



UNIVERSIDADE FEDERAL  
DE SANTA CATARINA

**FILOSOFIA**  
licenciatura a distância



2

## FILOSOFIA POLÍTICA I

*SELVINO ASSMANN, DELAMAR DUTRA*

# FILOSOFIA POLÍTICA I





UNIVERSIDADE FEDERAL  
DE SANTA CATARINA

**FILOSOFIA**  
licenciatura a distância

# FILOSOFIA POLÍTICA I

*Selvino José Assmann*

*Delamar José Volpato Dutra*



Ministério  
da Educação



Florianópolis, 2008.

## **GOVERNO FEDERAL**

*Presidente da República* Luiz Inácio Lula da Silva

*Ministro de Educação* Fernando Haddad

*Secretário de Ensino a Distância* Carlos Eduardo Bielschowky

*Coordenador Nacional da Universidade Aberta do Brasil* Celso Costa

## **UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA**

*Reitor* Alvaro Toubes Prata

*Vice-reitor* Carlos Alberto Justo da Silva

*Secretário de Educação à Distância* Cícero Barbosa

*Pró-reitora de Ensino de Graduação* Yara Maria Rauh Muller

*Departamento de Educação à Distância* Araci Hack Catapan

*Pró-reitora de Pesquisa e Extensão* Débora Peres Menezes

*Pró-reitor de Pós-Graduação* José Roberto O'Shea

*Pró-reitor de Desenvolvimento Humano e Social* Luiz Henrique Vieira da Silva

*Pró-reitor de Infra-Estrutura* João Batista Furtuoso

*Pró-reitor de Assuntos Estudantis* Cláudio José Amante

*Centro de Ciências da Educação* Carlos Alberto Marques

## **CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA NA MODALIDADE A DISTÂNCIA**

*Diretora Unidade de Ensino* Maria Juracy

*Filgueiras Toneli*

*Chefe do Departamento* Leo Afonso Staudt

*Coordenador de Curso* Marco Antonio Franciotti

*Coordenação Pedagógica* LANTEC/CED

*Coordenação de Ambiente Virtual* LAED/CFM

## **PROJETO GRÁFICO**

*Coordenação* Prof. Haenz Gutierrez Quintana

*Equipe* Henrique Eduardo Carneiro da Cunha,

Juliana Chuan Lu, Laís Barbosa, Ricardo Goulart

Tredezini Straioto

## **EQUIPE DE DESENVOLVIMENTO DE MATERIAIS**

### **LABORATÓRIO DE NOVAS TECNOLOGIAS - LANTEC/CED**

*Coordenação Geral* Andrea Lapa

*Coordenação Pedagógica* Roseli Zen Cerny

### **Material Impresso e Hiperfídia**

*Coordenação* Thiago Rocha Oliveira

*Adaptação do Projeto Gráfico* Laura Martins Rodrigues, Thiago Rocha Oliveira

*Diagramação* Thiago Rocha Oliveira, Thiago Felipe Victorino, Eduardo Santaella Malaguti

*Ilustrações* Bruno Nucci

*Tratamento de Imagem* Thiago Rocha Oliveira, Thiago Felipe Victorino, Eduardo Santaella Malaguti

*Revisão gramatical* Gustavo Andrade Nunes Freire, Marcos Eroni Pires

### **Design Instrucional**

*Coordenação* Isabella Benfica Barbosa

*Designer Instrucional* Carmelita Schulze

Copyright © 2008 Licenciaturas a Distância FILOSOFIA/EAD/UFSC

*Nenhuma parte deste material poderá ser reproduzida, transmitida e gravada sem a prévia autorização, por escrito, da Universidade Federal de Santa Catarina.*

D978f

Dutra, Delamar José Volpato.

Filosofia política I / Delamar José Volpato Dutra, Selvino José Assmann.— Florianópolis : FILOSOFIA/EAD/UFSC, 2008.

153 p.

ISBN 978-85-61484-05-7

1. Filosofia política antiga. 2. Platão. 3. Aristóteles. I. Assmann, Selvino José. II. Título

CDU 32.001.1

Elaborado por Rodrigo de Sales, supervisionado pelo Setor Técnico da Biblioteca Universitária da Universidade Federal de Santa Catarina

## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO</b> .....	<b>7</b>
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>9</b>
<b>1. O PENSAMENTO POLÍTICO DE PLATÃO</b> .....	<b>17</b>
1.1 A tragédia e a política.....	22
1.2 Sócrates, os sofistas e a política .....	27
1.3 A visão política de Protágoras.....	32
1.4 O pensamento de Górgias .....	37
1.5 Filosofia e política em <i>A República</i> .....	45
1.5.1 O debate inicial sobre a justiça.....	46
1.5.2 É melhor ser justo que injusto .....	54
1.5.3 A educação dos cidadãos .....	58
1.5.4 A modelagem da cidade justa e feliz.....	60
1.5.5 A família e a propriedade privada na cidade justa.....	69
1.5.6 A relação entre a verdade e a política .....	78
1.5.7 O filósofo-rei.....	81
1.6 Mudança no pensamento político de Platão? .....	86
LEITURA RECOMENDADA.....	91
REFLITA SOBRE .....	91

<b>2. APONTAMENTOS SOBRE A POLÍTICA DE ARISTÓTELES....</b>	<b>93</b>
2.1 Da noção de fim .....	96
2.2 Da natureza da cidade .....	100
2.3 Do fim natural do homem ou de sua função própria .....	104
2.4 Da escravidão .....	117
2.5 A interpretação de Arendt .....	120
2.6 Da economia.....	125
2.7 Da crítica ao comunitarismo platônico .....	129
2.8 Da criminologia aristotélica .....	130
2.9 Da cidadania.....	130
2.10 Das revoluções .....	140
2.11 Da educação e do ócio .....	141
2.12 Da idade para o casamento .....	143
2.13 Do aborto e do infanticídio .....	144
LEITURA RECOMENDADA .....	145
REFLITA SOBRE .....	145
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>147</b>

## APRESENTAÇÃO

*A disciplina tem como objetivo apresentar o pensamento filosófico referente à política durante o período da Antigüidade Clássica grega. Serão tratados, sobretudo, temas centrais de dois autores fundamentais do período, Platão e Aristóteles.*

*O estudo desses autores é central na história do pensamento humano. As questões levantadas por Platão e Aristóteles ainda são aquelas para as quais a Filosofia e todos os teóricos da política buscam respostas, como: a investigação sobre o que é uma cidade justa; qual é a melhor forma de governo; se a democracia é a melhor forma de governo; qual a relação entre ética e política; qual a relação entre verdade, opinião e política; qual a relação entre verdade e bem; quais os objetivos, o alcance e os limites da atividade política.*

*Tais temas são candentes não só para a vida de qualquer ser humano que viva em comunidade, mas especialmente para aqueles que se dedicam à educação. O termo paidéia traduz bem essa preocupação da própria filosofia política grega com a educação.*

*Quanto ao professor de Filosofia, ele deve ter um conhecimento das questões fundamentais da sua área. Esperamos que o texto aqui apresentado, referente à política, contribua para fomentar tal conhecimento e a reflexão sobre essa decisiva dimensão da vida humana. Trata-se de um estudo de textos clássicos e assuntos que deverão ser tratados, pelos educadores e pelas educadoras, nas salas de aula, os quais são cobrados nos vestibulares e objeto de reflexão na vida de todo cidadão.*

**Selvino José Assmann e Delamar José Volpato Dutra**





## INTRODUÇÃO

### Atenas, berço da democracia e da filosofia

Antes de analisarmos o pensamento político de Platão, e sem entrarmos em minúcias, vale a pena fazermos algumas observações sobre a história política de Atenas e sobre outros aspectos teóricos que antecedem *A República*. Fazemo-lo chamando a atenção para o fato de ter sido este, num determinado tempo da história, **o espaço em que se inventou a filosofia e a democracia:** a democracia, considerada em geral como a melhor política possível, e a filosofia, como a mais perfeita forma de conhecimento da realidade. E que, com a democracia, também foi criada a tragédia.

**Por mais que se possa sustentar que a filosofia é a resposta aos problemas políticos de Atenas,** é importante lembrar que as duas grandes invenções atenienses não ocorreram ao mesmo tempo, nem sob a mesma relação. E isso parece ser significativo para se discutir a relação entre a filosofia e a política:

É no plano político que a Razão, na Grécia, primeiramente se exprimiu, constituiu-se e formou-se [...] A razão grega não se formou tanto no comércio humano com as coisas quanto nas relações dos homens entre si. Desenvolveu-se menos através das técnicas que operam no mundo que por aquelas que dão meios para domínio de outrem e cujo instrumento comum é a linguagem: a arte do político, do reitor, do professor. A razão grega é a que de maneira positiva, refletida, metódica, permite agir sobre os homens, não transformar a natureza. Dentro de seus limites como em suas inovações, é filha da cidade.

(VERNANT, 1977, p. 94-95)

A área ocupada pela antiga civilização grega não se identifica completamente com a área da Grécia contemporânea. Além disso, não existiu um estado politicamente unificado entre os gregos antigos. A expressão "Grécia Antiga" geralmente é usada para descrever, em seu período clássico antigo, o mundo grego e áreas próximas como: Chipre, Anatólia, Sul da Itália, da França e costa do mar Egeu, além de assentamentos gregos no litoral de outros países – como o Egito.

A democracia ateniense instalou-se, sobretudo, com as reformas de Clístenes, no início do século V, enquanto o nascimento da filosofia, sua idade de ouro, ocorre com o final da democracia, próxima à morte de Sócrates, no início do século IV, o que já poderia indicar uma dificuldade na convivência da filosofia com a política. Antes da presença de Sócrates, houve pouca atividade filosófica em Atenas, e nenhum filósofo pré-socrático se interessa diretamente pela política. Talvez tenha havido uma exceção com Protágoras, convidado por Péricles para preparar a legislação da nova colônia ateniense; tem-se também que, mais tarde, Anaxágoras, na Atenas democrática, acabou sendo acolhido com desconfiança e despachado com certa violência.

**Não há, pois, uma “filosofia da democracia”.** Com isso não se nega o fato de a filosofia ser filha rebelde e tardia da discussão pública proporcionada pela democracia, nem se esquece do que é dito por **Hannah Arendt**:

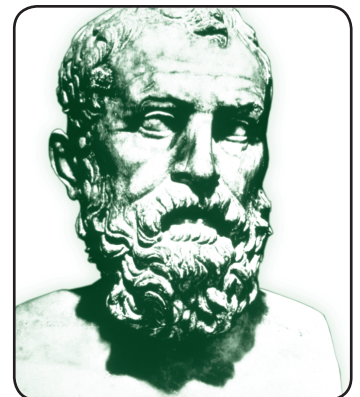
A tradição (da filosofia política) iniciou-se com o abandono da política por parte do filósofo [Platão], e o subsequente retorno deste para impor seus padrões aos assuntos humanos, e o fim sobreveio quando um filósofo [Marx] repudiou a filosofia, para poder ‘realizá-la’ na política.

(ARENDR, 2000, p. 44)

A *pólis* no início (século VIII a.C.) é uma cidade-estado aristocrática, dominada por proprietários de terra. A seguir, tal aristocracia se enfraquece, tanto devido à competição entre os referidos proprietários, quanto pelo desenvolvimento do comércio e da colonização e pelo fato de a cavalaria ser substituída pela infantaria dos hoplitas (soldados de infantaria da antiga Grécia que combatiam revestidos de pesada armadura), o que leva depois, no século V a.C., a que a frota marítima se torne componente principal da potência militar de Atenas, aumentando gradativamente o número de cidadãos. Em geral são cidadãos apenas os filhos de mães da cidade, embora as mulheres estejam excluídas *de iure* do exercício de cidadania, assim como os escravos e os estrangeiros. É com **Sólon**, chefe político de Atenas em 594 a.C., para resolver os conflitos entre os aristocráticos e *demos* (povo), que se inventa a *pólis* como espaço comum, no qual predominam não indivíduos, mas regras coletivas e compartilhadas. A *diké* (justiça), embora continue divina, passa a



Hannah Arendt. De origem judia, nasceu em Linden, Alemanha, em 14 de outubro de 1906, morreu em Nova Iorque em 04 de dezembro de 1975. Emigrou para os Estados Unidos durante a ascensão do nazismo.



Busto de Sólon em escultura de mármore.

Personagem histórica da Grécia Antiga que vai contra as leis da cidade para cumprir a tradição: enterrar seu irmão mesmo ele sendo um traidor da cidade. Este fato e suas conseqüências filosóficas são tratados em detalhes neste texto no item: A tragédia e a política.

ser reconhecida também como humana. As leis apresentam-se ditadas pelo oráculo de Delfos, mas adquirem uma conotação comunitária. A força (*kratos*) da lei, que recorre também à violência, cria um espaço intermediário público e neutro para além dos interesses das facções. E tal espaço absorve também a religião. Aliás, a lógica da *pólis* aos poucos vai politizando a religião e a moral a ponto de se ver inclusive *Antígona* declarar que nada garante que o *nómos* (a lei, mas também “a convenção”) seja idêntico à lei divina. De toda maneira, o lugar da igualdade, a comunidade política, é uma ilha num mundo dominado por relações de força. As desigualdades entre homens e mulheres, entre pais e filhos, senhores e escravos, e a constante luta pela hegemonia que marca a relação entre as cidades, luta que é interrompida apenas quando se sente a ameaça dos persas, acompanham sempre a vida política ateniense.

Depois de Sólon com sua reforma política, econômica e social de Atenas, no século VI a.C., tem-se um período de conflitos entre as famílias aristocráticas que acaba desembocando na tirania de Pisístrato e do seu filho Hípias. Derrotada a tirania, vencidos os persas na Batalha de Maratona (490 a.C.), efetua uma reforma “democrática”, o que levou os atenienses a superar a fragmentação em que vivia a classe dirigente da cidade. Assim surge a “isonomia”: todos passam a estar submetidos à mesma lei, enquanto a rotatividade e o sorteio na participação em cargos públicos indicam que todos dispõem da **mesma areté** e *podem participar igualitariamente na vida comunitária*.



Diferentemente das democracias atuais, as democracias das cidades-estados da Grécia clássica eram democracias diretas, onde todos os cidadãos tinham voz e voto em seus respectivos órgãos representativos.

Ao mesmo tempo, a cidade, com sua intensa vida pública, transforma-se em lugar de educação permanente. A virtude decisiva do cidadão passa a ser a *sophrosyne*, a prudência como capacidade de sensatez e autolimitação.

Se desde Homero, a *sophrosyne*, capacidade de autocontrole e de reflexão, como consciência dos próprios limites, já era considerada importante, contudo, no competitivo mundo aristocrático, anterior a Platão, ainda se trata de virtude bastante secundária e marginal. É bem mais tarde que a ética da competição vai sendo substituída por uma ética da colaboração.

A experiência política de Atenas, que também nos **traz a extraordinária criação da tragédia e da comédia** (Ésquilo, Sófocles, Eurípedes, Aristófanes), e que viu nascer a historiografia com Heródoto e Tucídides, passa a refulgir ainda mais sob o comando de **Péricles (495–429 a.C.)**, que consagra definitivamente a política como democracia. Sem dúvida, podemos afirmar que é a essa experiência ateniense que se refere Hannah Arendt ao apresentar e sustentar a supremacia da ação, da “capacidade humana de organização política que não apenas difere mas é diretamente oposta a [...] associação natural cujo centro é constituído pela casa (*oikia*) e pela família” (ARENDRT, 2004, p. 33). Trata-se do ***bios politikos***, uma segunda vida, em que não só se define o sentido da vida, mas em que tudo é decidido pela palavra e pela persuasão, e não mais pela força e pela violência. É por excelência – diz Arendt – a experiência da liberdade humana, a “única atividade que se exerce diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria”, estabelecendo-se assim “a condição humana da pluralidade”, ou seja, “os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (Ibid., p. 31).

A importância histórica e política de Péricles, que morreu dois anos antes do nascimento de Platão, aparece no famoso *Discurso fúnebre*, de 431 a.C., pronunciado em homenagem aos atenienses mortos no primeiro ano da guerra contra Esparta e conservado

É conveniente recordar que a tragédia floresce contemporaneamente à democracia e desaparece com o fim da democracia. E não é por mero acaso...



O século de Péricles. Philippe Foltz, Paris, 1863. O artista busca representar Péricles na ágora ateniense, com a Acrópole ao fundo.

parcialmente em *A História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides. Eis algumas passagens desse discurso de Péricles:

A nossa constituição não imita as leis dos estados vizinhos. Em vez disso, somos um modelo para os outros. O governo favorece a maioria em vez de poucos – por isso é chamado de democracia. Se consultarmos a lei, veremos que ela garante justiça igual para todos em suas diferenças; quanto à condição social, o avanço na vida pública depende da reputação de capacidade. As questões de classe não têm permissão de interferir no mérito, tampouco a pobreza constitui um empecilho; se um homem está apto a servir ao estado, não será tolhido pela obscuridade da sua condição [...].

Diferentemente de qualquer outra comunidade, nós, atenienses, consideramos aquele que não participa de seus deveres cívicos não como desprovido de ambição, mas sim como inútil. Ainda que não possamos dar origem à política, em todo caso podemos julgá-la; e em vez de considerarmos a discussão como uma pedra no caminho da ação, a consideramos como uma preliminar indispensável de qualquer ação sábia [...]. Em resumo, afirmo que, como cidade, somos a escola de toda a Grécia (*TUCIDIDES, 1982*).

O texto aqui transcrito é acessível em: <http://www.educacao.sp.gov.br>

Além de chamar a atenção para a singularidade da experiência ateniense, por mais freqüentes que sejam as crises políticas da cidade, Péricles caracteriza sucintamente tal experiência (governo da maioria, igualdade diante da lei, igualdade de oportunidades, importância do mérito, do pluralismo e da palavra) insistindo na conveniência da estabilidade institucional, na harmonia entre público e privado, e declarando peremptoriamente que o homem não político é um “ser inútil”. Embora não haja consenso a respeito, de acordo *com Ehrenberg*, a Atenas do final do governo de Péricles e do início da Guerra do Peloponeso (421–404 a.C.) tem cerca de 215.000 habitantes: 35.000 cidadãos, homens livres (110.000, contando cidadãos com familiares); 10.000 metecos (os estrangeiros, cerca de 25.000, contando os familiares); 80.000 escravos, privados e públicos. Nem todos os habitantes viviam na cidade como tal, pois no mínimo a metade se ocupava com atividades no campo, ao redor dos muros da cidade. A *pólis* como tal, *comunidade política*, tendo como centro a *ágora*, era composta de um número bastante reduzido de cidadãos. E nela o todo é primeiro, como se sabe, e a pertença a este todo **é que define o indivíduo como cidadão**. Cha-

*EHRENBURG, 1980. Ver também BARKER, 1972.*

*A cidade grega é um “clube de homens”, conforme diz Vidal-Naquet (RICOEUR, 1988, p. 83). Recorde-se que Aristóteles compara o domínio da alma sobre o corpo ao do senhor sobre o escravo, e ao do macho sobre a fêmea. Na Poética, o filósofo sugere que a mulher é um ser inferior, enquanto o escravo é um ser totalmente medíocre.*

mamos a atenção para isso, a fim de ressaltar que, na modernidade, é sempre o indivíduo que é primeiro, sendo o Estado uma soma de indivíduos, reunidos, por exemplo, através de um contrato.

