante os guardas da lei, que aplicarão, conjuntamente com os magistrados, a sanção respectiva. Além disso, o oráculo de Delfos decidirá sobre o modo como a pena deverá ser executada pelos concidadãos, conforme expõe o Ateniense no livro XI. O legislador, ao estabelecer as normas que regem a vida civil, deve regulamentar as peculiaridades das relações travadas entre os particulares, de modo que eles ajam tendo como pressuposto o benefício que resultará para toda a cidade. Por isso, não só as relações contratuais entre os cidadãos devem ser regulamentadas, mas também o próprio comércio e as mercadorias, objetos de compra e

²²⁶ PLATO, 1970, op. cit., p. 201.

²²⁷ JAEGER, op. cit., p. 1317.

venda no interior da cidade. Todas essas medidas adotadas servem para prevenir a prática de roubo, tanto nas relações entre particulares quanto no que diz respeito ao tesouro público, consoante afirma o Ateniense no livro XII.

Nas expedições militares, todos devem obedecer ao comandante, cumprindo as suas ordens, seguindo-o a vida inteira e deixando-se guiar por ele em todos os aspectos. Do mesmo modo que haverá um comandante nas guerras, haverá um supervisor na cidade, que se encarregará de fiscalizar o exercício das funções públicas, obrigando todos os ocupantes dessas funções a prestarem contas acerca do cumprimento dos encargos a eles conferidos. Essa fiscalização objetiva evitar os conflitos e fazer com que todos cooperem para o mesmo fim: o benefício de toda a *pólis*. Além da fiscalização das funções públicas, os supervisores nomearão os magistrados e os censores, cujas contas devem ser por eles aprovadas. Os magistrados, a partir da compreensão do espírito das leis, se incumbirão de aplicar os escritos dos legisladores para que possam conduzir bem a cidade, ensejando o progresso da justiça e reconduzindo ao caminho da virtude todos aqueles que dele se afastarem.

A divisão das funções na cidade e a fiscalização do exercício efetivo pelos ocupantes dos cargos públicos, bem como a estratificação da *pólis* em classes censitárias têm a pretensão de mantê-la una e coesa. Para o alcance da harmonia necessária, os governantes devem inspirar na alma dos cidadãos o princípio da observação e conservação das leis.

3.6 A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA NO DIÁLOGO *AS LEIS*

A cidade idealizada por Platão na obra *As Leis* apresenta uma íntima relação com a *Kallipolis* descrita em *A República*, embora com ela não coincida. Ao fundar a *Magnésia*, o Ateniense e seus interlocutores debatem acerca da natureza das leis, da estratificação social e das funções a serem exercidas por cada classe social. Para o Ateniense, o legislador é o instituidor da cidade e, por isso, a legislação deve ser instituída de modo que contemple a totalidade das virtudes, e não apenas parte delas, uma vez que as leis têm uma finalidade moral.

A cidade a ser fundada não poderia seguir os modelos da Lacedemônia e de Creta, pois essas duas formas de organização política visam exclusivamente à virtude da coragem. No modelo idealizado pelo Ateniense, a legislação deve ser um instrumento que, além de almejar a totalidade das virtudes, promova a excelência e o bem entre os cidadãos na *pólis* e nesta como um todo. Desse modo, deve ter em mira a maior das virtudes, que não é outra senão a justiça. Para isso, tanto no diálogo *As Leis* quanto em *A República*, não só a

legislação, mas também a educação devem promover a virtude da justiça, de modo que todos os cidadãos devem ser orientados e educados para respeitarem as leis e exercerem as funções para as quais possuem atribuições naturais. Dessa forma, por exemplo, o construtor deverá se ocupar com a construção de castelos, e o lavrador, com os trabalhos da terra.

A educação das crianças deve compreender a meta a que elas se direcionarão no futuro, isto é, todas as crianças devem ser educadas para amar, o que as tornará perfeitas na virtude de sua profissão. Essa ideia nos remete ao princípio de que cada um deve ocupar-se com a função que lhe foi atribuída por natureza, exposto por Platão em 433a de *A República*.