**Nunca se deve esquecer que a cidade grega inclui a dupla senhor/escravo.** A noção de escravo vai-se tornando mais precisa à medida que se definia a de cidadão, ou seja, não é perfeitamente clara antes do século VI a.C. Os escravos são uma presença natural na *cidade*, incluindo tanto os que são comprados no mercado, quanto os dependentes rurais, embora estes, à diferença dos primeiros, apresentem reivindicações políticas.



Reconstrução da Ágora de Atenas baseada em vestígios arqueológicos.

Se, após as vitórias contra os persas (Maratona, Salamina), Atenas se fortaleceu também diante das outras cidades-estado gregas, a grande Esparta, depois de reconhecer a supremacia ateniense sobre o Peloponeso, enfrenta Atenas durante cerca de 27 anos. A Guerra do Peloponeso não só acaba com a força militar ateniense, mas contribui muito para o declínio da *pólis* como comunidade aristocrática ou democrática de cidadãos que se autogovernam. Esparta impõe-se, mas aos poucos acaba enfraquecida pelo seu próprio poder e pela concentração da propriedade fundiária, permitindo que, a partir do início do século IV a.C, os persas se tornem os árbitros nas lutas entre as cidades gregas, aproveitando-se das suas divisões. Sucessivamente, na segunda metade desse século, os ricos atenienses acabam preferindo o domínio macedônico à perspectiva democrática de terem de dividir os bens e o poder com os mais pobres, apesar dos inflamados discursos de Demóstenes contra as pretensões imperialistas de Filipe. Este, apesar de a Macedônia ser uma região menos importante ao Norte da Grécia, consegue formar uma força militar imponente, derrotando a liga helênica em 338 a.C, na batalha de Queroneia, graças à ajuda da cavalaria guiada pelo filho *Alexandre*, discípulo de Aristóteles. Tudo isso assinala o fim da liberdade grega, o fim de uma experiência política que se tornou exemplar para toda a história ocidental.

Imperador grego que de 334–323 a.C disseminou o ethos grego com as conquistas de território que realizou, essas que foram desde a Macedônia até as portas da Índia.

Embora não seja aqui o lugar para desenvolver mais, não devemos esquecer que a criação do império macedônico favoreceu em muito a divulgação da cultura grega. O período de domínio macedônico coincide com o da prevalência da filosofia helenística (estoicismo, epicurismo e ceticismo). E vale a pena insistir na importância disso para se compreenderem as características desta filosofia sucessiva a Platão e Aristóteles. Dado que já não é possível, no império, participar diretamente da vida política, passa-se a enfatizar cada vez mais a igualdade de todos os seres humanos, o que tem como preço a valorização cada vez maior da vida individual e da vida privada contra a ênfase maior atribuída à vida pública e à vida coletiva na perspectiva anterior. *Percebe-se que a idéia da fraternidade universal, defendida pelos estóicos, combina com a nova situação política imperial.*

Ver a respeito: ASSMANN,  
1995, p. 24-38.

As breves observações sobre a história ateniense servem para compreendermos melhor em que situação nasce a filosofia e a própria “filosofia da política”, assinalando que esse nascimento se dá a partir da crise e do fim de uma experiência política. Ou até podemos concordar com Chatelet:



A morte de Sócrates. Jacques-Louis David, Metropolitan Museum of Art, Nova Iorque, 1787.

Desde que existe, a cidade grega está numa situação trágica: não há solução para os seus problemas. Por isso inventa a história, a filosofia, a pedagogia e a análise do tipo sociológico. A cidade define o mito grandioso da razão, que depois nunca deixou de ser mencionado. Boa referência? A crise da cidade e o seu termo confrangedor põem seriamente esta questão.

(CHATELET apud RICOEUR, 1988, p. 113)

No contexto apresentado, Platão, de família aristocrática, viveu o fim do apogeu de Atenas, presenciando, em sua infância e juventude, a Guerra do Peloponeso e morrendo dez anos antes da conquista de toda a Grécia (338 a.C.) pelos macedônios. Além disso, é parente próximo de dois dos trinta tiranos que irão governar Atenas, *condenando Sócrates à morte* (399 a.C.) e convive com o debate político em que despontam os sofistas. Nesta situação, Platão entendeu também “a condenação de Sócrates era inevitável.



*Mais ainda: cheia de significado. Sócrates devia morrer, pois era filósofo. Devia morrer porque – para o filósofo – não havia lugar na cidade” (KOYRÉ, 1973, p. 66).*

Seria possível fugir da cidade, refugiar-se simplesmente na contemplação, mas a atitude de Platão foi outra: retirar-se, sim, mas para reformar a cidade. E para isso não basta o saber – era o caso de Sócrates – urge também o poder. Daí, como veremos mais detidamente, tem-se a solução: **o filósofo só cabe na cidade se for seu governante**. Como diz Platão: para que a vida humana seja digna de ser vivida, *urge que os filósofos se tornem reis, ou os reis se tornem filósofos*.

De acordo com a *Carta VII*, Platão já tinha em mente a idéia do filósofo-rei em 386 a.C, data de fundação da Academia. Mesmo assim, não se pode dizer que *A República* tenha sido escrita neste ano, mas que foi publicada um pouco mais tarde. As outras obras políticas de Platão são posteriores: *Político*, provavelmente foi publicada por volta de 360 a.C., e *As Leis*, última obra escrita por Platão, publicada postumamente, em 347 a.C. Mas nem sempre há concordância nas datas, e nem sequer sobre as de nascimento e morte de Platão.

## ■ CAPÍTULO 1 ■

### O PENSAMENTO POLÍTICO DE PLATÃO

O objetivo deste capítulo é, sobretudo, o de apresentar o pensamento político de Platão, inscrevendo-o no contexto da história de Atenas, que criou a democracia, e junto com ela a tragédia, e, posteriormente, a filosofia, um saber objetivo e universal, e, com a filosofia, procurou criar, no debate com os sofistas, uma solução definitiva para todos os problemas das relações entre os seres humanos. Tudo isso se concentra principalmente na análise da grande obra platônica, *A República*.



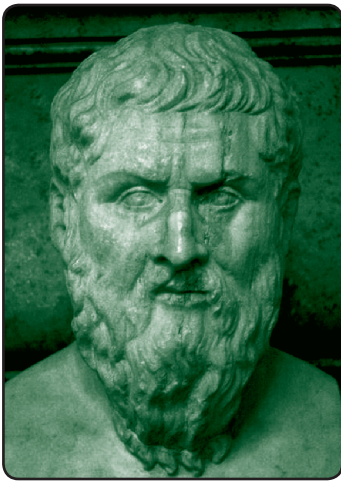
## 1 O PENSAMENTO POLÍTICO DE PLATÃO

Nossa tradição de pensamento político começou quando Platão descobriu que, de alguma forma, é inerente à nossa experiência filosófica repelir o mundo ordinário dos negócios humanos; ela terminou quando nada restou dessa experiência senão a oposição entre pensar e agir, que, privando o pensamento de realidade e a ação de sentido, torna a ambos sem significado.

(ARENDDT, 2000, p. 52)

Se Sócrates nunca participou ativamente da vida política como tal, pois até a considerava contrária à sua natureza, Aristocles, conhecido como **Platão** (427–347 a.C), que não foi professor de filosofia, mas vivia no centro da vida social em uma posição de destaque, pertencendo a uma das famílias mais conhecidas de Atenas, sentiu-se desde jovem convocado para a vida política em Atenas.

“O problema para o qual desde o primeiro instante se orienta o pensamento de Platão é o **problema do Estado**”, **diz um dos grandes intérpretes do pensamento grego**. É o que Platão mesmo diz no único escrito em que fala em primeira pessoa, a famosa Carta VII, escrita a seus amigos a respeito de sua trajetória como filósofo e sobre o papel da filosofia na vida humana. Nela, de forma contundente, Platão confirma mais uma vez que a civilização grega é uma civilização da palavra política e também que a política foi a paixão predominante em sua vida. Vale a pena reproduzir parte deste testemunho direto do autor, para além de qualquer interpretação:



Busto em mármore de Platão.

JAEGER, 1995, p.749

Desde jovem [...] passei por uma experiência comum a muitos e me decidi firmemente a uma coisa: apenas em condição de dispor de minha vontade, logo dedicar-me à vida política.

(apud REALE, 1994, p. 236)

**Na mesma Carta, escrita pouco antes do final de sua vida a seu amigo Dião, em Siracusa (para onde Platão viajou três vezes), ele chama a atenção para o fato de ter-se sentido convocado a colaborar para tirar Atenas, e as cidades vizinhas, da corrupção em que viviam. E arremata:**

Observava estes fatos (que culminaram com a condenação e morte de Sócrates), observava também os homens que agem na cena política, como também as leis e os costumes. E quanto mais avançava nas minhas observações e quanto mais eu mesmo avançava em idade, tanto mais me tornava mais clara a imensa dificuldade para bem administrar a cidade. Era impossível a ação política sem a ajuda de pessoas amigas e de fiéis colaboradores. E não era coisa fácil encontrar esses amigos e colaboradores entre os que me eram mais próximos, pois a nossa cidade não era mais governada segundo os usos e costumes dos antepassados, e era difícil e até impossível conseguir novos colaboradores. Acrescente-se que legislações, costumes e tudo o mais se dissolvia com incrível rapidez e de modo espantoso. Desta sorte, não obstante meu primeiro impulso no sentido de participar da vida política, considerando tudo o que acontecia e vendo que tudo e em todas as partes e de todas as maneiras era arrastado num incontrolável processo de corrupção, senti uma espécie de vertigem, mas não pensei em desviar meu olhar aos acontecimentos, na esperança de que um dia seu curso se tornasse mais favorável (e não só cada um dos acontecimentos, mas, sobretudo, melhorasse o espírito das constituições). No entanto, esperava sempre a melhor ocasião para agir. Acabei, assim, por abraçar num único olhar todas as cidades, afirmando que todas, sem exceção, sofrem em razão de maus governos. Em todas as partes, com efeito, as legislações apresentam condições que se podem chamar desesperadas; seriam necessárias reformas excepcionais, ajudadas pela boa fortuna. Em resumo, fui irresistivelmente levado a louvar a reta filosofia e a concluir que somente graças a ela é possível esperar ver um dia justa a política das cidades e justa a vida dos cidadãos. Sim, certamente as desgraças e desventuras do gênero humano não conhecerão fim a não ser no dia em que verdadeiros e puros filósofos tenham acesso ao poder; no dia em que, por algum

dom de Deus, as classes dirigentes nas várias cidades sejam inflamadas pelo verdadeiro amor da sapiência, e sejam formadas por filósofos.

(apud REALE, 1994, p. 236-237)

A releitura desse testemunho impressiona por apresentar uma espécie de síntese do pensamento de Platão: **a filosofia é o único modo de alcançarmos a verdade, e só quando alcançamos a verdade e a pusermos em prática poderemos estabelecer a justiça na cidade e no mundo.** O problema filosófico é o problema político. E foi um fato político – insistamos – que converteu Platão à filosofia. Ou, dito de outro modo, só é possível superar a corrupção na minha cidade se eu me puser sob o ponto de vista de quem quer resolver os problemas de todas as cidades, e nunca apenas os da minha *pólis*. E isso poderá ser feito na prática, como o indicará também muito depois Maquiavel, contando com a **“boa fortuna”**. A decisão de Platão amadureceu desde quando escreveu *Górgias*, uns quarenta anos antes da *Carta VII*, que mostra, ao mesmo tempo, que a obra decisiva e nuclear de Platão é *A República*, por mais que tenha escrito vários livros sobre a temática política (*Górgias*, *Político*, *As Leis*, sem contar que outros diálogos, entre os 35 de sua autoria, também tocam na temática política, direta ou indiretamente) e por mais que a política deva ser fundada sobre a ética, e não o contrário. Isso justifica que, para ingressarmos no pensamento político platônico, dediquemos nosso texto sobretudo a uma análise de *A República*, em que, mais do que em qualquer outra obra, Platão está decidido a formar os jovens para a vida política,

dotando-os de um saber superior àquele que os sofistas poderiam fornecer-lhes, de um saber que, de uma parte, será fundado sobre um método racional rigoroso e, de outra, segundo a concepção socrática, será inseparável do amor do bem e da transformação interior do homem. Ele não quer somente formar hábeis políticos, mas homens (HADOT, 1999, p. 94).

*A boa fortuna é entendida aqui como a ocasião oportuna para agir, que muitas vezes é possibilitada, segundo Maquiavel, pelo acaso ou sorte.*

*Busque ficar atento para não confundir *Górgias*, o sofista que está presente no livro *A República* de Platão, com a obra deste último *Górgias*. Quando a palavra ‘*Górgias*’ se refere a obra de Platão esta virá em itálico seguindo a norma ortográfica de referir em itálico nomes de livros, já quando tal palavra vier em fonte normal, trata-se, portanto, do sofista.*

Platão tinha cerca de vinte e oito anos quando assistiu ao processo condenatório e à morte de Sócrates. A *Carta VII* foi escrita quando tinha cerca de 75 anos, e nela também se refere, em primeira pessoa, ao fato que se tornou decisivo na sua vida: *“um ami-*

go mais velho do que eu, que não hesito em chamar de homem mais justo do meu tempo”, chamado Sócrates, foi envolvido na injusta prisão de um adversário dos Trinta Tiranos, entre os quais estavam “meus familiares e conhecidos” que antes “me fizeram compreender que[...] me convinha entrar na vida política”:

O acaso quis que, em seguida, alguns poderosos levassem a juízo o nosso amigo Sócrates, alegando contra ele uma acusação, a mais infamante por desonestidade e a mais distante de sua índole; perseguiram-no por impiedade, condenaram-no, mataram-no, a ele que não havia querido tomar parte da captura ilegal de um de seus amigos [o democrata Leonte de Salamina], no tempo em que também eles sofriam misérias do exílio. Induzido de novo à reflexão sobre tais acontecimentos, sobre quem se ocupa de política, sobre leis e costumes em geral, quanto mais eu passava o tempo e aumentava em idade fazendo tais considerações, tanto mais me parecia difícil conseguir realizar algo com a política. Sem amigos e companheiros, é impossível fazer algo [...].

(Apud REALE, 1994, p. 325 c-d)

Vendo que, nesta situação, o diálogo se torna impossível, Platão o leva para fora da vida agitada e conflituosa da cidade, de três maneiras: **através do texto escrito, que Sócrates sempre havia rejeitado**; através de projetos de reforma (teóricos e práticos), o que o levou a viajar três vezes até Siracusa (389 a.C., 367 e 360 a.C.); e através da fundação da Academia, em 387 a.C. (que sobreviveu até 529 d.C – fechada por decisão do Imperador Justiniano). Poder-se-ia dizer que Platão, ao perceber que não era possível uma filosofia para a cidade, busca criar uma cidade para a filosofia.

## 1.1 A TRAGÉDIA E A POLÍTICA

Antes de discutirmos a relação entre sofistas e política, vale a pena fazermos algumas observações a respeito da relação entre a política e a outra grande invenção dos atenienses, que se tornou elemento cultural importante na Atenas democrática a partir de Clístenes, no século V a.C. Estamos falando da tragédia.

Em geral, em meio a um debate cada vez maior sobre o significado e o alcance da tragédia na cultura ocidental e sobre sua atualidade, concorda-se em afirmar que as tragédias tinham alcance

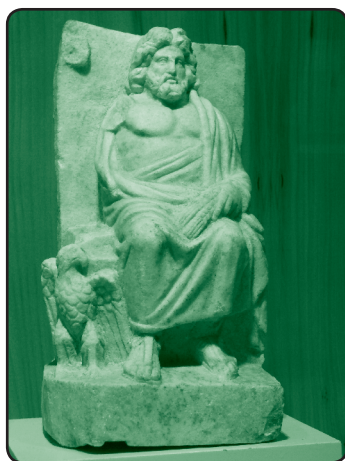
Em duas oportunidades (Fedro e Carta VII) Platão refere-se ao fato de que certas coisas não podem ser escritas, lembrando o exemplo de Sócrates, que nada escreveu. É por isso que ele pode afirmar ter sido Sócrates um pensador maior que ele. Sobre a importância daquilo que não se escreve, ver a longa análise feita por G. Reale, inspirando-lhe uma nova interpretação da inteira obra platônica (REALE, 1997).

*O termo katharsis refere-se ao drama que ocasiona um súbito clímax emocional esmagador que evoca sentimentos de tristeza, pena, riso ou qualquer outra alteração de extrema emoção no espectador, resultando na recuperação, renovação e revitalização desse.*

MEIER, Christian. *De la Tragédie Grecque Comme Art Politique*. Paris: Les Belles Lettres, 1991.

### Physis

Segundo os filósofos pré-socráticos, é a natureza entendida como fundamento eterno de todas as coisas e que confere unidade e permanência ao Universo, o qual apenas na sua aparência é múltiplo, mutável e transitório.



A representação do deus Zeus (Júpiter) de Nicomédia em Bithyni, agora no Museu Arqueológico de Istambul. Na mitologia grega, Zeus era o Deus supremo entre os deuses dessa civilização.

político, ou por atingirem um grande público nas festas atenienses, transformando-se numa espécie de *katharsis* na formação dos cidadãos, ou então porque as tragédias tinham uma função política imediata, objetivando influenciar diretamente o curso dos acontecimentos. Embora se trate de leituras diferentes a respeito da relação entre tragédia e política, não se pode esquecer o fato de que a tragédia era importante sobretudo na Atenas democrática e deixou de ser importante quando a democracia desapareceu da vida política grega. É por isso que um autor como *Christian Meier*, que defende abertamente a função política da tragédia, declara que ela foi a condição para uma nova concepção da política, baseada na descoberta de uma nova forma de vida política, precisamente a democracia. Se inicialmente, como já dissemos, a cidade se constituía à imagem e semelhança do universo, representado pela *physis* com sua lei, era sobretudo a democracia que viria a questionar a velha ordem estabelecida e seus valores. **Quando o “conjunto do povo” (to démion) se torna central na política, certamente o papel dos deuses e a physis como tal passam a ser questionados.** Também o ser humano deixa de ser claro para si e se torna enigmático. Conforme Vernant, a pergunta “o que é o homem” surge num momento preciso em Atenas:

Isto (a pergunta) corresponde a um período em que os gregos estavam tentando distinguir claramente o plano do humano – o que Tucídides chamaria de natureza humana – das forças físicas, naturais, dos deuses, etc. A tragédia surge neste momento e para exprimir que o homem é enigmático. A cidade vivia com uma imagem do homem oriunda da tradição heróica e viu surgir então um homem totalmente diferente, o homem político, o homem cívico, o homem do direito grego, aquele cuja responsabilidade é discutida nos tribunais em termos que nada mais têm a ver com a epopéia. A imagem do homem heróico, em contato direto com os deuses, agido por eles, subsiste ao lado de outro homem que, quando matou sua mulher, não pôde invocar as maldições ancestrais e que é interrogado sobre o porquê e o como de seu ato. As duas imagens do homem são absolutamente contraditórias e, como os gregos estavam divididos entre as duas, o homem se tornaria um enigma. Deixaria de sê-lo um século depois. Mas então a tragédia teria cedido seu lugar à filosofia que, em sua busca do real contra a ficção, se encarregaria de demonstrar que todas as contradições aparentes do homem



se resolviam em um sistema filosófico coerente. Trata-se de Platão e, em certa medida, de toda a tradição filosófica.

(VERNANT, 2002, p. 355)

A longa citação serve muito bem para mostrar que há uma sintonia historicamente situada em Atenas, entre a experiência democrática e a tragédia, e que há uma tensão evidente entre a filosofia e a democracia, e também entre a filosofia e a tragédia. **Quando desaparece a democracia, não há filosofia, e quando há tragédia, não há (ainda) filosofia.** Da mesma forma que a tragédia traz consigo a experiência da enigmaticidade humana, poderíamos dizer o mesmo a respeito da democracia: essa é a experiência na qual os seres humanos se experimentam como quem está pluralmente decidindo o sentido da própria vida. E essa experiência é parte integrante da própria experiência política, e não algo que se decida na vida privada. Por mais que possa ter razão, Vernant, ao declarar que a tragédia não é um reflexo da vida social, mas sim um questionamento desta, e por isso se situa de algum modo para além da própria experiência política, não nega que há uma compatibilidade entre a importância da tragédia na vida ateniense, com a importância da política democrática. Neste caso, a tragédia seria uma forma de saber que já se põe para além da particularidade da vida grega, sob um ponto de vista universal, como o fará posteriormente também a filosofia. Dito de outra forma, a tragédia é a forma de saber universal que se coaduna com a experiência democrática, enquanto a filosofia, sob a perspectiva de Platão, é a forma de saber universal que não se compatibiliza com a vida democrática. Podemos exemplificá-lo com a definição do ser humano: **para a tragédia, o homem é um enigma, para a filosofia, o homem é uma determinada essência, ou natureza.** A primeira definição compatibiliza-se com uma experiência política *plural*, como a da democracia, a segunda parece chocar-se com qualquer experiência pluralista.

Neste contexto, a relação entre política e tragédia encontra um lugar exemplar na figura de *Antígona*, posta entre as leis da cidade, representada por Creonte, e a lei da família, ou da tradição familiar, entre pólis e *genos*. Trata-se de definir o que fazer: o irmão de Antígona, Polinice, foi morto em luta contra a cidade dirigida por Creonte. De acordo com a lei da cidade, enterrar um inimigo



Escultura em mármore do Busto de Antígona.

.....  
 Parece caber aqui outra observação feita por Vernant: “o homem trágico é um homem duplo, dilacerado, problemático. Um homem que se pensa como o que ele é, porque se reconhece na imagem de si que os outros lhe oferecem – Édipo rei, Édipo tirano, Édipo o sábio, aquele que adivinha o que sabe [...]” (VERNANT, op. cit., p. 372).

• **Genos**  
 • Espécie de clãs ou grandes famílias.

faz com que se incorra em crime contra a lei da cidade; ao mesmo tempo, deixar de enterrar alguém faz com que se condene o morto a não ter vida após a morte. Cumprindo a primeira lei, condena o irmão. Cumprindo a outra lei, Antígona condena a si mesma à morte. Duas leis incompatíveis, embora o problema não se reduza a esse conflito. Além disso, é um confronto com a religião vigente: pela lei divina tenho de enterrar os mortos; pela lei da cidade, estou proibido de o fazer. Assim, “a oposição religião-cidade conduz-nos a perguntar pela essência do que chamamos natureza, pela relação da natureza com o religioso, e também pela relação da natureza com o político” (BIGNOTTO, 1998, p. 58), entre *physis* e *nómos*, conforme já assinalamos.

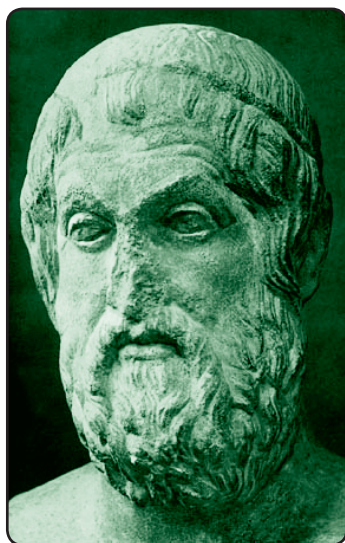
Embora Antígona não faça um discurso político, aponta para uma distância sem mediações possíveis entre duas leis, **e é isso que torna sua solitária atitude um gesto político**, enquanto ela insiste em que a lei da cidade é simplesmente uma lei humana. Creonte, por sua vez, sustenta, desde o início, a legitimidade do seu poder, declarando que ele age em favor da conservação da cidade e que Antígona erra ao defender que deva **enterrar seu irmão morto**, pois nem os deuses estão preocupados com esse cadáver. Embora Creonte diga isso ao coro, não sabendo ainda quem matou Polínicce, ele se defende sublinhando que devem ser os homens os responsáveis pelo que acontece e, assim, as cidades devam ser livres para definirem seu destino. É o momento em que **Sófocles**, através do coro, faz um elogio intenso ao gênero humano:

Numerosas são as maravilhas da natureza, mas de todas a maior é o Homem! [...] Só a morte, ele não encontrará nunca o meio de evitar! [...] Industriosos e hábil, ele se dirige ora para o bem [...] ora para o mal [...]. Confundindo as leis da natureza, e também as leis divinas a que jurou obedecer, quando está à frente de uma cidade, muita vez se torna indigno, e pratica o mal, audaciosamente! (SÓFOCLES, s. d., p.83-84).

No áspero diálogo entre Creonte e sua sobrinha Antígona, aquele insiste na necessidade do cumprimento das leis da cidade, enquanto ela retruca dizendo que não conseguia acreditar que um



Caricatura do problema enfrentado por Antígona.



Busto em mármore de Sófocles.

mortal pudesse violar as leis divinas. São duas concepções de lei, uma lei divina, outra humana. E Antígona se torna heroína contra a lei dos homens. Ela não fica indiferente quando o exercício do poder político parecia conduzir a uma ruptura total com as leis que regem a vida religiosa naquilo que não pode ser negado: a presença da morte. Ela decidiu descumprir a lei dos homens, que não permitia o enterro do irmão morto por ser inimigo da cidade, mas cumprir a lei divina, o que lhe custou, posteriormente – e ela sabia que esta seria a consequência – a morte. E diante de Creonte ainda tenta mostrar que este, ao impedir o enterro de Polinice, está agindo como tirano. Antígona, no entanto:

não opõe uma defesa das instituições democráticas à tirania, seu discurso é político na medida em que sua defesa da religião o é, mas não a ponto de responder às questões de uma cidade que se perguntava pela natureza de suas leis, e pela relação de suas invenções com o mundo dos deuses.

(BIGNOTTO, *op. cit.*, p. 64)

Enquanto Creonte tenta justificar sua decisão, transformando todas as decisões em ações políticas, reduzindo assim toda resistência às decisões também em interesses políticos, a resistência de Antígona com o respeito pelos seus mortos e o bom senso de Hêmon, que tenta demover da decisão o pai Creonte, acabam criando, para Sófocles, cada vez mais a convicção de que o governante é um tirano, derrotado, condenado ao fracasso e à punição.

Creonte é uma ameaça para todos, porque expõe o corpo político à ira divina, ao mesmo tempo em que revela aos cidadãos os limites de sua condição de inventores de lei. O tirano é assim o outro da democracia, o negativo de um regime que exige a associação entre liberdade e igualdade.

(BIGNOTTO, *op. cit.*, p. 72)

Eis as súplicas de Hêmon ao seu pai para que este permita o sepultamento de Polinice:

Meu pai, ao dotar os homens de razão, os deuses concederam-lhes a mais preciosa dádiva que se pode imaginar [...]. Quanto a mim, ao contrário, posso observar, às ocultas, como a cidade inteira deplora o sacrifício dessa jovem [Antígona]; e como, na opinião de todas as mulheres, ela não merece a morte por ter praticado uma ação gloriosa. Seu irmão jazia insepulto [...]. Para mim, meu pai, a tua prosperidade é o bem mais

precioso [...]. Mas não creias que só tuas decisões sejam acertadas e justas. Todos quantos pensam que só eles têm inteligência, e o dom da palavra, e um espírito superior, ah! esses, quando de perto os examinamos, mostrar-se-ão inteiramente vazios!

(SÓFOCLES, op. cit., p. 92-93)

Contudo, também se constata que, por mais que haja incompatibilidade entre liberdade (democracia) e tirania, em última instância, só os deuses de fato haverão de punir Creonte, e não os homens. Por isso é que, apesar de toda tirania, ele se torna depois, no final da peça de Sófocles, governante de Tebas. Desta maneira, poderíamos afirmar que, para além de toda política e para além de toda repercussão que a tragédia possa ter na prática política, existe uma condição humana trágica que jamais permite que os seres humanos possam resolver apenas na política e por si mesmos o próprio destino.

Na perspectiva trágica, a existência é sempre uma experiência de exílio, e a política, de algum modo, é sempre um lugar onde as coisas não conseguem ser resolvidas. Creonte é alguém que não assume essa dimensão trágica e se mantém no espaço dialógico da ágora, ao passo que Antígona se percebe para além de qualquer clareza possível, tendo a morte como permanente condição de possibilidade de abertura para uma antigüidade ou uma transcendência insondável.

Segundo Valentini, o conflito que separa Antígona e Creonte e, portanto, o conflito trágico como tal é a colisão – o pólemos –, que divide, no tecido da mesma substância ética, duas universalidades concretas: “[...] **ethos e pathos, natureza e cultura** [...] E trágico é o fato de que, nesta radicalização do conflito, a exclusão do outro produza, necessariamente, a exclusão de si” (VALENTINI, 2003). E só Antígona consegue perceber esse conflito e perceber que sua escolha é um modo de procurar compor natureza e cultura, destino e liberdade, religião e política.

Texto acessado no site:  
[http://mondodomani.org/  
dialeghestai/av02.htm](http://mondodomani.org/dialeghestai/av02.htm)

## 1.2 SÓCRATES, OS SOFISTAS E A POLÍTICA

Depois dessa breve incursão, que procurou assinalar a possível convivência entre a tragédia e a política em sua forma democrática e não em sua forma tirânica, podemos fazer algumas observações sobre o pensamento político de Sócrates e dos **sofistas**.

Além de Protágoras e de Górgias, destacam-se entre os sofistas: Pródico, Antifonte, Crítias, Trasímaco de Calcedônia e Isócrates.

Não queremos discutir se os sofistas são os fundadores da pedagogia e do humanismo antigos, como parece fazê-lo **Jaeger**, ou se representam o subjetivismo, o relativismo e o individualismo contra o objetivismo e o naturalismo da filosofia precedente. Nem se trata de entrar no debate sobre uma proximidade ou não entre a sofística e o pensamento socrático, nem sobre as diferentes leituras de Sócrates ou as distinções entre as posições teóricas dos diversos sofistas. Contudo, não só importa descartar a leitura vulgar que vê os sofistas como pessoas interesseiras e até de má-fé, que procuram enganar os outros, ou pretendem educar para o engano, mas convém chamar a atenção para a importância e a atualidade de se retomar o debate sobre o pensamento sofista, e com isso rediscutir a leitura estabelecida por Platão.

Como se sabe, “sofista”, no grego antigo, era quem exercia a atividade de sóphos (alguém que sabe), quem possui determinados conhecimentos e capacidades em geral e é capaz de comunicá-los. Aos poucos, porém, o nome passa a ser usado mais especificamente para falar do estudioso que busca conhecer, não a origem das coisas, como o fazem os pré-socráticos, e sim as condições que permitem a construção do mundo dos homens, da cidade humana e, assim, tornar-se mestre na arte de construir relações sabendo ensiná-la aos outros. Por isso, os primeiros sofistas ressaltarão, por um lado, a função da palavra nas relações entre os seres humanos e, por outro, a idéia de que o ser humano só é humano enquanto é relação e diálogo, ou seja, enquanto é político. Protágoras, no diálogo homônimo de Platão, reconhece-o respondendo a Sócrates: sou, sim, sofista, educador de homens. “O meu ensino é prudência de conselho, tanto no que diz respeito aos afazeres domésticos [...] quanto nas questões públicas, para que se tenha um homem de Estado e um orador habilíssimo” (PROTÁGORAS, 1999, p. 319).

Os sofistas propõem-se a ser educadores dos cidadãos e, como tal, educadores da aristocracia ateniense, e não de todos os habitantes da cidade. Tratava-se de uma nova educação diante da uma circunstância histórica nova: não mais o velho sistema de dominação, mas sim a necessidade de uma prática de mediação política, da ampliação do consenso, da introdução de novos

Segundo Jaeger, foi com os sofistas que os gregos forjaram um ideal de educação – precisamente a paidéia – que deu origem à idéia ocidental de cultura (JAEGER, 1995, p. 335-385).



Capa do livro Paidéia de Werner Jaeger onde o mesmo apresenta a sua interpretação do pensamento filosófico clássico grego.

personagens no debate sobre as decisões políticas. Neste contexto é central a técnica da retórica para ser convincente na assembleia popular, no conselho, no tribunal.

Os sofistas, de formação filosófica diferenciada, eram estrangeiros (metecos) e sem direitos políticos. Dificilmente um ateniense aceitaria realizar a tarefa de ensinar a *sophia*, ou seja, o saber-fazer na vida política, que tantas vezes se restringe a um saber falar a (bom) pagamento. Embora menosprezados na cidade, exerceram papel importante na vida ateniense, introduzindo mudanças culturais e políticas, como a idéia do saber útil e especializado, em lugar de uma cultura filosófica que eles consideravam fútil e inútil.

É o que faz, por exemplo, Górgias, que, ao se voltar para uma filosofia da natureza então existente, busca mostrar sua esterilidade no confronto com o estudo do ser humano. Górgias tentou provar que é impossível conhecer o Ser, e mesmo que isso fosse possível, seria impossível comunicá-lo aos outros (GÓRGIAS, 1999, p. 11-14). Ao contrário de Górgias, *Protágoras* interessava-se diretamente pela política, sendo também o primeiro a ensinar a dialética, ou seja, a arte de defender uma causa com argumentos eficazes e vigorosos. Mas acima de tudo insiste em que “o homem é a medida de todas as coisas”, ou seja, que tudo existe, ou não, conforme a medida e a avaliação do senso comum do indivíduo. Isso não equivalia a um simples individualismo extremo, mas sim a que a verdade sobre algo deve prevalecer sobre outra opinião a respeito do mesmo assunto por algum argumento mais consistente, mas nunca se terá um argumento insofismável para isso.

Todos os sofistas procuravam um saber útil, uma sabedoria prática, como era a arte de governar e de administrar as famílias. Seus alunos eram de famílias ricas; e os ricos não eram muito simpáticos às instituições democráticas que Clístenes e, sobretudo, Péricles haviam estabelecido, mas queriam participar nas decisões da cidade, precisamente quando o debate sobre os valores e os rumos da cidade se tornou mais urgente.

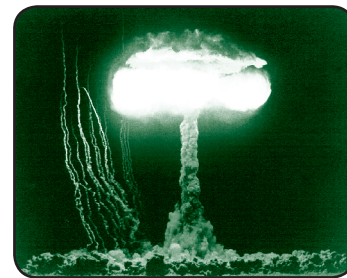
Se os sofistas, pondo-se como educadores para a vida civil, tornaram-se vitoriosos contra a tradição aristocrática que menospre-

*Protágoras é natural de Abdera, na Jônia, Górgias vem da Sicília.*

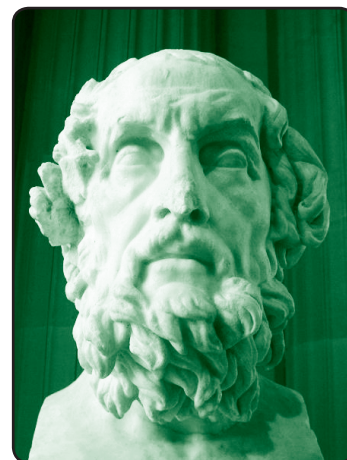
zava aqueles que sabem só por terem aprendido, sustentando que se pode ensinar eficientemente a técnica para produzir consensos, tal vitória foi questionada durante a Guerra do Peloponeso. Foi nessa circunstância que se tornou mais visível a diferença de Sócrates, que tantas vezes era confundido com os sofistas. **Para ele, uma verdadeira educação não pode limitar-se a fornecer instrumentos técnicos, ficando indiferente ao uso deles;** ela deve ter em vista uma formação global do homem, sobretudo da alma. O ensino da retórica e da dialética só tem valor se conseguir alcançar esse objetivo. Por isso se compreende o menosprezo de Sócrates pelos profissionais da educação, por quem se faz pagar e não consegue fazer com que Atenas consiga tornar-se mais forte diante de Esparta.

E o que defendem os sofistas, para além da interpretação feita posteriormente por Platão? A dimensão política e, além disso, também acentuadamente democrática da vida social de Atenas na segunda metade do século V exigia, como dissemos, uma transformação das formas de educação tradicional, das competências tradicionalmente assumidas; há assembleias e tribunais em que se confrontam as diversas possibilidades de escolha política e se trata de tomar decisões, de obter maiorias. Portanto, importa ser capaz de comportar-se adequadamente e de ser bem-sucedido nesses novos âmbitos centrais da vida social. Por isso já não basta a velha forma de educação dos gentios, própria dos jovens aristocratas atenienses; já não basta aprender **Homero** de memória, conhecer alguma coisa sobre a teologia de Hesíodo e, de resto, limitar-se ao exemplo dos pais ou dos anciãos de família. Exigem-se novas competências, em primeiro lugar a técnica da persuasão, a retórica. Por isso, podemos concordar com Vittorio Hösle:

A sofística é o primeiro grande momento iluminístico da história. Trata-se de um movimento que é peculiar à cultura grega. A cultura indiana, por exemplo – uma cultura sob muitos aspectos muito elevada –, desenvolveu uma filosofia impressionante: há metafísicas de grande rigor lógico, de grande fantasiosidade e construtividade. Mas na cultura indiana nunca houve um fenômeno como o iluminismo. Nunca houve uma tentativa de pôr em dúvida, baseando-se em argumentos racionais, os valores aceitos pela sociedade. Isto é o que acontece com a sofística. Por um lado, isso constitui sem dúvida um passo necessário para o pro-



Um exemplo do uso humano da técnica é a bomba atômica.



Busto de Homero em mármore. É considerado o principal autor das famosas obras literárias *Ilíada* e *Odisséia*. Sabe-se hoje que ele não é o único autor.

gresso da humanidade. Se não estivermos dispostos a pôr em dúvida as nossas convicções, baseadas na autoridade e na tradição, evidentemente nunca faremos progressos. Por outro lado – e isso o podemos ver como resultado fantástico da sofística – se a crítica à moral tradicional não é capaz de desenvolver de modo construtivo novos valores, então a última palavra do iluminismo deve ser o niilismo, ou seja, a negação de qualquer valor e a negação de qualquer relação de direito e de pretensão de direito, para além das relações fatuais de poder.