A justiça é a ordem e harmonia entre as classes da cidade e entre os elementos psíquicos no cidadão, só sendo possível por meio da efetivação do plano educativo idealizado por Platão, no qual a razão é o postulado que a tudo deve comandar. Por isso, o Ateniense afirma que em nós há dois conselheiros insensatos e antagônicos: o prazer e a dor. Essas paixões se agitam e puxam o cidadão em sentidos contrários, obrigando-o a praticar ações opostas que variam entre o vício e a virtude, sendo que é a razão, por meio da reflexão, que possibilita ao cidadão ceder a um fio e resistir ao outro, deliberando acerca do que deve e do que não deve ser perseguido. É por meio da razão e dos bons hábitos adquiridos a partir da educação que as almas dos cidadãos se põem em harmonia e nesse acordo é que consiste a virtude (*Leis*. II, 653a/654a).

No diálogo *As Leis*, Platão trata da ordem e da harmonia na alma a partir da educação, tendo a razão como princípio dirigente. Do mesmo modo o filósofo teoriza em *A República*, ao estabelecer que a justiça (cada um fazer o que lhe é atribuído por natureza, em 433a) e a razão possibilitam a harmonia entre as potências da alma e as classes da cidade, na medida em que exercem o comando do cidadão e da cidade visando ao bem comum. Por esse motivo, o legislador precisa compreender as causas das transformações e da corrupção da alma dos cidadãos e das formas de governo, para estabelecer os princípios constitucionais sólidos que possibilitem a construção de uma cidade bem ordenada e harmônica, onde predominem os melhores cidadãos, a melhor legislação e forma de organização política e, por consequência, a promoção da justiça.

Na concepção do Ateniense, é exatamente do desacordo entre a dor, o prazer e a opinião racional que surge a mais crassa ignorância, que provoca as dissensões e desordem na cidade e no cidadão. Como há uma semelhança entre eles, é possível perceber que, na obra *As Leis*, a parte da alma suscetível à dor ou à alegria é o que na cidade corresponde ao povo e às multidões. Nesse sentido, sempre que as multidões desobedecerem àqueles que possuem atribuição natural para comandar (governante), como o conhecimento, o raciocínio, e também

não obedecerem aos magistrados e às leis, ou, sendo o desobediente o cidadão em particular, sempre que permanecerem inoperantes os princípios presentes em sua alma, predominará a ignorância nas cidades e nos cidadãos e, conseqüentemente, a injustiça (*Leis*. III, 685a/689a).

Do mesmo modo que em *A República*, no diálogo *As Leis*, Platão reconhece a natureza complexa do homem, conforme ele próprio descreve no livro II, em que a virtude é o acordo entre as potências psicológicas, cujo comando da razão é fundamental para que o cidadão saiba discernir entre o que é bom e mau, entre ações justas e injustas, pois ela tem capacidade deliberativa. A ignorância é o comando das potências não cognitivas da alma e a subserviência da potência racional, mas é o intelecto que, por natureza, tem a atribuição de comandar a alma.

A partir da semelhança entre a alma do cidadão e a cidade, sendo esta uma extensão da alma humana, conclui-se que a cidade também deve ser governada pela razão, pois é ela que conhece o que é benéfico e maléfico para o todo. A distinção entre o justo e o injusto, debatida nos livros IV e V do diálogo *A República*, é reproduzida por Platão em 864a da obra *As Leis*. Para o Ateniense, de um lado, quando a cólera, o temor, o prazer, a tristeza e a inveja dominam tiranicamente a alma, ocorre o que se denomina injustiça; por outro lado, quando a ideia do Bem predomina na alma e assume a direção dos homens, será considerado justo tudo o que for feito de conformidade com ela e o que em cada indivíduo se submete a seu domínio.

Na obra *As Leis*, assim como em *A República*, cada potência psicológica corresponde a uma classe da cidade, conforme a interpretação de Brisson exposta na seção 3.5 deste capítulo, em que a potência apetitiva corresponde ao cidadão comum, ou ao povo (equivalente aos produtores em *A República*); o espírito corresponde à magistratura dos guardiões do Estado (equivalentes aos guardiões em *A República*) e o intelecto corresponde à magistratura suprema do conselho noturno (equivalente aos filósofos em *A República*).

O princípio que deve ser seguido pela cidade e pelo cidadão, afirma o Ateniense, é o que manda os ignorantes obedecerem e o sábio comandar. É exatamente a constituição política contrária a esse princípio, a afeição pela vida luxuosa, pelo descumprimento das leis e pelo fato de os governantes se locupletarem às custas dos governados, que constituem as fontes da corrupção e declínio do poder político (*Leis*. III, 688b/691a).