(HÖSLE, Entrevista disponível em:

<<http://www.cfh.ufsc.br/%7Ewfil/hosle.htm>>)

É claro que o sofista, intelectual de profissão, estrangeiro, ensinando a pagamento, mereceu sérias críticas por parte da cultura ateniense, sobretudo, por realizar negócio com o saber. Isso não impede que o trabalho dos sofistas seja reconhecido na Atenas que procura superar seus problemas. **O sofista é um grande técnico do espírito, grande orador e argumentador lógico.** É equiparável ao que chamaríamos de especialista, embora, na perspectiva de Sócrates, seja um especialista que não sabe o que é o bem. Eles mostraram de maneira muito eloqüente a força da palavra e anteciparam, de algum modo, as bases para a afirmação moderna de que a política se baseia na opinião e não na verdade e de que, na política, temos um conflito de interesses em que não é comum que vença aquele que é o melhor homem do ponto de vista moral. Por outro lado, pode-se dizer que os sofistas fazem a primeira tentativa de uma “ciência política”, ao procurarem descrever como a política é, e não como ela deveria ser.

Nessa perspectiva, não tem sentido afirmar que os sofistas são os causadores do declínio de Atenas. Pelo contrário, pelo menos é possível atribuir-lhes o mérito de terem instigado fortemente Sócrates e Platão a discutirem a relação entre o saber e o poder. Pode-se, pois, estar de acordo com *Gadamer*, para quem:

a grandeza da cultura grega consistiu em que essa, intelectual e filosoficamente, chegou a um sistema filosófico – o de Platão – no qual os momentos negativos da sofística foram integrados num sistema complexo que concedia espaço ao não-ser e à história. Com Platão foram superadas as conseqüências negativas e niilistas desta postura. (Ibid.)



Hans-Georg Gadamer (11 de Fevereiro de 1900 – 13 de Março de 2002), filósofo alemão reconhecido por sua obra *Verdade e Método*.



É no confronto com os sofistas que estes perceberam mais claramente que, se a cidade quiser sobreviver, se a cidade não quiser abandonar-se a um conflito insolúvel pelo poder, deverá haver princípios de valor que valham para todos e que não fiquem abandonados ao arbítrio de quem detém o poder, seja ele constituído pela maioria democrática, seja um tirano ou um grupo de oligarcas. Esse é o ponto de partida fundamental da reflexão platônica: como fundar objetivamente os valores, como libertá-los daquele relativismo com respeito ao poder a que os sofistas, de algum modo, pareciam tê-lo ligado?

Mesmo que nem todos os sofistas, sob todos os aspectos, sejam iguais, lembre-se a recente “reabilitação da sofística”, fazendo com que ela passe a ser vista não à margem da filosofia, *mas como parte da história da filosofia*, como uma espécie de **empirismo** ou de **fenomenologia**, *a começar por Protágoras e chegando até o Górgias do Tratado do não-ser e do Elogio de Helena*.

É importante assinalar alguns aspectos sobre a concepção dos sofistas, tomando como exemplos as figuras de Protágoras, e, mais brevemente, Górgias, e lembrando que o pensamento sofista ficará evidenciado também ao analisarmos, posteriormente, *A República*, de Platão.

### 1.3 A VISÃO POLÍTICA DE PROTÁGORAS

Depois de um período em que os gregos aceitavam que a ordem imposta pelos governantes devia ser aceita sem contestação, por se pensar que tal ordem era fruto do costume inalterável (*diké*), que guiava, como que de fora, como *physis*, o destino dos homens, o processo histórico mesmo, com formação de novos estados, com a presença de grandes legisladores e, por isso, novas leis, fez com que, aos poucos, se deixasse de aceitar que tudo era decidido fora, e se passa a ver a política como algo determinado pelos homens. Se antes se concebia que *physis* e *nómos* eram idênticas, agora se passa a distinguir natureza e lei entre si. Percebendo-se também que as leis, e os costumes, eram diferentes de estado para estado, mais forte se torna a convicção de já não aceitar a identidade: a *physis*, identidade permanente, separa-se de *nómos*, lei criada por um legislador ou adotada por convenção. Passa-se a duvidar que existam

• **Empirismo**  
• É uma teoria filosófica que  
• acredita nas experiências  
• como únicas (ou principais)  
• formadoras das idéias.

• Ver a este respeito a  
• importante contribuição de  
• CASSIN, 2005.

• Para aprofundar esse  
• assunto, recomenda-se a  
• leitura de HÖSLE, . Disponível  
• em: <<http://www.cfh.ufsc.br/%7Ewfil/hosle.htm>>

• **Fenomenologia**  
• Trata-se de uma teoria  
• filosófica que defende que o  
• conhecimento se dá através  
• de um método que busca  
• descrever, compreender e  
• interpretar os fenômenos  
• que se apresentam à  
• percepção sem a separação  
• entre “sujeito” e “objeto”.  
• Define-se como uma “volta  
• às coisas mesmas”, isto é,  
• aos fenômenos, àquilo que  
• aparece à consciência.

leis simplesmente naturais ao se tratar do comportamento humano, ou então que a natureza tem só uma lei, enquanto a ordem humana tem várias leis. A física e a antropologia acabam distintas.

**A nómos (a lei) deixa de ser sagrada e passa a ser humana,** vinculada intrinsecamente ao jogo dos interesses humanos. E *nómos* deve ser preferida à *physis*, a começar porque a moral é convenção, porque as leis não escritas também são convencionais, assim como a religião também. E, mais especificamente do ponto de vista político, **para os sofistas, o estado e a própria política são fruto de convenção, assim como a igualdade e a desigualdade humanas.** E sendo convenção, pode mudar. E isso parece ser algo **comum a todos os sofistas,** e igualmente está presente na maneira como Platão os apresenta, mesmo quando cria personagens sofistas que nunca existiram.

Para se ter uma idéia melhor do pensamento dos sofistas, ver, por exemplo, GUTHRIE, 1995; ou, mais sucintamente, CHAUI, 1994, p. 121-134.

De modo geral, talvez se possa dizer que a tese política fundamental do pensamento sofista seja a idéia de que o espaço da cidade é convencional e que a convenção é restrita aos cidadãos. Essa convencionalidade do espaço político é apresentada e defendida pelo Protágoras platônico através de um mito.

Nada melhor do que ler na íntegra o texto de Platão posto na boca do sofista Protágoras, embora ele, acossado por Sócrates, depois procure justificar sua tese sobre a “humanidade” da política apelando para um raciocínio baseado na funcionalidade das virtudes políticas para a sobrevivência da cidade.

Houve um tempo em que existiam deuses, mas não existiam criaturas mortais. E ao chegar, enfim, o tempo destinado para a sua criação, os deuses moldaram-lhes as formas nas entranhas da terra, a partir de uma postura feita de terra e fogo e de todas as substâncias que são compostas desses dois elementos. Quando estavam prontos para dar à luz tais criaturas, encarregaram Prometeu e Epimeteu de distribuir entre elas as qualidades apropriadas a cada uma. Mas Epimeteu implorou a Prometeu que o deixasse distribuir sozinho.

– Quando tiver terminado – disse – você vai examinar o resultado.

Persuadindo-o desse modo, fez a distribuição. Atribuía a alguns força sem rapidez, enquanto equipava os mais fracos com rapidez; e alguns ele munia de armas, enquanto para outros, que ficavam desarmados, provi-

denciava diferentes faculdades de preservação. Àqueles que dotava de tamanho diminuto, dava asas para escapar ou habitações subterrâneas; os que tinham seus corpos aumentados eram preservados por seu próprio tamanho; assim ele distribuiu todas as outras propriedades, seguindo esse plano de compensações. Levando a cabo tal tarefa, precavia-se para que nenhuma espécie viesse a se extinguir. Após equipá-las com os meios de evitar a destruição mútua, criou a defesa contra as estações enviadas pelos deuses, vestindo as criaturas com pêlos abundantes e peles grossas, suficientes para proteger no inverno, porém capazes de resguardar também do calor, de modo que essas coisas servissem a cada uma delas de leito natural, quando fossem deitar. Calçava algumas com cascos, outras com garras, e outras com peles duras, sem sangue. Depois passou a fornecer, a cada uma delas, seu alimento apropriado: a pastagem da terra para algumas, frutos das árvores para outras, raízes para as demais; a um certo número coube, em sua alimentação, devorar outras criaturas: elas foram dotadas de escassez na reprodução, enquanto as que eram consumidas ganharam proles numerosas, garantindo desse modo a sobrevivência de sua espécie. Só que Epimeteu, como não era assim tão sábio, esbanjou imprudentemente todo o seu estoque de propriedades com os animais, deixando desequipada a raça dos homens, com a qual ficou sem saber o que fazer. Enquanto estava ponderando sobre o ocorrido, Prometeu chegou para examinar sua distribuição e viu que as outras criaturas encontravam-se providas adequadamente de tudo, mas o homem estava nu, descalço, sem cobertas e desarmado; contudo já ia despontando o dia destinado, em que o homem, como as demais criaturas, devia emergir da terra para a luz. Então Prometeu, perplexo quanto ao meio de preservação que poderia inventar para o homem, roubou de Hefesto e Atena o saber das artes junto com o fogo – pois sem o fogo seria impossível aprender ou fazer uso desse saber –, e os entregou ao homem como um presente. Todavia, embora tenha adquirido desse modo o saber acerca da vida, o homem ficou sem o saber político, que se encontrava nas mãos de Zeus e, além disso, seus sentinelas eram terríveis. Mas ele penetrou furtivamente no edifício que Atena e Hefesto compartilhavam para o exercício de suas artes, roubou a arte de trabalhar com o fogo de Hefesto, assim como a arte de Atena, e deu ambas ao homem. Por isso é que o homem encontra a facilidade em seu modo de viver. Mas, como se conta, devido à falta de Epimeteu, mais tarde Prometeu foi condenado por seu roubo.

Em primeiro lugar, uma vez que o homem passou a possuir uma porção divina, foi ele a única criatura a adorar os deuses, graças a sua

afinidade com eles; por isso se pôs a construir altares e imagens sagradas. Em seguida, logo se tornou capaz de articular os sons da fala e as palavras, graças a seus dons, e a inventar casas, roupas, calçados, camas, e a cultivar a terra para colher seus alimentos. Assim providos de tudo, a princípio os homens viviam dispersos, não havendo nenhuma cidade, de modo que estavam sendo dizimados pelas feras selvagens, que eram mais fortes do que eles em todos os sentidos. Embora suas habilidades no artesanato fossem um auxílio suficiente no que dizia respeito à comida, não bastavam para enfrentar os animais, pois até então os homens não possuíam a arte política, na qual se inclui a arte da guerra. Entretanto, toda vez que se juntavam, causavam danos uns aos outros, justamente pela falta de uma arte política, e assim começaram a se dispersar novamente e perecer. Então Zeus, receando que a nossa raça corresse perigo de desaparecer por completo, enviou Hermes para trazer o respeito e a justiça aos homens, a fim de que houvesse organização nas cidades e laços de amizade entre os seus habitantes. Hermes perguntou a Zeus de que maneira devia dar aos homens respeito e justiça.

– Devo distribuí-los como as artes foram distribuídas? Essa partilha foi feita de modo que um só homem, possuindo o saber da arte médica, é capaz de tratar muitos homens comuns, o mesmo acontecendo com os demais artífices. Devo inserir o respeito e a justiça em meio aos homens desse modo, ou distribuí-los entre todos?

– Entre todos – respondeu Zeus. Que todos tenham a sua parte, pois as cidades não podem ser formadas se apenas alguns poucos possuírem tais virtudes, como acontece com as outras artes. E, além disso, faça de minha ordem uma lei, pela qual quem não puder partilhar do respeito e da justiça será condenado à morte, como uma praga pública.

É por isso, Sócrates, que as pessoas nas cidades, especialmente em Atenas, consideram que deliberar sobre os casos de excelência artística ou bom exercício da profissão é um assunto de poucos entendidos, e se alguém de fora desse grupo faz qualquer deliberação, eles a rejeitam, como você diz, e com razão, segundo penso. Mas quando se encontram para um conselho a respeito da arte política, em que devem ser guiados pela justiça e pelo bom senso, naturalmente permitem as deliberações de todos, já que todos têm de partilhar dessas virtudes, ou então o estado não poderia existir.

(PLATÃO apud MARCONDES, 2000, p. 25-27)

Os dois irmãos, Epimeteu (“que pensa depois”) e Prometeu (“que pensa antes”) são encarregados de repartir as qualidades e os talentos que vão diversificar as espécies, cuidando para que haja equilíbrio e harmonia nessa diversidade: o mais forte dos animais será menos rápido, e o menos forte, mais ágil... Mas se descobre o descuido: a espécie humana foi esquecida. Prometeu intervém. Para reparar alguma injustiça, põe-se a roubar o fogo, que é origem de toda técnica, e a inteligência técnica, origem de todo progresso. Assim nasce o *homo faber*. Dessa maneira, a espécie humana participa das competências da divindade, inventando a “civilização”, com suas quatro características: a religião, a linguagem, a tecnologia e a agricultura. Para tudo, há um técnico e uma técnica específica. E todos os homens já receberam sua tarefa, não sobrando ninguém sem ter o que fazer para que o mundo seja perfeito.

Contudo, falta algo: uma virtude para que seja possível a harmonia social. Na sua pressa, isso foi esquecido, e não foi possível roubar essa ciência de Zeus. Prometeu percebe que sem a arte política e a arte da guerra, a humanidade não saberá defender-se coletivamente, nem mesmo conviver. **Sem essa arte, o homem seria um lobo para outro homem.** E para não correr o risco da extinção gradual da espécie humana, Zeus pede a Hermes, deus da comunicação, que ofereça aos homens, e a todos os homens sem distinção, dois benefícios suplementares: o pudor e a justiça, fundamento e condição da harmonia social. Todos terão direito a eles, e quem não os exercer será um parasita da cidade, tornando-se inútil e, portanto, merecedor de exclusão e de condenação.

Tem-se, portanto, que para o sofista **Protágoras** a política é diferente de qualquer outra técnica. Não é uma competência que exige um especialista que age em favor dos outros, como o faz o agricultor, que cultiva o campo, permitindo que outros não o precisem fazer. A política – esse é o desejo do próprio Zeus – é e deve ser ocupação de todos. Mas ela também precisa de educação apropriada. E todos precisam aprendê-la, através do estudo e da prática.

O texto apresenta em primeiro lugar uma visão de mundo dos sofistas: mesmo que haja deuses, estes, no entanto, encarregam os seres humanos de administrarem e organizarem o mundo.



Pintura renascentista que busca retratar a punição recebida por Prometeu por este ter roubado o fogo dos deuses: ter seu fígado devorado por uma águia todos os dias, já que ele se regenera durante a noite por Prometeu ser imortal.



Mosaico onde aparece em evidência a imagem de Protágoras. Nascido em Abdera, viajou por várias cidades da Grécia, e em Atenas viveu no círculo de Péricles, que o fez legislador da colônia de Turó, à qual Protágoras ofereceu uma constituição escrita. Voltando para Atenas, foi levado à Assembléia por ter sido acusado de impiedade e de ateísmo, conseguiu fugir e parece ter morrido durante um naufrágio quando se dirigia à Sicília.

O mundo deve ser humano. E para isso, cria-se a “civilização”. E o fundamento da civilização é a técnica: se cada homem souber fazer bem o que lhe compete, teremos um mundo harmonioso. Tra o, domesticação da natureza, libertação pela técnica são os motores da história cujas rédeas estão nas mãos dos homens. Mas há outro valor imprescindível além da técnica, nesta visão profana e pragmática da realidade: é a valorização do cidadão, fundamento da política, ou melhor, da democracia. Todos devem tomar parte nas decisões sobre a vida da cidade. Contudo, permanece um impasse para Protágoras: se a política for apenas uma técnica entre outras, ela poderá ser ensinada, mas neste caso dever-se-ia romper com a democracia e optar pela tecnocracia. Caso a democracia tenha fundamento, todos estarão aptos para a política, e neste caso, ela ainda poderá ser ensinada.

Para concluir, lembre-se da afirmação que se tornou praticamente central no pensamento de Protágoras: “O homem é a medida do que é e do que não é” (ou outra versão, talvez mais conhecida: “O homem é a medida de todas as coisas”). O ser humano é, pois, o critério da realidade. Ser e não-ser dependem totalmente de nossas sensações, percepções, opiniões, idéias e ações. Trata-se de um subjetivismo forte, negando-se em última instância a existência de uma physis universal sob as aparências e que poderia ser conhecida por todos. Para ele, as coisas estão em perpétua mudança e também nosso conhecimento (nossa opinião) das coisas pode mudar, pois tudo é convenção nascida de algum consenso entre os homens para a utilidade da vida em comum e de cada um. Não há a verdade, mas existe sempre a melhor verdade para cada cidade e para os cidadãos.

*Nasceu em Leontini, na Magna Grécia, tendo sido professor primeiro na própria Sicília e, a partir de 427 a.C., em Atenas. Foi basicamente um professor de retórica, mais do que tudo preocupado com uma filosofia da natureza. No final da vida viveu em Larissa, na Tessália, onde morreu aos 109 anos de idade. A sua ida a Atenas teve como objetivo obter ajuda dos atenienses contra o tirano de Siracusa. Foi ele que introduziu a prática da presença dos sofistas aos festivais de Olímpia e Delfos para defender o pan-helenismo. Torna-se por fim um céptico.*

#### 1.4 O PENSAMENTO DE GÓRGIAS

Depois de Protágoras, vejamos brevemente outro sofista, que não tem exatamente a mesma opinião a respeito da política, a começar por achar que também na política há especialistas. É o caso de **Górgias**. Fazemo-lo aqui a partir do diálogo homônimo de Platão para ressaltar outros aspectos do pensamento sofístico sobre a política.

Em *Górgias*, aparece de forma contundente que os sofistas haviam abalado e modificado as noções tradicionais da moralidade patriarcal ateniense, mas, ao mesmo tempo, na perspectiva de Platão, não haviam posto nada no lugar do que foi destruído. Além disso, substituíram o ideal da coragem e da honra pelo ideal da posse e do poder, o que se converte, em Cálicles – personagem que representa um político iniciante –, numa defesa da tirania.

Num diálogo que se desenrola na casa de Cálicles, na presença de Górgias de Leontini e seu discípulo Pólo, Sócrates pergunta a Górgias que se vangloriava de responder a qualquer pergunta: “*quem és*”, ou seja, “*o que ensinas?*”. Pólo oferece-se para responder no lugar do mestre: os homens possuem muitas técnicas, aprendidas por experiência. E a experiência nos mostra que a nossa vida deve proceder segundo uma regra, e não por acaso. Depois de afirmar que Górgias dispõe da técnica mais bela, Pólo pôs-se a defender a retórica, no que já passa a ser contestado por Sócrates, que insiste em que seria bom aprender a *dialeghestai*, a saber, a arte do diálogo com argumentos que levam à verdade, e não só a retórica. Górgias propõe-se então a mostrar que a retórica é uma *techné*, como a medicina, a ginástica, a música. Há técnicas manuais, que se restringem ao trabalho, e há técnicas discursivas, como a retórica, que têm em vista produzir discursos persuasivos nas assembléias políticas e nos tribunais, tendo como objeto o justo e o injusto. Trata-se de uma técnica que confere um grande poder a quem a detém. **Sócrates faz questão de distinguir entre o saber que deriva do fato de se ter aprendido algo e a convicção que sucede ao fato de alguém ter sido persuadido.** E afirma que se pode ter tido uma persuasão verdadeira ou falsa, mas que não pode haver uma ciência (*epistéme*) falsa. Assim, a retórica, que visa à persuasão e não ao ensino, apenas sugere crenças e funciona muito bem diante de um público de ignorantes. O orador está próximo do tirano, pois pode fazer o que quiser, mesmo que nem sempre consiga o que quer. De toda forma, a retórica deve ser condenada porque faz com que uma causa má pareça boa.