É justamente a lei que tem a razão como fundamento que pode imitar o ideal divino para organizar e harmonizar as formas de organização social e política. A lei não é fruto de uma revelação divina, mas sim produto do intelecto (*nous*), sendo postulada a partir da razão, que é a dimensão que mais se aproxima da perfeição divina. Somente sob o comando da razão é que o cidadão e toda a *pólis* serão justos. Assim, o cidadão que se deixa dominar pelos

prazeres e desejos tenderá a praticar ações injustas devido à ausência de capacidade deliberativa das potências não cognitivas acerca da conduta que deve ou não deve ser praticada. Já o cidadão que é guiado pela razão e exerce o domínio sobre as paixões e desejos saberá fazer as escolhas justas dentre as situações possíveis.

Na visão do Ateniense, muitos consideram que o justo é respeitar as leis instituídas pelo mais forte (*Leis*. IV, 713b/714c), contudo a justiça emana do ideal divino e não de convenções ou pactos firmados entre os cidadãos. A justiça convencional é modificada continuamente, sendo válida por determinado período em razão da arte ou da lei, e não por ser produto da razão divina. Por esse motivo, o legislador deve promover a justiça a partir da legislação, mas esta deve seguir o *métron* divino, que supera as contingências e vicissitudes do tempo, impondo as ações que devem e as que não devem ser praticadas pelos governados. Desse modo, o homem justo é aquele que segue a justiça divina, o comando da lei, e não a lei formulada convencionalmente (*Leis*. IV, 715a/717a). O legislador só deverá ter em vista, na instituição das leis, a justiça, objetivando estabelecer a igualdade entre coisas desiguais, conforme a natureza de cada uma. (*Leis*, VI, 757b/770d).

Com essa divergência, Platão pretende superar exatamente a ideia de que a justiça é a conveniência do mais forte e que ser justo é cumprir a legislação instituída por pactos ou convenções humanas, como defendia Trasímaco, por exemplo, conforme discussão travada entre ambos no livro I do diálogo *A República*.

Platão procura demonstrar que a lei é produto da razão divina, que objetiva estabelecer a ordem e a harmonia na cidade, as quais só são possíveis se o legislador, por intermédio da lei, fizer com que cada cidadão desempenhe uma única atividade, aquela para a qual recebeu atribuição natural, pois, explica o Ateniense em 847b, “que não há natureza humana capaz de exercer com perfeição, ao mesmo tempo, duas artes ou duas profissões”. Esse princípio deve prevalecer desde o início da formação da cidade. Dessa forma, o ferreiro não poderá se dedicar ao serviço do carpinteiro, nem este poderá abandonar a sua arte para se dedicar às atividades típicas de ferreiros.

O princípio da especialização ou da divisão social de classes decorre da própria definição de justiça exposta por Platão no livro IV do diálogo *A República*. Nesse sentido, aos que passarem a exercer funções para as quais não possuem atribuição natural, o legislador deve estabelecer as penalidades cabíveis a serem aplicadas pelos juízes incumbidos do respectivo poder sancionador, visto que é para a garantia da prática de ações justas e lícitas, bem como da ordem e harmonia no cidadão e na cidade que o legislador deve instituir as leis, conforme afirma o Ateniense no livro IX de *As Leis*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A justiça gera a ordem e a harmonia entre os elementos da alma do cidadão e entre as classes sociais. Cada parte da alma (potências racional, irascível e apetitiva) e cada classe social (governantes, guardiões e produtores) deve executar a função que lhe é própria por natureza. Quem tem propensão natural para governar deve integrar o grupo dos governantes, por ser detentor da sabedoria, coragem, temperança, magnanimidade, memória e por ser justo. Quem tem atribuição natural para a guerra deve compor o grupo dos guardiões, pois são os portadores da coragem, distinguindo o que deve e o que não deve ser temido, e da disposição filosófica para identificarem os concidadãos e os inimigos, Já quem nasceu com disposição natural para produzir rudimentos básicos deve ser integrado no grupo dos produtores, os quais correspondem à temperança, virtude característica de quem é senhor de si mesmo.