Górgias, falando ainda do ensino da retórica, reage contra Sócrates, dizendo que o uso ruim do que é ensinado depende do aluno e não do mestre, ou seja, a arte do sofista é neutra, uma técnica no sentido moderno do termo, dependendo do uso que se faz dela. Sócrates

replica que o mestre, neste caso, nem sequer sabe algo do objeto do seu discurso (o justo e o injusto) e conhece apenas a arte de persuadir os ignorantes, ou seja, a arte de parecer sábio entre os incompetentes. Górgias se dá conta da contradição em que caiu e responde afirmando que a retórica inclui também o conhecimento do que é justo.

O diálogo continua cerrado. Sócrates pergunta se o ensino não pode se reduzir a uma simples forma de persuasão, insinuando assim que os sofistas não têm nada a ensinar, mas que apenas fazem propaganda de si mesmos. Com essa atitude de Sócrates, vem a dúvida: o que ele faz de diferente em relação aos sofistas? Sócrates é mais que um sofista? O que o distingue deles? Eis o que provavelmente o distingue, algo com que certamente os sofistas não podem concordar:

Do meu lado, considero preferível ser refutado, por ser mais vantajoso ver-se alguém livre do maior dos males do que livrar dele outra pessoa. No meu modo de pensar, não há nada de tão nocivas conseqüências para o homem como admitir opinião errônea sobre o assunto com que nos ocupamos. Se me declarares que tu também és assim, poderemos conversar; mas se fores de parecer que convém ficarmos por aqui, demos por terminado o assunto e suspendamos o colóquio.

(GÓRGIAS, 458a, 1999, p. 11)

Não se trata simplesmente de uma reprovação cognitiva, mas sim de uma experiência humilhante: um sofista ou um político refutado publicamente faria um papel muito ruim, levando-o a perder poder ou reconhecimento. E Sócrates mostra sua superioridade diante dos sofistas porque, ao ensinar, expõe-se ao mesmo tempo à refutação, o que não é feito pelo sofista, que prefere exigir pagamento pelo que faz. **Há, pois, uma diferença ética entre a atitude socrática e a sofista.** Neste contexto, Sócrates *rejeita a idéia de que a retórica seja uma técnica neutra* independente de qualquer controle axiológico, servindo, sim, como forma de adulação ou de sedução. Para mostrar, Sócrates diz que um sofista é apenas um bom cozinheiro, que sabe preparar bons pratos, e não um bom médico, que sabe qual é a dieta melhor para a saúde. Por outras palavras, não basta a experiência para que se adquira uma boa técnica; é importante que se conheçam também os fins para os quais se endereça uma ação. Os sofistas, assim como os tiranos,



Imagem que busca retratar a retórica no sentido desta ser uma atitude comunicativa que visa convencer os demais, não de se chegar à verdade.



não fazem o que desejam, mas o que lhes parece oportuno. E as duas coisas se distinguem. Em suma, o poder sem o conhecimento não tem valor algum. E aqui se fala não do conhecimento da técnica como tal, mas do conhecimento do bem, que os sofistas dizem estar presente no que eles também defendem.

O sofista Pólo continua defendendo que a retórica e o poder desvinculados da ética podem melhorar o bem-estar, independente de qualquer outra consideração. Pensa que importante é o poder fazer, e não o que se faz, ou o motivo pelo qual algo se faz. E Sócrates insiste em que o mal não está na impotência, na incapacidade de realizar algo, mas sim na injustiça: *“É que o maior dos males é cometer alguma injustiça [...] se me visse obrigado a optar entre praticar alguma injustiça ou sofrê-la, preferiria sofrê-la, não praticá-la”* (GÓRGIAS, 469b-c, 1999, p. 23). **Dessa maneira, Sócrates leva Pólo a reconhecer que o verdadeiro poder não reside em fazer o que se quer, mas em conseguir tirar vantagem disso.** E o jovem sofista ainda resiste: sinal de felicidade para o tirano de sucesso é o consenso da maioria, enquanto Sócrates retruca afirmando que a maioria não pode ser critério de verdade, e que por isso não é possível ser de fato feliz e injusto, como quer Pólo, para quem sofrer a injustiça é sempre pior do que a praticar.

De toda forma, depois de enfrentar Pólo, Sócrates é enfrentado por Cálicles, que o acusa: *“Sócrates está falando sério ou é brincadeira?”* (GÓRGIAS, 469b-c, 1999, p. 38). *“Se é sério e for verdade tudo o que disseste, então a vida dos homens está completamente revirada, e nós agimos, ao que parece, exatamente ao contrário de como fora preciso proceder”*. Sócrates responde afavelmente: *“ambos somos duplamente apaixonados: eu, de Alcibíades, filho de Clínias, e da filosofia, e tu, do demo ateniense e de Demo, filho de Pirilampo”*.

Cálicles é muito franco e declara querer ser realista, e por isso, que é importante ater-se às leis naturais e desprezar o que é meramente convencional.

Pois, segundo a natureza, tudo o que é mais feio é também pior, como, por exemplo, sofrer injustiça, enquanto, segundo a lei, será cometer algum ato injusto. Nem é condição normal do homem sofrer injustiça, mas apenas de escravo, a quem melhor fora morrer do que viver, pois,

ofendido e espezinhado, não é capaz de defender-se nem de amparar os que lhe são caros. No meu modo de pensar, as leis foram instituídas pelos fracos e pelas maiorias. É para eles e no interesse próprio que são feitas as leis e distribuídos elogios, onde haja o que elogiar, ou censuras, sempre que houver algo para censurar.

(GÓRGIAS, 483, 1999, p. 39)

Por conseguinte, para Cálicles é a natureza que determina que é justo os melhores terem mais do que os outros, e os fortes terem mais que os fracos. E para perceber isso, importa que se abandone a filosofia, coisa de jovens, e não de adultos, e que nos deixa ocupados com coisas menos importantes e nos faz desconhecer os seres humanos como eles de fato são por natureza. As coisas práticas não são resolvidas pelo filósofo, mas pela ação direta que se dá no exercício do poder.

*Autoria de Platão, mas aparece na obra deste como proferida por Sócrates. Platão, em boa parte de suas obras, usava o nome Sócrates apenas como personagem e não para relatar o pensamento deste.*

**A resposta de Platão/Sócrates** traz consigo uma contundência parecida com a de Cálicles. Se for aceita a tese de que a força é o critério para a justiça e o bem, devemos necessariamente aceitar também que a maioria, coletivamente mais forte, é coletivamente melhor. Ora, de acordo com o ponto de vista majoritário, a igualdade será melhor que a desigualdade e sofrer a injustiça é melhor do que praticá-la. Assim, se Cálicles quiser ser coerente com seus princípios, ele terá que aceitar essas conseqüências, que são totalmente incompatíveis com os próprios princípios, segundo os quais os mais fracos não podem/devem ser os mais fortes. E por isso ele aceita com Sócrates que a quantidade não pode ser critério de justiça, e sim a qualidade. Mas o que é a qualidade para Cálicles? “Os mais sábios”, “os melhores” são para ele os mais viris, aqueles com maior força de caráter, que são os que devem beneficiar-se das funções que exercem, ou seja, capazes de tirar alguma vantagem pessoal. Platão replica dizendo que esse é o evangelho do hedonismo: vantagem pessoal é prazer pessoal. Assim, os melhores se confundem com aqueles capazes de transformar o prazer em objetivo máximo da própria vida. Isso significa que o autocontrole não é uma virtude importante, mas um defeito: “o melhor modo de viver é deixar que nossos apetites se agigantem e ter a sabedoria e a coragem de satisfazê-los [...]”. Desta maneira, diz Barker, “todos os políticos deste tipo são, no fundo, movidos por um individua-

lismo egoísta” (BARKER, 1972, p. 139), ao mesmo tempo que procuram agradar a multidão, o que não é o mesmo que beneficiá-la. O político sagaz consegue todas as vantagens pessoais possíveis, no limite da soberania popular. Ele se comporta como quem age como instrumento de um déspota, satisfazendo as piores paixões para alcançar o êxito.

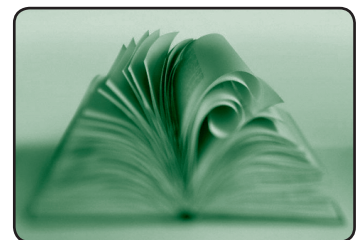
Embora a vocação da política exija que o político pense na melhoria da sorte dos cidadãos, além da pregação do equilíbrio e da ordem – pois só esses princípios podem levar à justiça, à temperança e à virtude – conforme se mostrará mais claramente em *A República* –, para Cálicles o político se assemelha ao artista popular, comente fixa no sucesso pessoal, mas *inebriado com a popularidade*, nadando sempre a favor da maré, e não a favor do bem.

**Como se pode observar, em *Górgias*, Platão faz uma das mais consistentes críticas à democracia**, ou seja, a quem sustenta que a maioria é critério de bem e de verdade e à idéia de que se faz bem ao povo fazendo o que mais agrada ao povo mesmo. Nesta perspectiva, Sócrates é apresentado como verdadeiro estadista, que não faz nada para simplesmente agradar, mas, pelo contrário, beneficia o povo, e por isso é levado ao tribunal pelos falsos políticos que ele criticou, assim como um médico seria julgado por um júri de adolescentes que se preocupam apenas em preparar bons pratos. O médico seria acusado de oferecer remédios amargos e de recomendar a abstinência de doces.

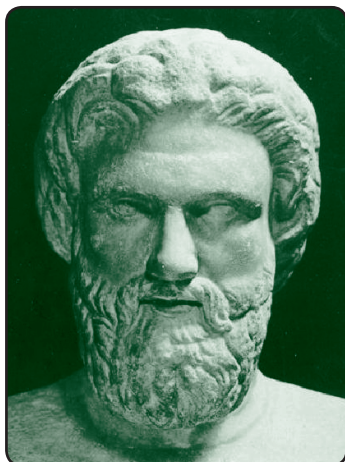
Mas, sob outro ponto de vista, também se perceberá que Sócrates não aceitaria, de modo algum, ser estadista, enquanto admitiria não dispor da instrução e da experiência necessárias para a vida pública. Para ser governante, ele deveria ter sido antes instruído na arte da política: antes de assumir uma função pública, o governante necessita de muita experiência, na sua vida particular de cidadão, para se qualificar devidamente. Isso nos leva a crer que, no *Górgias*, **Platão defende que o estadista deve ter duas qualidades**: a de possuir um objetivo moralmente justo, implicando altruísmo, e ter um conhecimento perfeito da profissão política, implicando habilitação e formação especiais. Os estadistas não poderão ser amadores e, por outro lado, deverão ter como objetivo o bem comum, e não o bem particular.



A popularidade expressa na multidão que assiste.



O estadista platônico possui a sabedoria.



Busto de Aristófanes. *As Nuvens* é uma peça desse autor grego, encenada no ano de 423 a.C. A comédia é dirigida contra os sofistas que o comediógrafo confunde com Sócrates (por ser o filósofo de maior destaque naquela época). O autor revolta-se contra as propostas pedagógicas e éticas dos sofistas, pretendendo evidenciar as fatais conseqüências dessa educação nova.

Assim, na leitura feita por Barker, o *Górgias* já apresenta um ideal de justiça, mas tem apenas um objetivo: o de servir de padrão de medida para analisar a política vigente em Atenas. Neste sentido, o ideal de justiça serve apenas para “condenar Atenas, sem indicar o caminho que leva a uma cidade melhor. Platão expressa alguns princípios com muita clareza; mas ele não diz como pô-los em prática” (BARKER, 1972, p. 142). Nesta perspectiva geral, a crítica de Cálicles à filosofia é aceita pelo próprio Platão em *A República*, quando o próprio filósofo é apresentado como o único e o melhor governante da cidade.

Antes de passarmos a uma análise mais detida de *A República*, ainda convém dizer, a respeito de Sócrates, que há, nos escritos gregos sobre ele, diferenças notáveis entre: o Sócrates sofista e filósofo natural, apresentado por *Aristófanes* em *As nuvens*; o Sócrates filósofo moral, presente nos diálogos juvenis de Platão; o Sócrates moralista dos *Memoráveis*, de Xenofonte, escritos para absolver o pensador da acusação de impiedade; e o Sócrates referido por Aristóteles. Certamente o mais reconhecido é aquele apresentado por Platão, inclusive por ser este quem dispõe de mais informações e de maior capacidade para interpretar o seu mestre.

Se quisermos traçar brevemente o pensamento político de Sócrates, não podemos deixar de repetir que, de forma geral, não houve nele preocupação em formular uma teoria das instituições políticas. Encontrava-se diante de duas tendências presentes em Atenas: a velha mentalidade ligada à moralidade fundada no temor e no respeito pelos deuses, e uma espécie de positivismo sofístico do direito e da moral, que defendia a lei do mais forte, ou então, a lei absoluta da maioria. Ele, equiparando virtude e conhecimento, parece preocupar-se com uma filosofia moral que comporte a recusa da lei do talião e da ética tradicional, que discriminava entre amigos e inimigos: não se deve responder à injustiça com a injustiça. **Em todo caso, é melhor sofrer injustiça que praticá-la.** Por outro lado, ele se preocupava com o bem na vida individual, ao mesmo tempo que sustentava que, graças ao método de investigação por ele sustentado, poder-se-ia contribuir para melhorar os cidadãos

de Atenas e por isso sua atividade seria essencialmente política. Contudo, sempre parece evidente que Sócrates defende uma fidelidade crítica à cidade e às suas leis. Por mais que critique a moral política vigente em Atenas, por mais que seja crítico em relação ao uso do critério da maioria, ele nunca deixa de reconhecer o valor da democracia, que, inclusive, permite-lhe liberdade de palavra.

A respeito da moral pública ateniense, Sócrates assinala suas contradições e fraquezas. Certamente ele mostrou que ele próprio era mais perigoso para a cidade do que os sofistas que ensinavam retórica a pagamento, ao mesmo tempo que pode dizer que ele era o maior dos sofistas: não havia ninguém que soubesse argumentar melhor que ele, nem havia quem lhe fosse superior em rigor lógico para mostrar as inconsistências seja da cultura tradicional, seja da posição sofística. Para ele, o espaço público de igualdade corre o risco de desaparecer toda vez que: a comunicação do saber for monopolizada por lógicas de poder, político e econômico; a moral se basear em uma tradição competitiva e discriminatória, legada acriticamente, e aceita por todos, inclusive pelos sofistas; não nos dermos conta do vínculo estreito entre a política, a virtude política e o conhecimento. Uma democracia não sobreviverá sem a autonomia e a consciência de cada cidadão.

Não se pode, porém, esquecer a força de argumentação contra os sofistas, que serviu para que Platão pudesse, posteriormente, construir sua cidade ideal em *A República*. Bastaria um exemplo, relativo à confutação da tese de Cálicles, no *Górgias*, ou então, da tese de Trasímaco, no primeiro livro de *A República*. Trasímaco defende a tese de que não há bem algum para além das relações de poder. Logo depois o personagem Sócrates recusa tal teoria, observando que tal posição não pode ser comunicada, pois, se tivermos a convicção de que tudo está baseado no próprio interesse, não há motivo para comunicar isso aos outros, porque, se os outros representam pessoas ingênuas que agem segundo os interesses de outros, é fundamental que continuem fazendo assim. Por outras palavras, não tem sentido comunicar a teoria da injustiça universal, pois a pessoa que acredita existir apenas uma injustiça deve estar muito satisfeita por haver pessoas que credi-

tam na justiça. Portanto, a injustiça é uma posição da qual não se pode falar, ou seja, é uma posição não verdadeira, pelo fato de a verdade, por princípio, ser algo que pode ser comunicado e reconhecido por todos. Por aí se pode perceber que Sócrates oferece um argumento decisivo contra os sofistas: não se trata de definir o que é justiça, mas se trata de mostrar que o positivismo do poder não pode ser defendido teoricamente.

Usamos neste estudo a boa tradução portuguesa da obra platônica, mantendo também a grafia dos nomes dos personagens nela usados. No entanto, grafamos os termos de acordo com o uso brasileiro, e não português: PLATÃO, 2001.

## 1.5 FILOSOFIA E POLÍTICA EM A REPÚBLICA

A *República (Politéia)* é certamente a mais famosa obra de Platão. Por mais que possa ter um tema central como os outros diálogos, é uma espécie de enciclopédia do saber, pois contém uma ética, uma política, uma teoria do conhecimento, uma metafísica, **uma pedagogia**, uma filosofia da história e até mesmo uma sociologia. Por mais que cada livro possa ser distinto por uma temática, há uma unidade, oferecida tanto pelo tema do ser humano, quanto pela temática ético-política. Provavelmente foi composta por volta de 387 a.C., ano em que foi fundada a Academia, e após a primeira e desafortunada viagem do filósofo até a Sicília. É bastante provável também que o primeiro livro tenha uma certa autonomia na composição em relação aos outros nove livros. Ele traz elementos parecidos com outros diálogos juvenis — o ambiente e a conclusão aporética seriam sinais disso — e pode ter sido modificada sua redação original para ser vinculado aos livros sucessivos. *A República*, como se sabe, abandona a aporeticidade dos primeiros diálogos e apresenta uma solução para os problemas.

Lembre-se que Jean-Jacques Rousseau considerou *A República* o melhor livro já escrito sobre a educação.

Na *Carta VII*, ao mesmo tempo que assinala que *A República* é a obra principal para o próprio autor, Platão conta que deixou Atenas para ir viver sob uma tirania, como a de Siracusa, porque se envergonhava de passar, diante de si mesmo, por homem capaz só de palavras, e não de ações práticas, e porque pensava que fosse mais fácil converter à filosofia um só homem, o tirano Dioniso o velho, do que converter uma multidão. Neste sentido, *A República* é obra de um filósofo que tem, contemporaneamente, uma relação de fascínio e de repulsa pela vida política.

### 1.5.1 O DEBATE INICIAL SOBRE A JUSTIÇA

*O primeiro livro de A República* parece situar a cena do diálogo por volta de 420 a.C., época de decadência política de Atenas, com participantes preocupados com a situação vivida e com uma solução, até porque nenhum dos interlocutores parece resistir muito à sugestão de reformas por parte de Sócrates. Depois de sair de uma festa, ele desce ao Pireu, onde é convidado a entrar na casa de Céfalo, o mais velho do grupo e um rico estrangeiro. Lá estão reunidos com o dono da casa o filho deste, Polemarco, os irmãos de Platão Gláucon e Adimanto, o sofista Trasímaco, além de Nicerato, filho de Nícias (vítima dos Trinta Tiranos) e de Clitofonte. Todos apresentam-se com tempo disponível para um agradável e importante diálogo. Polemarco, assim como o irmão Lísias, defende a democracia, mas como estrangeiros, mesmo tendo direito de possuir bens em Atenas, estão excluídos da participação na vida política da cidade, sendo, portanto, simples *homines oeconomici*. Gláucon e Adimanto, aristocratas, têm posição próxima à de Crítias, futuro chefe dos Trinta Tiranos. Trasímaco é expoente da sofística na sua versão “imoralista”, digamos assim.

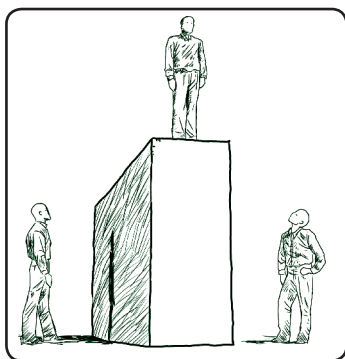
No momento em que Platão escreve o diálogo, Polemarco já havia sido condenado à cicuta pelo governo tirânico, que buscava o patrimônio econômico do filho de Céfalo. Sócrates também já estava morto. Nesta perspectiva, vale lembrar que *A República* pode ser vista como utopia, mas enquanto Platão se volta para o passado em que era bom reunir-se com amigos para discutir, o passado é um patrimônio que se deve ter em conta quando se quer enfrentar os problemas do presente. Podemos mudar o presente não porque temos um futuro que ainda não é, mas porque dispomos criticamente de um passado. O teatro dos diálogos platônicos é sempre antitrágico, mas fora do cenário há a tragédia pessoal de Platão: a de ter perdido um amigo e mestre, condenado à cicuta, e que importava manter como interlocutor filosófico.

No **primeiro livro**, vão sendo apresentadas e refutadas por Sócrates algumas concepções de justiça. A primeira é a de Céfalo. Sócrates começa afetuosamente a conversar com Céfalo sobre a velhice, e este responde que se sente bem e livre das paixões juvenis, mas preocupado com o além, procurando saber se deve algo

Recorremos, na análise de *A República ao bom comentário da docente da Universidade de Pisa (Itália), Maria Chiara Pievatolo, intitulado La Repubblica di Platone, acessível em: <<http://www.sp.unipi.it/index.php?page=/hp/pievatolo>>.*

Passaremos, nesse texto, de agora em diante, a fazer referência ao texto de A República de Platão citando apenas a numeração presente na edição usada, e que segue um modo consagrado internacionalmente de referir as obras dos pensadores gregos clássicos.

Leo Strauss sustenta que já no primeiro livro aparece sugerida a idéia do comunismo platônico: “Deste modo, a refutação da idéia de justiça defendida por Céfalos contém a prova da necessidade do comunismo absoluto, no sentido definido, assim como do governo absoluto dos filósofos” (STRAUSS, 1993, p. 45).



Essa imagem busca retratar o pensamento platônico de que quem se encontra numa posição superior no conhecer consegue avistar coisas que os demais não conseguem e por isso, segundo esse autor, deve guiar os demais.

a alguém. Sócrates conduz Céfalos ao tema da justiça. Para este, a justiça é virtude pessoal equivalente a **“dizer a verdade e restituir aquilo que se tomou de alguém”** (331d). Não o fazer seria injustiça, o que faria com que se fosse condenado pelos deuses depois da morte. Sócrates mostra que nem sempre é justo devolver as coisas recebidas, como uma faca a um louco ou uma arma. E que, de forma geral, nem todos fazem o uso apropriado de uma propriedade, o que implica de saída que se possa vir a sustentar o fim da propriedade privada. Só homens de qualidade sabem como usar os bens. **Assim já está questionada por Sócrates a primeira concepção sobre a justiça, que é bastante tradicional.**

Em seguida, é o filho Polemarco que apresenta sua idéia de justiça, deixando de lado tanto a religião quanto a convicção de que justo é simplesmente dar a cada um o que se deve. Para ele, justiça é devolver o que se deve: *“justiça consiste em fazer bem aos amigos e mal aos inimigos”* (332d). Desta maneira, a justiça parece ser boa para quem a faz e também para aqueles que são bons diante de quem a dá. Aqui surge a seguinte dificuldade: se justo significa dar aos demais o que lhes corresponde, a única coisa que o homem justo deve saber é o que corresponde a cada um daqueles com quem tem alguma vinculação. Tal conhecimento é dado pela lei. Mas se o homem justo deve dar aos seus amigos o que é bom para eles, ele próprio deverá julgá-lo; ele mesmo deverá distinguir entre amigos e inimigos. A justiça deve, pois, incluir um conhecimento superior ao que é dado pelo simples conhecimento da lei. Neste caso, a justiça deve ser uma arte ou técnica parecida com a do médico que sabe o que é bom para o corpo. E Polemarco não consegue identificar de que arte se trata, não podendo, conseqüentemente, demonstrar como a justiça pode ser saudável.

**Por aqui já se insinua que só quem sabe, só quem tem um saber superior, pode saber o que é a justiça.** Ao mesmo tempo, a concepção de justiça de Polemarco exige que se defina o que é um amigo, a respeito de quem me posso enganar na prática. Se não souber isso, posso fazer bem a quem julgo amigo e de fato não é, e deixar de fazer o bem a quem julgo inimigo, não o sendo. Por isso, a definição de justiça deveria ser formulada de outra maneira: é a arte de fazer o bem ao amigo que é bom e mal ao inimigo que é mau.



Por outro lado, a justiça é uma virtude humana, e por isso nunca pode ser injusto fazer o mal a um inimigo, porque causar dano a um ser humano significa torná-lo injusto. *“Fazer mal não é ação do homem justo, quer seja a um amigo, quer a qualquer outra pessoa, mas, pelo contrário, é a ação de um homem injusto”* (335d). Neste caso, a justiça seria a arte de tornar o outro mau. Em suma, não se tornam justos os homens fazendo-lhes o mal. E toda pessoa que faz o mal em nome da justiça de fato é injusto. Como se sabe, essa tese de Sócrates vai contra toda a moral então existente, uma espécie de olho por olho e dente por dente, válida nos negócios e nas tiranias.

Mesmo assim, podemos também ler a concepção de Polemarco no sentido de vê-lo como um democrata. Ele defende, sim, uma concepção de justiça muito forte: que justiça equivale a espírito público, total dedicação à própria cidade como sociedade particular, inimiga de outras cidades. Amigos, neste caso, são os concidadãos, inimigos são os estrangeiros. E essa idéia é posteriormente conservada em *A República*, a de que a justiça é a primazia do bem comum sobre o bem privado.

A terceira concepção de justiça é defendida por Trasímaco, o único presente à reunião que parece descortês, entediado e até indignado com a discussão em ato. Declara-se espantado com a afirmação de Sócrates de que nunca convém a alguém causar dano a outrem, ou de que a justiça nunca é prejudicial a alguém. Ao mesmo tempo, parece que convém ao mais violento dos interlocutores apresentar e defender a mais contundente concepção de justiça: *“Afirmo que a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte”* (338c).

Trasímaco lembra de algum modo a figura de Cálicles, implicando ao mesmo tempo uma doutrina da moral, da sociedade e do estado. O comportamento dele é bem diferente do que o de Céfalos e Polemarco. Mas podemos perguntar-nos se, de fato, a posição dele é tão distinta, depois que Sócrates mostrou que a ética tradicional também é tirânica. Trasímaco ataca Sócrates aos gritos:

Se na verdade queres saber o que é a justiça, não te limites a interrogar nem procures a celebridade a refutar quem te responde, reconhecendo que é mais fácil perguntar do que dar a réplica. Mas responde tu mesmo e o diz o que entendes por justiça. (336c)

Diante de Trasímaco, Sócrates se apresenta como ignorante, o que deixa o sofista ainda mais irado, que acusa a este de ser um aproveitador, pois aprende dos outros e nem lhes agradece, e muito menos paga pelo que aprende. Ironicamente Sócrates louva a inteligência de Trasímaco, atizando-o para que mostre sua pretensa sabedoria, embora registre que não tem dinheiro para pagar pelo ensinamento do sofista. É neste momento que Trasímaco define a justiça como aquilo que é útil ao mais forte. Em síntese, poder é força e nada mais: “*cada governo estabelece as leis de acordo com sua conveniência: a democracia, leis democráticas; a monarquia, monárquicas... [...] há um só modelo de justiça em todos os estados – o que convém aos poderes constituídos. Ora, estes é que detêm a força*” (339a). Assim, o justo é sinônimo do legal ou do lícito, e nada há que seja superior a que possamos apelar para ir **contra as leis ou convenções feitas pelos homens**. Por outro lado, a justiça é sempre a mesma, independente da forma de governo e dos governantes.

Isso equivale ao que hoje denominamos de “positivismo jurídico”. Está muito próximo ao que defenderão depois, em períodos diferentes, Maquiavel e Carl Schmitt...

Podemos afirmar que a tese de Trasímaco é mais radical do que a de Cálicles no *Górgias*. Neste caso, declara-se que a justiça do *nómos* (democrático) é um engano, pois impõe a igualdade em que, segundo a natureza, só teria direito a dominar o mais forte. Sendo assim, a justiça não é redutível à força precisamente por ser ou um modo de viver entre pessoas que estão sujeitas a uma necessidade igual, ou uma convenção enganosa imposta pelos fracos para escapar do legítimo domínio dos fortes. A justiça, para Trasímaco, reduz-se em todos os casos a um instrumento útil para o poder constituído, seja ele democrático, aristocrático ou tirânico.

Sócrates concorda com Trasímaco em uma coisa: o justo é algo útil, mas não aceita o acréscimo “para o mais forte”. E vai questionando Trasímaco: se o justo é o útil do mais forte, e este, enganando-se, ordenar aquilo que lhe “parece” útil, mas não é, os fracos que lhe obedecerão não realizarão assim o que é útil ao mais forte? O sofista não cai na armadilha apresentada por Sócrates:

o governante, na medida em que está no governo, não se engana; se não se engana, promulga a lei que é melhor para ele, e é essa que deve ser cumprida pelos súditos. De maneira que, tal como declarei de início, afirmo que a justiça consiste em fazer o que é conveniente para o mais poderoso. (341a)

Trasímaco defende, pois, uma vinculação entre poder e conhecimento: quem está no poder lá está porque tem uma competência tal que lhe permite, ao mesmo tempo, manter a sua posição, ou seja, todo aquele que alcança o poder merece estar no poder. Não há argumento externo ao próprio poder. O governante sempre é infalível, assim como o artesão é infalível.

Sócrates de novo retruca chamando a atenção para o conteúdo dessa competência. O especialista de uma técnica se qualifica como tal não tanto porque sabe cuidar de seu próprio interesse econômico, mas por saber fazer o que é útil àquilo de que a técnica é objeto: um bom médico não é um bom negociante, mas alguém que sabe cuidar dos doentes. Da mesma maneira, um bom governante não cuida tanto do que é útil para ele, quanto do que convém aos seus governados: *“Portanto, Trasímaco, nenhum chefe, em qualquer lugar de comando, na medida em que é chefe, examina ou prescreve o que é vantajoso a ele mesmo, mas o que o é para o seu subordinado, para o qual exerce sua profissão [...]”* (342e). Desta maneira, a definição de justiça “se tinha voltado ao contrário”.

Aparentemente, Trasímaco está derrotado. Mas o argumento de Sócrates é fraco, pois é difícil sustentar que um governante visa apenas ao que é útil aos governados. Por isso o sofista volta à carga usando o exemplo dos pastores e chamando Sócrates de “simplório”: *“É que tu julgas que os pastores ou os boieiros velam pelo bem das ovelhas ou dos bois, e que os engordam e tratam deles com outro fim em vista que não seja o bem dos patrões ou o próprio”* (343b). Da mesma forma, continua Trasímaco:

desconheces serem a justiça e o justo um bem alheio, que na realidade consiste na vantagem do mais forte e de quem governa, e que é próprio de quem obedece e serve ter prejuízo; enquanto a injustiça é o contrário, e é quem manda nos verdadeiramente ingênuos e justos; e os súditos fazem o que é vantajoso para o mais forte e, servindo-o, tornam-no feliz a ele, mas de modo algum a si mesmos. (343c)

**Para o sofista, o homem injusto faz o bem a si mesmo.** Quem obedece não ganha nada obedecendo. E mesmo assim obedece. Os justos sempre perdem para o injusto. E o injusto fica feliz, e o justo, infeliz. E a máxima felicidade é a do injusto perfeito, o tirano. Além do mais, Trasímaco reconhece que o tirano acaba sendo

chamado de “justo”: “[...] a maneira mais fácil de aprenderes é se chegares à mais completa injustiça, aquela que dá o máximo de felicidade ao homem injusto, e a maior das desditas aos que foram vítimas de injustiças, e não querem cometer atos desses. Trata-se da tirania [...]” (344a). Mesmo que, não sendo o tirano, alguém que imediatamente venha a ser condenado por cometer injustiças, ele, o tirano, é “qualificado de feliz e bem-aventurado, não só pelos seus concidadãos, mas por todos os demais que souberam que ele cometeu essa injustiça completa” (344b-c). E isso torna a injustiça algo útil a uma pessoa, e não o contrário. E quem fala mal da injustiça o faz por um único motivo: ele tem medo de vir a sofrê-la. Se não fosse por isso, também a louvaria.

Com esse raciocínio denso, Trasímaco pensou que já tivesse liquidado o assunto e vencido definitivamente a crítica de Sócrates. Mas nem este nem os outros presentes concordam com isso, pedindo para que continuasse a discussão. “Eu, por mim – retruca Sócrates – declaro-te a minha opinião: não estou convencido nem creio que a injustiça seja mais vantajosa do que a justiça” (345a). A tese de Trasímaco, que lembra a ética aristocrática, sustenta que quem quiser ser justo deve fazer com que o poder constituído o sirva, e que, nesta perspectiva, o perfeito injusto, o tirano, é o único capaz de desmascarar o poder que está por detrás da justiça. Mas tal desmascaramento só pode ocorrer substituindo o poder com poder: mesmo o tirano tentará impor para vantagem própria o engano da sua justiça.

Sócrates insiste distinguindo entre os efeitos e as motivações de uma técnica para quem a exerce e o objeto dessa técnica, que consiste em uma *dynamis* (faculdade) particular. Essa *dynamis* está finalizada em vantagens específicas: a arte médica ocupa-se da saúde, enquanto a arte do piloto busca a navegação segura. Por isso, o objeto próprio da arte deve ser diferenciado dos efeitos da arte sobre quem ela é exercida: o piloto, navegando pelo mar, melhora sua saúde, mas nem por isso se torna um médico. E quando procuramos um médico ou um piloto não é porque são bons em fazer-se pagar (vantagem deles), mas porque trazem vantagem para quem recorre a eles. Cada arte tem por finalidade algo específico, concernente ao benefício que concede não a quem o presta, mas a quem o recebe. E o **dinheiro ganho algo secundário**, pois também alguém que presta



Segundo Platão, o dinheiro deve ser algo secundário, algo recebido em troca de um trabalho, não algo de acordo com o qual todas as demais coisas estão em função para o alcançar.

um serviço gratuito será um bom médico. Sócrates quer mostrar que, se a justiça deve ser uma arte, ela deve ter como fim a utilidade dos governados e não a dos governantes: “nenhuma arte nem governo proporciona o que é útil a si mesmo, mas [...] tem por alvo a conveniência deste, que é o mais fraco, e não o do mais forte” (346e).



Gravura que retrata o problema da relação entre mandante e mandado que atravessa a humanidade. Miniatura Francesa do século XV. Museu do Condé, Chantilly, França.

No entanto, ainda falta mostrar por que, embora o objeto da justiça como técnica seja a utilidade dos governados, a vida do justo deve ser preferida à do injusto. **Por que convém ser justo e não injusto? Ser justo é bom para quem manda ou para quem obedece?** Trasímaco pensa que a injustiça seja *areté* (virtude), e a justiça, uma “sublime ingenuidade”. “a perfeita injustiça é mais útil do que a perfeita justiça” (348b). Os injustos são prudentes e bons quando conseguem realizar a injustiça perfeita, submetendo cidades e povos. E tal injustiça é sabedoria. Ou então – admite o sofista Trasímaco – nem interessa tanto se isso é verdade ou não: “Que diferença te faz se é o que eu penso ou não, desde que não refutes a minha argumentação?” (349a).

Diante da coerência de Trasímaco, Sócrates põe o problema das relações da pessoa justa e daquela injusta com os outros, mantendo-se a idéia de que os injustos são os inteligentes e os virtuosos. Os justos só querem suplantar os injustos, enquanto os injustos querem dominar a todos. Um médico não prescreve uma terapia diferente do colega só porque quer prevalecer sobre este. Isso só aconteceria se o colega fosse um incompetente. Por sua vez, um ignorante não será capaz de distinguir entre o especialista e o não especialista, e procurará dominar a todos, exatamente como faz o injusto. Neste caso, conclui Sócrates, “o justo revela-se como bom e sábio, e o injusto como ignorante e mau” (350c).

Trasímaco aceitou isso com muita resistência. “Foi então que vi uma coisa que nunca antes vira: Trasímaco a corar. Assim, pois, [...] concordamos que a justiça é virtude e sabedoria, e a injustiça maldade e ignorância [...]” (350 d). Sendo a injustiça sinônimo de ignorância, tem-se como consequência que o injusto é alguém que não quer aprender. **Sócrates mostrou que um sofista é um igno-**

**rante.** Além disso, uma moral da injustiça é moral que não pode ser argumentada intersubjetivamente por não oferecer critério algum de discussão comum a todos. Outrossim, já está ficando clara outra coisa: que justo só pode ser aquilo que é bom para quem manda e para quem obedece. Sócrates, de fato, não dá trégua ao sofista e pergunta: “*parece-te que um estado ou um exército, piratas, ladrões ou qualquer outra classe, poderiam executar o plano ilegal que empreenderam em comum se não observassem a justiça uns com os outros?*” (351c) Trasímaco não tem como responder afirmativamente: a injustiça é fonte de discórdia e torna impossível agir em comum. Ao mesmo tempo ele aceita que mesmo para a injustiça se precisa da ajuda dos outros. Ninguém pode ser injusto sozinho, ou seja, a comunidade política pode manter-se unida também para fortalecer um egoísmo coletivo.

Nesta altura, Platão também introduz um conceito que se tornará central nos livros sucessivos – o de *ergon* – no sentido de função de algo: a função dos olhos é ver, a dos ouvidos, ouvir... Sendo assim, virtude (*areté*) é a excelência de algo ou alguém em desenvolver bem a própria função. Como se tornará mais claro depois, a função da alma é administrar, governar, deliberar, e a virtude da alma será a justiça.

Mas tudo isso, ficar discutindo o que é virtude ou vício, de nada serve – reconhece Sócrates – pois ainda não se sabe o que é a justiça. Falou-se apenas da função da justiça, e não do conteúdo dela. Mesmo que o diálogo termine aceitando que “*a alma justa e o homem justo viverão bem, e o injusto mal*” (353e), no entanto Sócrates termina declarando “*que nada fiquei a saber com esta discussão. Desde que não sei o que é justiça, menos ainda saberei se se dá o caso de ela ser uma virtude ou não, e se quem a possui é ou não feliz*” (354c). Dessa forma, Sócrates acaba denunciando em Trasímaco que, se os seres humanos não são capazes de conhecer a essência das coisas, ou nos tornamos tiranos ou conformistas com a situação, como aconteceu com o sofista no debate apresentado no Livro I de *A República*.