Os governantes, por possuírem a virtude da sabedoria, definida como o conhecimento do que é útil para o bem comum, devem comandar, tendo em vista que se deixam conduzir pelo princípio racional, o qual tem a capacidade reflexiva e deliberativa de escolher o que é melhor para o todo da cidade. Os guardiões e os produtores, por carecerem da sabedoria inerente aos governantes, devem a estes obedecer e cumprir todas as suas determinações.

A partir do momento em que ocorrer a rebelião entre os elementos da alma e entre as classes da cidade, e passarem a comandar as partes que estão naturalmente sujeitas à regência da razão, e, do mesmo modo, as classes na cidade assumirem o exercício das funções as quais não lhes foram atribuídas por natureza, reinará a injustiça, tanto no cidadão quanto na *pólis*. Essa desordem e insubordinação de uma parte da alma em relação à outra e, da mesma forma, de uma classe contra a outra é prejudicial não só para a constituição e preservação da *pólis*, mas também para a excelência moral do cidadão. Quando houver ordem e harmonia, portanto, reinará a justiça no homem e na *pólis*; por outro lado, a desarmonia e a desordem geram a injustiça em ambos.

É pensando no governo guiado pela razão, com a garantia do bem comum, que Platão concebe a comunidade ideal como um todo harmônico formado por pessoas suficientes para realizar os ofícios necessários à satisfação das necessidades básicas. Por esse motivo, em *A República*, o filósofo atribui essa função ao princípio racional, prescrevendo que o cidadão deve orientar suas ações com fundamento na razão, devendo a cidade ser governada pelo filósofo-rei.

No diálogo *As Leis*, esse papel é delegado ao legislador, que, ao instituir as leis, deve visar todas as virtudes, e não apenas parte delas. O legislador tem a missão de legislar em

conformidade com as virtudes, visto que, somente assim, a *pólis* poderá vir a ser virtuosa. Nesse sentido, o legislador deve instituir guardas para a manutenção das leis, a fim de que todo o corpo de leis, mantido coeso pela inteligência, seja dirigido pela temperança e pela justiça.

No diálogo *As Leis*, se investiga a natureza da lei e se objetiva identificar o seu lugar na organização da vida política, estabelecendo um verdadeiro programa legislativo bastante detalhado e a ideia de subordinação tanto do governante quanto dos governados. Desse modo, o Ateniense e os demais interlocutores apresentam, minuciosamente, o papel fundamental do legislador e da legislação na organização racional da *pólis*, sem, contudo, deixar de lado o compromisso que a legislação deve ter com a totalidade das virtudes, especialmente com a justiça.

No diálogo *A República*, Platão expõe que o agir dos cidadãos e a cidade devem ser governados pela razão (potência cognitiva), dado que somente assim poderá haver justiça. É possível, entretanto, que alguns cidadãos sejam conduzidos pelos princípios irracionais, o que ocasionaria a degradação moral e originaria a injustiça tanto psíquica quanto política.

Com isso, em *As Leis*, Platão propõe que o legislador, sábio e virtuoso, deve instituir a legislação a ser aplicada na *pólis*. O filósofo vincula a justiça à legislação, já que, como as leis possuem fundamentação transcendente, ou seja, justificam-se a partir da razão divina ordenadora, o justo seria cumprir a lei, e o injusto seria transgredi-la.

Não obstante Platão conceba a justiça como sendo o respeito aos ditames da lei, ele não muda radicalmente a concepção de justiça que havia descrito em *A República*, tendo em vista que as leis propostas pelo legislador não decorrem de uma convenção ou pacto firmado entre os homens, mas emanam e retiram a sua validade do ideal divino, isto é, do Bem.

Embora Platão introduza um novo elemento, a legislação, a justiça continua sendo a ordem e a harmonia entre os elementos que compõem a alma (justiça psíquica) e entre as classes da cidade (justiça política). O que o filósofo objetiva é demonstrar que tanto a lei quanto a justiça são produtos da mesma razão divina e, dessa forma, envolvem o mesmo tipo de ordem e harmonia. É exatamente a obediência às leis que faz com que os cidadãos ajam com justiça.

O legislador introduz no próprio conteúdo legislativo o postulado racional que deve ser seguido por todos, indistintamente. Enquanto no diálogo *A República* a educação assume o papel de orientar o cidadão no sentido de viver uma vida virtuosa a partir do controle das ordens emanadas dos apetites e desejos (princípios irracionais), deixando-se guiar apenas pela razão (princípio racional), em *As Leis*, não obstante a educação também seja fundamental, a

legislação é que assume a função de conduzir o cidadão para uma vida virtuosa, à medida que a noção de virtude passa a constituir o próprio conteúdo legislativo, prevendo, inclusive, punições para o descumprimento dos comandos legais.

Tanto em *A República* quanto em *As Leis*, a cidade justa que Platão busca constituir se caracteriza por ser uma *pólis* ideal em que os cidadãos desenvolvem a sua função com o máximo de eficiência, para que possam suprir a necessidade dos demais, trilhando o itinerário das virtudes a fim de se estabelecer uma perfeita harmonia no cidadão e na cidade. Entretanto, embora, nos dois diálogos, as cidades sejam ideais, isso não significa que os temas debatidos não sejam fundamentais no âmbito do Estado. De fato, elas não são praticáveis nos moldes idealizados por Platão, porém é possível pensar em que medida temas como o da educação, o da razão como princípio norteador do cidadão e da cidade, e o da ordem e harmonia que devem imperar na cidade contribuem para o aperfeiçoamento da estrutura social e política.

O governo guiado pela ignorância e pelo obscurantismo pode colocar em declínio a nação, ao estimular guerras civis e dissidências sociais pela concentração de riquezas, com o conseqüente empobrecimento de grande parte da população. Por isso devem dirigir a cidade os governantes comandados pela razão, a qual detém a capacidade reflexiva e deliberativa.

A educação, desse modo, também é fundamental, sendo que, embora Platão proponha uma educação pela música e pela ginástica, o cerne da proposta é fazer com que os cidadãos se tornem esclarecidos para deliberarem sobre o que é bom e ruim não apenas para si, mas para a coletividade, estabelecendo, a partir dessa noção, uma ideia de solidariedade social.

REFERÊNCIAS

- ANNAS, Julia. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- ARISTÓTELES. *Política*. Introducción, traducción y notas: Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos S.A., 1988.
- BLOOM, Allan. *The Republic of Plato*. Translated with notes and an interpretive essay. 2. ed. New York: Basic Books, 1968.
- BRICKHOUSE, T. C.; SMITH, N. D. Socrates on Akrasia, knowledge, and the Power of appearance. In: BOBONICH, C.; DESTREÉE, P. *Akrasia in greek philosophy, from Sócrates to Plotinus*. Boston: Ed. Brill, 2007, p. 01-18.
- BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. *As leis de Platão*. Tradução: Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- BRISSON, Luc. Soul and State in Plato's Laws. In: BARNEY, Rachel; BRENNAN, Tad; BRITAIN, Charles. *Plato and the Divided Self*. New York: Cornell University, 2012, p. 281-307.
- CASERTANO, Giovanni. *Uma introdução à República de Platão*. São Paulo: Paulus Editora, 2014.
- CHAUÍ, Marilena. Público, Privado, Despotismo. In: BIGNOTTO, Newton *et al.* (org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 356-370.
- CORNFORD, Francis Macdonald. *The Republic of Plato*. Oxford: Clarendon Press, 1941.
- CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón: el hombre e la sociedad*. Versión española: Ana Torán y Julio César Armero. Madrid: Alianza Editorial, 1979.
- DAHL, Norman O. Plato's defence of justice. In: FINE, Gail. *Plato's Ethics, Politics, Religion and the Soul*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 207-234.
- DA SILVA, Reinaldo Melo. *O que é o filósofo? Uma busca pela resposta de Platão no Banquete, República e Leis*. 108 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2020.
- FEITOSA, Zoraida Maria Lopes. A possibilidade da *akrasia* na filosofia de Platão. *Peri*, v. 5, n. 2, p. 43-53, 2013.
- FEITOSA, Zoraida Maria Lopes. A questão da *akrasia* na filosofia de Platão. *Revista Prometheus*, Universidade Federal de Sergipe, ano 10, n. 23, p. 215-229, 2017.
- FEITOSA, Zoraida Maria Lopes. A questão da justiça como virtude social em Platão. In: CARVALHO, Hélder Buenos Aires de; CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de. *Temas de Ética e Epistemologia*. Teresina: EDUFPI, 2011, v. 1, p. 111-123.