Podemos agora comparar dois sofistas: Cálicles e Trasímaco. Para Trasímaco, a lei é diretamente a lei dos mais fortes; para Cálicles, a lei acaba sendo uma invenção astuciosa dos mais fracos. **Para ambos, porém, justiça é violência, e a violência é algo constatado**

**como inevitável, e a partir daí acaba sendo naturalizada e aceita como norma.** Para ambos, o Estado é de algum modo opressão organizada em favor do opressor e mantida pela violência deste, tendo a lei, e por isso, a justiça como expressão resultante das convenções estipuladas nas relações sociais. Para ambos, as palavras são o campo da violência, e não a força física como tal. Ambos irrompem no diálogo com violência; ambos desprezam a filosofia; ambos defendem de fato a tirania; e ambos defendem também o prazer, a paixão e não a temperança, a medida. Fazendo isso, não só defendem a violência, mas também praticam a violência. Ambos separam de algum modo a ética e a política, e ambos acabam justificando a morte de Sócrates, pois ambos acatam a violência de Atenas, com a qual se trata de conviver do melhor modo possível e não de a superar, procurando tornar-se forte para não sofrer a injustiça. Para não sofrer injustiça, há que praticar a injustiça.

### 1.5.2 É MELHOR SER JUSTO QUE INJUSTO

As teses até aqui apresentadas são radicalizadas a partir do **segundo livro**. Gláucon e Adimanto, de maneiras diferentes, retomam Trasímaco, e cobram de Sócrates que prove mais do que o fez até aqui, que a justiça é melhor que a injustiça, e defina melhor a justiça. Também eles partem de um senso comum predominante, segundo o qual os seres humanos, na prática, **consideram a justiça uma espécie de hipocrisia social**, pois realmente eles são egoístas, tendendo muito mais a ser injustos do que justos nas relações entre si. Mesmo que louvem em geral a justiça pois não querem parecer injustos diante dos outros, na prática eles se enganam e se fazem mal. E se não o fazem mais é porque têm medo, temem algum castigo. Assim, declaram que, apesar de tudo, há motivos fortes para concordar com Trasímaco. E a resistência de Sócrates a este lhes pareceu insuficientemente fundamentada. Por isso, os dois irmãos de Platão põem-se a discutir mais ferrenhamente para que Sócrates esclareça sua visão de justiça.

Gláucon inicia sugerindo que há três tipos de bem: o bem em si, independentemente de suas conseqüências; o bem de que gostamos por si mesmo e por suas conseqüências (como acontece com a saúde); e o bem que é apenas usado como meio (como acontece com

Como se pode observar, a posição de Glaucon antecipa o contratualismo de forma geral e, mais especificamente, o de Hobbes: a justiça é um pacto, uma convenção entre indivíduos, resultante da fraqueza e do medo, com o objetivo de nos protegermos uns diante dos outros do risco de perder a vida.



Esta figura representa o Leviatã de Thomas Hobbes; um corpo de homens que existe apenas em função de atender seus interesses particulares e que por isso formam um monstro.

a ginástica) (357). Sócrates imediatamente se pronuncia: a justiça deveria ser um bem do segundo tipo, e Gláucon discorda dizendo que, de fato, para a maioria das pessoas, a justiça é do terceiro tipo, e que, neste contexto, defende-se também que fazer a injustiça é um bem, sofrê-la é um mal. E – retoma a posição de Cálicles – que as pessoas fracas, percebendo que não têm força para prevalecer sobre as demais e temendo sofrer a injustiça, põem-se de acordo para não praticarem a injustiça uns com os outros, **criando leis e fazendo pactos entre si**. Esta seria a gênese da justiça: um modo de viver estipulado entre pessoas sem força capaz de se imporem umas às outras. É uma posição intermediária entre duas outras: aquela que seria a melhor, a de cometer injustiça sem pagar nenhuma consequência por isso, e a pior, a de sofrer a injustiça sem ter a força para se vingar. Obviamente, se fosse possível, todos escolheriam a melhor, e não a pior ou a intermediária. Também fica evidenciado desde logo que, na posição intermediária, alguém se submete a uma lei somente por temer as consequências caso não se submetesse, ou seja, por temer um castigo. Também por isso, todos prefeririam a injustiça à justiça se pudessem estar seguros de ficarem impunes. A justiça só é preferível por si mesma por nos dar boa reputação, e por isso a defendemos verbalmente, mas na prática fazemos o contrário. Em suma, a justiça não é praticada por alguém pelo bem que gera, mas por necessidade, ou seja, contra a própria vontade.

É diante desse raciocínio que Gláucon pede a Sócrates uma prova de que é preferível o homem justo, mesmo que este seja considerado, no final das contas, o injusto, sofrendo todo tipo de castigos e misérias, enquanto o injusto usufrui de toda espécie de benefícios e se sente feliz. Por isso mesmo o mais injusto dos homens, o tirano, é o mais feliz, pois usa tudo, mais do que nenhum outro, em benefício próprio.

Ao apresentar, como já dissemos, sua tese, Gláucon recorre ao mito do anel de Gíges. Se uma pessoa justa e outra injusta pudessem fazer tudo o que querem, ambas buscariam sobrepujar uma à outra, pois, segundo a natureza (*kata physin*), isso é que constitui o bem, e só o *nómos*, a saber, a convenção ou a lei, obriga a respeitar a igualdade. Por outras palavras, por natureza queremos mandar, e só pela lei somos de fato iguais. Assim, a pergunta é a seguinte: é



### **possível haver motivos para sermos justos independentemente das pressões e das aparências sociais?**

Gláucon confronta duas figuras, *“cada um deles [...] perfeito na sua maneira de viver”* (360e): por um lado, uma pessoa completamente injusta, que pratica a injustiça e usa a violência de forma tecnicamente competente, e com habilidade e coragem consegue *“parecer justo sem o ser”* (361a); por outro, uma pessoa justa, simples e generosa, *“que não quer parecer bom, mas quer sê-lo”* (361b). Esta não contará com os incentivos e as recompensas sociais. Se ambos continuarem sendo assim até a morte, quem será mais feliz? *“Que caminhe inalterável até à morte, parecendo injusto toda a sua vida, mas sendo justo, a fim de que, depois de terem atingido o extremo limite um de justiça, outro de injustiça, se julgue qual deles foi o mais feliz.”* (361d) O justo perfeito acabará sendo maltratado por todos e até injustiçado, enquanto o injusto perfeito terá poder e sucesso.

Sem permitir que Sócrates lhe replicasse, Adimanto se declara concordar com ele de que é bom ser justo e é mau ser injusto. Um rico mau vive bem quando parece justo. E não basta ao justo ser justo, sem parecer sê-lo. Caso contrário, não há proveito algum em ser justo. Conseqüentemente estão bem próximos entre si o justo que é e parece tal, e o injusto que só parece justo. O que os distingue? Unicamente a recompensa ou o castigo depois da morte. Por enquanto, prescindindo da doutrina do Hades, não se sabe o que é a justiça. A aparência impõe-se à força também sobre a verdade. Ou então é a aparência que decide qual a verdade :

ninguém jamais censurou a injustiça ou louvou a justiça por outra razão que não fosse a reputação, honrarias, presentes dela derivados. Quanto ao que são cada um em si e o efeito que produzem pela sua virtude própria, pelo fato de se encontrarem na alma de seu possuidor, ocultas a homens e a deuses, ninguém jamais demonstrou suficientemente, em prosa ou em verso, até que ponto uma é o maior dos males [...] ao passo que a outra, a justiça, é o maior dos bens (366e – 367a).

E se às vezes até os deuses podem ser injustos no julgamento da ação dos homens, o que nos resta para saber o que é justiça como bem em si mesma, e que ao mesmo tempo resulte em bem para quem a faz e para quem a recebe? Esse é o desafio proposto por Adimanto a Sócrates:

Portanto, não nos demonstres apenas, com a tua argumentação, que a justiça vale mais que a injustiça, mas também por que motivo, pelos efeitos que cada uma produz por si mesma em quem a possui, quer passe despercebida a deuses e homens, quer não, uma é um bem e a outra um mal (367e).

Se essa questão não for definida, quem tem razão é Trasímaco.

Adimanto declara-se incapaz de responder à pergunta, por mais que prefira a justiça à injustiça. Sócrates começa distinguindo a justiça que é de um só indivíduo e a justiça da cidade. Contra Gláucon, Sócrates declara que, além de dever **superar o âmbito das opiniões**, urge distinguir entre a justiça do ponto de vista do indivíduo, e aquela do ponto de vista social: “*uma cidade tem a sua origem [...] no fato de cada um de nós não ser auto-suficiente, mas sim necessitado de muita coisa*” (368b), e sobretudo de outros seres humanos. O que funda a cidade são as nossas necessidades, a começar pela alimentação, pela habitação e pelo vestuário. Já por isso, “*uma cidade deve ser composta de ‘quatro ou cinco homens’, cada um executando seu trabalho próprio*” (269d-e), ou seja, com a divisão técnica do trabalho. Isso também pressupõe que “*cada um de nós não nasceu igual a outro, mas com naturezas diferentes, cada um para a execução de sua tarefa*” (370b). Nesta perspectiva, cada um deve fazer uma coisa específica, pois a fará melhor: quanto mais cada um não trabalhar apenas para si, mas também para outros (por exemplo, cultivar alimentos), tanto mais ele poderá contar com a contribuição dos outros que também irão trabalhar para si e para os outros na sua tarefa. **E de onde nascerá a justiça e a injustiça se partirmos disso?** Haverá vida em paz e com saúde, os homens morrerão mais velhos, mas nesta “*cidade dos porcos*” (a expressão é usada por Gláucon) (372d) - *ainda falta algo: na cidade saudável, o primeiro tipo de cidade, o mal fica apenas adormecido. Com a multiplicação e o refinamento das necessidades, com o luxo, a cidade ficará “inchada de humores”* (372e). Surgirá o desejo de coisas não necessárias, o desejo de riqueza, gerando conflitos. Além de outras pessoas que devem ser pedagogos, governantes, cabeleiros, cozinheiros, médicos, a cidade luxuosa precisará também de um exército, “*não exíguo, mas completo, que saia a dar combate lutando contra o invasor por todos os bens da cidade*” (374a). Tais

É interessante que Platão se esforça para definir a justiça não com Trasímaco, que inclusive se mostrou “amansado” depois da impulsividade inicial, como se estivesse desacreditando da capacidade de autocrítica do sofista, e o procura fazer no diálogo com Gláucon e Adimanto.

Lembre-se aqui da tese de Protágoras, comentada anteriormente, segundo a qual os deuses distribuíram as diferentes tarefas da cidade a pessoas diferentes, deixando, no entanto, a tarefa da política para todos os homens, e não para algum especialista...

guardiões devem ter qualidades físicas e psíquicas para que “*sejam brandos para os compatriotas, embora acerbos para os inimigos*” (375c), o que exige educação, que alie vigor físico e racionalidade: “*quem quiser ser um perfeito guardião da nossa cidade*” “*será por natureza filósofo, feroso, rápido e forte*” (376c).

A partir desse momento, Platão vai delinear seu projeto de educação para se terem homens justos e uma cidade justa. A primeira educação incluirá a música para a alma e a ginástica para o corpo. A música equivale ao conjunto das artes, incluindo-se a literatura, que pode ser verdadeira ou falsa. O que inicialmente se ensina às crianças são as fábulas. Há que se fazer, segundo Platão, uma crítica à cultura dominante, sobretudo quando se apresentam os próprios deuses como seres capazes de fazerem o mal. Se algum deus pode ser mau ou mentiroso, ***ter-se-ia mau exemplo para a formação dos cidadãos.*** Ao defender que os deuses devem ser apresentados como modelos de excelência humana, Platão sugere uma espécie de censura, inclusive aos textos de Hesíodo e de Homero.

De forma geral, podemos, portanto, dizer que, para defender a causa da justiça, Sócrates insiste, com Gláucon e Adimanto, em fundar uma cidade no discurso. Já no segundo livro aparece delineada pela primeira vez a idéia – que se esclarecerá nos livros seguintes – de que a fundação da cidade ideal e justa se realiza em três etapas e deve contar com três classes de pessoas: deve ser uma cidade saudável, deve ser uma cidade bem armada e deve ser uma cidade da beleza governada por filósofos.

### 1.5.3 A EDUCAÇÃO DOS CIDADÃOS

No **terceiro livro** de *A República*, Sócrates continua descrevendo a educação dos cidadãos-soldados, ou guardiães, e continua criticando o conteúdo dos poemas homéricos, acusando-os de transmitir uma teologia enganosa e antieducativa: “*diríamos que os poetas e prosadores proferem os maiores dislates acerca dos homens: que muitas pessoas injustas são felizes, e desgraçadas as justas, e que é vantajoso cometer injustiças, se não forem descobertas, que a justiça é um bem nos outros, mas nociva para o próprio*” (392b). Ao fazer isso, Platão mostra que os problemas pedagógicos nunca devem perder de vista os problemas políticos. Contudo reconhece

“Deus é absolutamente simples e verdadeiro em palavras e atos, e nem ele se altera nem ilude os outros, por meio de aparições, falas ou envio de sinais, quando se está acordado ou em sonhos.” (382e)

Lembre-se neste contexto que a análise feita no Livro III sobre o perigo inerente à arte mimética leva a acreditar que o que é apresentado corresponde ao real, e não é simplesmente uma representação do real, incluindo a idéia de que tudo pode ser imitado. Neste caso, diz Platão, os guardiões não devem imitar nada senão o homem virtuoso.

que ainda não chegou a solucionar o problema fundamental do diálogo: o que é a justiça. E sem isso, não iremos compreender bem a crítica aos grandes escritores da tradição helênica e a necessidade de ter em conta as modalidades de expressão e de transmissão de um argumento, que estão presentes na poesia, na tragédia e na comédia, ou na literatura em geral. Essa literatura também parece sugerir que é possível exercer bem mais de uma tarefa, o que não deve ser aceito como verdadeiro, pois iria contra a natureza, **que determinou que cada pessoa pode fazer bem só uma coisa**: “*não existe entre nós homem duplo nem múltiplo, uma vez que cada um executa uma só tarefa*” (397e). Se aparecesse alguém capaz do contrário, ele deveria ser mandado embora da cidade. Isso, no entanto, não tira a importância da educação artística, pois leva a que, desde criança, perceba-se o valor das coisas desinteressadas (como a amizade), o valor da harmonia e da beleza, antes de alcançar a importância e o exercício da razão.

E “*depois da música, é na ginástica que se devem educar os jovens*” (403c). Por que essa seqüência? Porque “*não me parece ser o corpo, por perfeito que seja, que, pela sua excelência torne a alma boa, mas, pelo contrário, a alma boa, pela sua excelência, permite ao corpo ser o melhor possível*” (403d). É essa combinação entre música e ginástica (com a medicina) que é imprescindível para a formação dos governantes (411 e 412), permitindo que se adquira a virtude da *sophrosyne*, ou seja, da temperança ou da capacidade de se autocontrolar: a *sophrosyne* corresponde ao controle do próprio corpo através do exercício e da capacidade de se comportar responsabilmente, fazendo com que, ao mesmo tempo, só se dirija ao médico quando está doente e quer curar-se. Percebe-se aqui, obviamente, que o corpo é proposto por Sócrates não como máquina, capaz de ser isolada, mas como órgão conectado à alma e à capacidade de se autogovernar. Só pode, portanto, ser governante aquele que for capaz de se autogovernar, e a justiça é, em primeiro lugar, um ideal de autocontrole pessoal e político.

Por outro lado, é essa conquista da harmonia entre corpo e alma educados que será o critério para definir quem merece estar à cabeça da cidade, e quem não o merece. Além disso, a harmonia entre o interesse próprio e o interesse da cidade, que se perdeu

com a decadência da cidade saudável, precisa ser recuperada para Atenas. Esse continua sendo o objetivo central de *A República*, que continuamos a apresentar agora em seu quarto livro.

#### 1.5.4 À MODELAGEM DA CIDADE JUSTA E FELIZ

Enquanto Sócrates vai desenhando como a cidade deve ser, Adimanto o interrompe com uma objeção: os guardiões, mesmo dominando a *pólis*, não são nada felizes, ou melhor, nada ganham com o que fazem. Pelo jeito, Sócrates não atribuiria importância alguma à felicidade pessoal dos governantes, obrigando-os apenas a pensar no bem dos outros. Sócrates responde de forma lapidar: *“presentemente estamos modelando, segundo cremos, a cidade feliz, não tomando à parte um pequeno número, para os elevar a esse estado (de felicidade), mas a cidade inteira”* (420c). Se nos preocupássemos – acrescenta Sócrates – do bem-estar de algumas pessoas, ninguém faria mais o seu trabalho, e a *pólis* tornar-se-ia injusta. E isso vale sobretudo para os guardiões. Só é possível ser feliz individualmente sendo membro de uma cidade feliz. Preocupar-se apenas com a felicidade de um grupo, por mais meritório que seja, e não com a da cidade inteira é a tarefa decisiva: *“quando toda a cidade tiver aumentado e for bem administrada, consentir a cada classe que participe da felicidade conforme a sua natureza”* (421c). Essa cidade não pode ser nem rica nem pobre: a riqueza *“dá origem ao luxo, à preguiça e ao gosto pelas novidades”*, e a pobreza, *“baixeza e à maldade, além do gosto pela novidade”* (422a). Ao mesmo tempo, essa cidade deve ter um tamanho razoável para que seja facilitada sua auto-suficiência e sua unidade (423 b-c) auto-suficiência; e, por fim, deve estar fundada na educação como formação, **e não como simples engenharia constitucional.**

• Estas características  
• apresentadas por Platão  
• parecem coadunar-se  
• perfeitamente com a cidade  
• de Esparta.

De novo insistimos: a cidade já está fundada no discurso, e ainda temos de *“descortinar onde poderá estar a justiça, e onde a injustiça, e em que diferem uma da outra”* (427d). Já sabemos também que *“a nossa cidade, se de fato foi bem fundada, é totalmente boa”* (427e). E que é *“evidente que é sábia, corajosa, temperante e justa”* (Ibid). **Antes de definir a justiça, Sócrates insiste ser necessário conhecer as três primeiras virtudes: a *sophrosyne* (moderação, temperança, autocontrole), a *andreia* (coragem) e a *sophia* (sabedoria).**

Segundo Platão, “não é pela ignorância, mas pela ciência, que se delibera bem” (428b).

Em primeiro lugar, a sabedoria, que coincide com a epistémē (conhecimento rigoroso), não se trata de qualquer ciência (carpintaria, metalurgia, agronomia...), **mas daquela que tem a ver com o conhecimento do todo da cidade e do modo de ela se comportar consigo mesma e com as outras cidades.** Esta ciência é possuída por alguns e se chama *phylakiké*, ciência do guardião, ou da vigiância (428d). E é graças a essa ciência, única, que merece ser chamada de “sabedoria”, ciência possuída por uma classe diminuta e chefiante, “que uma cidade fundada de acordo com a natureza pode ser toda ela sábia” (428e).

**E como é possível que uma só parte da cidade torne sábio o todo?** Ao responder à pergunta de Adimanto sobre a felicidade dos guardiões, Sócrates havia observado que a felicidade de alguns indivíduos não implica a felicidade do todo. Por que, pelo contrário, a sabedoria de alguns comporta a sabedoria do todo? A felicidade nada tem a ver com a divisão técnica do trabalho, mesmo porque o fato de que alguns, ou só um, sejam especialistas em felicidade, nada comporta nos outros. Alguém competente em uma técnica pode ensiná-la a outros. Alguém que é especialista em atender aos próprios interesses não pode ser capaz de ensinar. Por outro lado, porém, até aqui não encontramos elemento algum que garanta que a parte sábia da cidade use a sua *sophia* de tal modo que repercuta sobre o todo, e não para a própria vantagem.