FEITOSA, Zoraida Maria Lopes. *A questão da unidade e do ensino das virtudes em Platão*. 170 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

HAVELOCK, Eric A. *The Greek Concept of Justice: from its Shadow in Homer to its substance in Plato*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

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

IRWIN, Terence. *Plato's Moral Theory: the early and middle dialogues*. Oxford: Clarendon Press, 1979.

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

JAGGAR, Alison M. Feminist Ethics. In: LA FOLLETTE, Hugh; PERSSON, Ingmar. *The Blackwell Guide to Ethical Theory*. Second Edition. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2013, p. 433-460.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Tradução: João Baptista Machado. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KEYT, David. Plato on Justice. In: BENSON, Hugh H. *A Companion to Plato*. Malden: Blackwell Publishing Ltd, 2006, p. 341-355.

KRAUT, Richard. The defense of justice in Plato's Republic. In: KRAUT, Richard. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 311-337.

LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. A fundamentação metafísica das Leis em Platão e suas implicações normativas para a política. *Cadernos do PET Filosofia*, v. 4, n. 7, p. 43-52, jan./jun. 2013.

LYSIAS. *Discours XII*. Tradução: Louis Genet, Paris: Belles Lettres, 1955.

MEYER, Susan Sauvé. Plato on the Law. In: BENSON, Hugh H. *A companion to Plato*. Malden: Blackwell Publishing Ltd, 2006, p. 373-387.

NAILS, Debra. The Life of Plato of Athens. In: BENSON, Hugh H. *A Companion to Plato*. Malden: Blackwell Publishing Ltd, 2006, p. 1-12.

NAILS, Debra. *The people of Plato: a prosopography of Plato and Other Socratics*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1950.

OLIVEIRA, Richard Romeiro. Política, Teologia e Filosofia nas *Leis* de Platão. *Síntese – Revista de Filosofia*, v. 34, n. 110, p. 365-361, 2007.

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

PLATÃO. *A República: ou sobre a justiça, gênero político*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

PLATÃO. *Fedro*: ou: Do Belo. Gênero Moral – Cartas – O Primeiro Alcibiades. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 1975. (Col. Diálogos) v. V.

PLATÃO. *Protágoras – Górgias – O Banquete – Fedão*. Tradução: Carlos Alberto Nunes, Belém: Ed. UFPA, 1980. (Col. Diálogos) v. III e IV.

PLATÃO. *Leis e Epínomis*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

PLATÓN. *Diálogos VII: Cartas*. Traducciones, introducciones y notas: Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

PLATON. *La République*. Traduction nouvelle avec introduction et notes: Robert Baccou. Paris: Librairie Garnier Freres, 1966.

PLATO. *The Laws*. Translated with an Introduction and notes: Trevor J. Saunders. London: Penguin Group, 1970.

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

RAWLES, Richard. *Simonides the poet: intertextuality and reception*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

REEVE, C. D. C. *Philosopher-Kings: the argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

REIS, Maria Dulce. *Tripartição e unidade da psykhé no Timeu e nas Leis de Platão*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

ROBINSON, Thomas M. *A psicologia de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão: alma, cidade, cosmo*. São Paulo: Edições Loyola, 2008a. Tomo III.

SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão: o problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas*. São Paulo: Edições Loyola, 2008b. Tomo II.

SAXONHOUSE, A. W. The Philosopher and the Female in the political thought of Plato. In: NANCY, Tuana. *Feminist interpretations of Plato*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1994, p. 195-212.

SHIELDS, Christopher. Unified agency and akrasia in Plato's Republic. In: BOBONICH, C.; DESTRÉE, P. *Akrasia in greek philosophy, from Sócrates to Plotinus*. Boston: Ed. Brill, 2007, p. 61-86.

SMITH, Janet Farrell. Plato, irony and equality. Women's Studies ht. *Forum*, v. 6. n. 6, p. 597-607, 1983.

STALLEY, R. F. *An Introduction to Plato's Laws*. Indianapolis: Hackett, 1983.

STRAUSS, Leo. Platão. In: STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph. *História da Filosofia Política*. Tradução: Heloísa Gonçalves Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 31-81.

TRABATTONI, Franco. *Platão*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Annablume Clássica, 2012.

XAVIER, Dennys Garcia; CORNELLI, Gabriele. *A República de Platão: outros olhares*. São Paulo: Loyola, 2011.