O raciocínio de *A República* é singular: não vai da felicidade para a justiça, mas da justiça para a felicidade, pois a competência sobre a felicidade não tem um caráter intransitivo: eu posso ser muito competente para realizar meus interesses, mas isso de modo algum implica que eu saiba administrar com justiça os interesses dos outros.

A segunda virtude é a *andreia* (coragem): a coragem da cidade é propiciada pela parte que tem a função de combater, e tem a *dynamis* (capacidade) de salvaguardar a *doxa* sobre as coisas consideradas temíveis. A coragem, “uma espécie de salvação” (429c), é apresentada como virtude cognitiva e como coragem política que surge apenas nos cidadãos que, por natureza, são aptos para tal.

Se a *sophia* e a *andreia* são virtudes de caráter parcial, enquanto consistem no desenvolvimento excelente de uma atitude específica de uma classe particular da cidade, a terceira virtude, a *sophrosyne*, deve estar presente em todas as partes da cidade boa e feliz, e tem a ver com a relação entre as partes: essa moderação é “o acordo dos seres naturalmente superiores e naturalmente inferiores sobre quais deles devem governar a cidade” (STRAUSS, 1993, p. 55). Ao mesmo tempo, a moderação (ou temperança) consiste na capacidade de controlar os prazeres e os apetites. E nem todos são capazes de ter essa virtude. Mesmo assim, isso não significa que os moderados comandam os não moderados. Uma cidade dotada de moderação é uma cidade sem conflitos de poder, na qual governados e governantes têm a mesma opinião sobre quem deve governar. Assim como a moderação individual – já o dissemos – equivale a um autocontrole da parte melhor sobre a parte pior do indivíduo, a *sophrosyne* política significa a concórdia de todos os cidadãos sobre quem deve governar. Sendo assim, essa virtude vincula o autocontrole e o respeito pelos outros: uma cidade só é virtuosa se todos souberem moderar suas pretensões.

**E a justiça (*dikayosine*)?** O que ela é no confronto e na composição com as virtudes da cidade apenas descritas?

Sócrates começa dizendo que já se falou da justiça quando se disse que cada um deve exercer, na *pólis*, uma única atividade, aquela para a qual a natureza a plasmou. Se cada um dos três grupos da sociedade fizer bem o que lhe cabe, sem pretender fazer nenhuma outra, tem-se uma cidade justa, sem conflitos: “a posse do que pertence a cada um e a execução do que lhe compete constituem a justiça” (434a). Se um homem de negócios quiser ser governante ou ser guerreiro, se um militar tiver a pretensão de governar, e inclusive se um predestinado a governar quiser fazer negócios, ter-se-á a injustiça, a ruína da cidade: “a confusão e mudança destas três classes umas para as outras seria o maior dos prejuízos para a cidade e com razão se poderia classificar de o maior dos danos” (434c). **A injustiça provém do fato de alguém exercer uma tarefa sem competência**, e a incompetência provém do fato de não se realizar algo para o qual a natureza o destinou. Além disso, a injustiça também é gerada por se criar um conflito entre competentes e incompetentes,

ou só entre incompetentes, no caso em que ninguém fizer aquilo para o qual nasceu. Por outro lado, justiça e moderação são virtudes de relação. Em contraste com a sabedoria e a coragem, que são domínio de uma só parte da cidade, a justiça e a moderação, é algo que se exige de todos, fazendo com que a justiça, assim como a moderação, tenha uma característica distinta em cada classe da cidade: a justiça dos homens negociantes será afetada pela falta de sabedoria, a justiça dos governantes será marcada pela sabedoria, ao passo que a justiça dos guerreiros não será pura.

Como se percebe, Platão aproxima todas as teorias da justiça até aqui apresentadas: Céfalo, Polemarco, Trasímaco e Gláucon têm em comum, para além das diferenças, que a justiça é “externa”, é uma construção, uma convenção. Em nenhum desses casos ela tem a ver com o interior, com a alma. Por isso ele insiste em mostrar que a justiça não pode ser mero resultado, aleatório, de uma convenção fortuita, e que sua validade não pode depender de algo externo, de um poder exterior. Ao contrário, segundo Barker:

ela é eterna, e sua força depende de sua própria majestade; corresponde à condição própria da alma humana, exigida pela natureza do Homem quando visto (como deve ser visto) na plenitude do seu meio. [...]. Assim [...] a justiça, que é uma só, existe em duas versões [...]. No primeiro caso, temos a justiça do indivíduo, no segundo, a justiça do Estado.

(BARKER, 1972, p. 159)

E esse paralelo não é mero recurso metafórico para entender melhor o conceito de justiça e sim a convicção de Platão de que os indivíduos como tais só têm sentido enquanto se expressam na vida da cidade, na política. As qualidades da cidade dependem das qualidades dos indivíduos. Barker insiste:

ao procurar desvelar a necessidade que a alma tem de justiça para o seu bem-estar, [Platão] volta-se para o estudo da sua manifestação na vida social porque acredita que todos os fenômenos sociais provêm dela, e que eles constituem a melhor indicação que temos para compreender a fonte de onde se originam.

(Ibid, p. 160)

*“É forçoso que haja tantas espécies de caracteres de homens como de formas de governo? Ou julgas que elas nasceram do carvalho e da rocha, e não dos costumes civis, que arrastam tudo para o lado para que pendem?”*  
(PLATÃO, 1996, 544d)

Por isso, o Estado ideal tem a ver com a natureza da alma, **com a alma ideal.**



Retomando o que havia afirmado no Livro II, Sócrates declara: “o homem justo, no que respeita à noção de justiça, nada diferirá da cidade justa, mas será semelhante a ela” (435b). E como o modelo de justiça da cidade pode ser aplicado à vida do indivíduo? Quais as partes do indivíduo? Ou melhor ainda: quais as partes da alma humana?

Como o Estado é um produto da alma humana, Platão o constrói a partir de uma concepção ternária da alma, *doutrina inspirada nos pitagóricos*. E a justiça não pode ser estabelecida por uma simples preparação técnica e nem se reduz a um problema de engenharia institucional ou de formas jurídicas, mas é, antes de mais nada, um problema moral e cultural, vinculado à comunicação e à distribuição do saber. Parte-se do princípio segundo o qual a justiça é a capacidade de autogovernar-se. A modelação da cidade feliz (420c) caminha paralelamente à formação do homem feliz e justo. Ao mesmo tempo, há um paralelismo entre a saúde do corpo e a saúde da alma.

Começemos pela tripartição do corpo: estômago, coração, cérebro. Na alma, também há três elementos: “compreendemos, graças a um; irritamo-nos, por outro dos que temos em nós; desejamos, por um terceiro, o que toca aos prazeres da alimentação, da geração e quantos há gêmeos destes; ou então praticamos cada uma dessas ações com a alma inteira” (436a-b). Por outras palavras, há uma alma racional (*logistikón*), uma alma irascível (*thymoeides*) e uma alma apetitiva (*epithymetikon*). A última é uma espécie de elemento irracional de desejo, que tem a ver com prazer e auto-satisfação, com fome e sede, enquanto os dois primeiros elementos têm a ver com lógos: “quando as paixões forçam o homem contra a sua razão, ele se censura a si mesmo, se irrita com aquilo que, dentro de si, o força, e que, se houvesse dois contendores em luta, a cólera se torna aliada da sua razão” (440b). A segunda parte da alma também aparece mais próxima da alma apetitiva do que da alma racional, como se pode ver na seguinte afirmação: “Até nas crianças qualquer pessoa pode ver que, mal nascem, são logo cheias de irascibilidade, ao passo que a razão, alguns nunca a alcançam, segundo me parece, e a maioria, só tarde” (441a).

Temos assim que um corpo com saúde corresponde àquele em que cada parte realiza perfeitamente sua função, e que uma alma

Os pitagóricos assinalavam que os homens se dividem em três classes, de acordo com a relação com a sabedoria, com a honra e com o lucro. Barker chega a afirmar que “toda a estrutura da República, que descansa sobre a análise tridimensional do Estado e da Alma, é pitagórica” (BARKER, 1972, p. 56).

(ou indivíduo) justa será aquela em que cada parte cumprir sua tarefa específica: a alma racional deverá ter *sophia*; a alma irascível deverá ter *andreia* (coragem); e a alma apetitiva deverá ter *sophrosyne* (moderação), embora, como já dissemos, essa virtude deva ser comum a todas as partes da alma, assim como deve existir em todos os cidadãos. Ou então se poderia dizer que a alma apetitiva não exige em si uma virtude específica, pois ela acontece no campo da necessidade de sobrevivência biológica, que é o campo da economia. Saber sobreviver é uma necessidade, e não uma virtude.

**E a justiça onde está na alma ou no indivíduo?** Neste consiste em que “*cada elemento executa a sua tarefa própria, quer no que respeita a mandar, quer a obedecer*” (443b). A justiça é, pois, o cumprimento do princípio de que cada parte realize bem sua função, incluindo uma disposição hierárquica, começando pela primazia da alma racional. Portanto, assim como o carpinteiro só contribuirá para a justiça enquanto for um bom carpinteiro, e enquanto não quiser ser sapateiro, nem soldado ou governante, assim a justiça, correspondendo a uma atividade interior ao homem, e não exterior, é descrita por Platão da seguinte forma:

aquilo que é verdadeiramente ele e o que lhe pertence, sem consentir que qualquer das partes da alma se dedique a tarefas alheias nem que interfiram umas nas outras, mas depois de ter posto a sua casa em ordem no verdadeiro sentido, de ter autodomínio, de se organizar, de se tornar amigo de si mesmo, de ter reunido harmoniosamente três elementos diferentes, exatamente como se fossem três termos numa proporção musical, o mais baixo, o mais alto e o intermédio [...] e de os ligar a todos, tornando-os, de muitos que eram, numa perfeita unidade, temperante e harmoniosa – só então se ocupe (se é que se ocupa) ou da aquisição de riquezas, ou dos cuidados com o corpo, ou de política ou de contratos particulares, entendendo em todos estes casos e chamando justa e bela à ação que mantenha e aperfeiçoe estes hábitos, e apelidando de sabedoria a ciência que preside a esta ação; ao passo que denominará de injusta a ação que os dissolve a cada passo, e ignorância a opinião que a ela preside (443d-e).

Para que haja justiça no homem, nenhuma parte deve intrometer-se na tarefa de outra parte; se o fizer, trará injustiça para a alma ou o indivíduo todo. A justiça reside, portanto, na ordem hierárquica e na subordinação recíproca das partes, que garantem

a “perfeita unidade” do todo com a harmonia entre as partes. E a alma injusta? A injustiça – insiste Platão – é:

uma sedição dos elementos da alma, que são três, uma intriga, uma ingerência no alheio, e uma sublevação de uma parte contra o todo, a fim de exercer nela o poder, sem lhe pertencer, uma vez que possui uma natureza à qual convém a escravatura, ao passo que a que é de raça real não lhe compete servir. Ora são estas perturbações e desvios que resultam na injustiça, na libertinagem, covardia, ignorância e, de modo geral, toda a maldade (444b).

As passagens apenas transcritas evidenciam a “inteira verdade” a respeito da justiça. Um homem é justo quando a parte racional é sábia e governa, e quando a parte irascível, súdita e aliada da parte racional ajuda a esta para conter a multidão de desejos que quase inevitavelmente se convertem em desejos de maior riqueza. Isso faz com que, de fato, só seja justo o homem em quem a sabedoria governa as outras partes, isto é, *que só o homem sábio pode ser individualmente justo*. Mesmo na cidade bem fundada e justa, os que ganham dinheiro e os guerreiros não são em si realmente justos, conforme diz Sócrates (427d), pois neles nunca desaparecerá uma tentação de tirania.

Nesta perspectiva, *Strauss* observa que, para Platão, há uma certa deficiência no paralelismo entre a cidade e a alma, pois “a justiça de quem não é sábio aparece sob uma luz distinta quando se considera a justiça na cidade, por um lado, e a justiça na alma, por outro” (STRAUSS, 1993, p. 57). Segundo o estudioso, se na cidade os guerreiros ocupam um lugar mais importante que os produtores e os comerciantes, não é tão óbvio aceitar-se que na alma a irascibilidade ou a vivacidade mereça maior respeito que o desejo. A irascibilidade pode constituir-se tanto como nobre indignação diante da injustiça, quanto como ira da criança mimada que se enfurece quando a privam de algo. E o mesmo pode dizer-se do desejo, como *Eros*, que vai desde o desejo de imortalidade por meio dos filhos, passando pelo desejo de imortalidade por meio da fama, até o de imortalidade através da participação no conhecimento das coisas, conforme se sabe também a partir do *Banquete* de Platão, que apresenta a filosofia como filha de *Eros*. Nesta perspectiva – insiste Strauss – “a afirmação de que a vivacidade ocupe

É mais adiante, no Livro IX (580d–583b), que Platão mostrará que esse homem justo corresponde especificamente ao filósofo.



Leo Strauss (1899-1973). Especialista no estudo da Filosofia Política Clássica, passou a maior parte de sua carreira como professor de Ciência Política na Universidade de Chicago (1949-1969), onde foi mestre de várias gerações de estudantes. Fundou a escola de pensadores “Straussians” e foi um forte crítico da filosofia moderna.

Strauss lembra que, quando Platão fala da gênese do homem tirânico, ele diz que se trata de eros encarnado (573b-e) e que, quando discute os papéis da irascibilidade e do desejo, silencia sobre eros (439d).

um papel mais importante do que o desejo como tal é, então, discutível. **Jamais esqueçamos que embora haja um eros filosófico, não existe uma vivacidade filosófica” (Ibid).** Parece, pois, haver uma tensão entre eros e a cidade, e, por isso, entre eros e a justiça:

[...] só mediante a depreciação de eros pode afirmar-se a cidade. Eros segue suas próprias leis, não as leis da cidade, por melhores que sejam; na cidade boa, eros está simplesmente submetido ao que a cidade requer. A cidade boa requer que todo amor [...] – todo amor espontâneo aos próprios pais, aos próprios filhos, aos amigos e seres queridos – seja sacrificado ao amor comum pelo comum. No possível, o amor de cada um deve ser abolido exceto enquanto é amor pela cidade, por esta cidade particular, pela própria cidade. No possível, o patriotismo ocupa o lugar de eros, mas tem maior semelhança com a vivacidade, com a disposição de lutar, com a “irascibilidade”, a ira e a indignação do que com eros.

(STRAUSS, 1993, p. 57-58)

Apesar disso, pode-se afirmar que a cidade é a “alma ampliada”, como diz Reale:

se é verdade que o Estado é uma projeção ampliada da alma, não menos verdade é que, finalmente, a sede autêntica do verdadeiro Estado e da verdadeira política é justamente a alma, e a verdadeira Cidade é a ‘cidade interior’, que não está fora, mas ‘dentro do homem’.

(REALE, 1997, p. 243)

Nesta temos as três partes: a classe dos comerciantes e dos artesãos, a dos guerreiros e à dos guardiões ou governantes. A virtude dos governantes é a *sophia*, a dos guerreiros é a *andreia*, enquanto a *sophrosyne* estará presente em todas as classes, em todo o corpo social, podendo, porém, ser considerada a virtude das classes produtoras. E também aqui insistimos: onde a justiça? Ela não é virtude específica de nenhuma das três classes, mas consiste na ordem, na concórdia, na hierarquia definida pela natureza e na divisão do trabalho. A justiça é o princípio e ao mesmo tempo o resultado do fato de cada classe realizar de maneira perfeita a sua tarefa na cidade. E a injustiça na cidade acontecerá toda vez que uma das classes não cumprir bem sua tarefa ou quando alguma classe não realizar a sua tarefa, mas a de outra para a qual a natureza não a destinou. Quando a classe produtora quiser governar, ou quando

a classe guerreira quiser fazer o mesmo, ou quando os governantes não quiserem governar, haverá injustiça. E todas as classes estarão contribuindo para o bem comum, que é a justiça (*dikaiosyne*), só quando se preocuparem apenas em cumprir uma tarefa específica, muito embora os governantes também tenham de ser moderados e corajosos, além de sábios, e os guerreiros também tenham de ser moderados, além de corajosos, mas não precisem de sabedoria. A classe produtora é que só necessita ser moderada.

Depois de termos descrito brevemente a tripartição da alma e da cidade, lembrando que cabe à educação formar cada parte da alma e cada classe da cidade para a realização perfeita da função que lhe é própria (*ta eautou práttein*), podemos apresentar sinteticamente o seguinte quadro de correspondências morais e políticas:

alma (ou indivíduo)	pólis	virtudes
alma racional ( <i>logistikón</i> )	governantes (ou guardiões)  filósofos - homens de ouro -	sabedoria ( <i>sophia</i> )
alma irascível ( <i>thymoeides</i> )	guerreiros (auxiliares)  - homens de prata -	coragem ( <i>andreia</i> )
alma apetitiva ( <i>epithymetikon</i> )	comerciantes produtores camponeses  - homens de bronze -	temperança ( <i>sophrosyne</i> )  (deve ser distribuída entre todos)

Em síntese, “diremos que o homem justo o é da mesma maneira que a cidade é justa”, e que “a cidade é justa pelo fato de cada um executar nela a sua tarefa específica, em cada uma das suas três classes” (441d). Além disso, como se poderá ver pela arquitetura delineada por Platão, “há uma só forma da virtude, e infinitas de vício [...]” (445c).

Strauss pensa que no início do quinto livro há um “novo início” do debate e que a cena descrita lembra uma espécie de votação semelhante à que ocorreu no início do livro primeiro, de que Trasímaco não participou. Em ambas as ocasiões, os participantes no diálogo configurariam uma assembleia de uma cidade em miniatura e que Trasímaco, agora presente, precisava se converter, também ele, em cidadão. (STRAUSS, 1993, p. 59-60)

Sócrates conseguiu de certa forma demonstrar que a justiça como saúde da alma é desejável não apenas por suas conseqüências, mas, acima de tudo, por si mesma. Mesmo assim convém insistir em investigar “se é proveitoso exercitar a justiça, praticar belas ações e ser justo [...] ou cometer injustiça e ser injusto” (445a). Por mais que se tenha mostrado que há um paralelismo entre o indivíduo e a cidade, importa esclarecer melhor o que fazer para que seja bom para o sujeito ser justo, e não o contrário, para que seja preferível ser justo sofrendo injustiça, do que ser injusto e viver melhor. **Afinal, como combinar o Estado perfeito e o homem perfeito?** Trata-se de mostrar que, se a cidade não for justa, nunca será bom ser justo, ou então, de que quando a cidade for injusta, sempre haverá quem irá defender que é melhor ser injusto do que ser justo.

### 1.5.5 A FAMÍLIA E A PROPRIEDADE PRIVADA NA CIDADE JUSTA

Isso continuará sendo feito *no quinto livro*, no qual aparece o tema do comunismo platônico com relação às mulheres e às crianças.

Como se sabe, em A República, Platão não só inventa um sistema novo de educação, mas cria uma nova ordem social, que impõe à classe dirigente um sistema comunista, com a renúncia à família e à propriedade privada. Isso é defendido em nome da justiça e tendo por finalidade o aprimoramento espiritual da cidade. A tese platônica é sempre esta: o Estado é um produto da mente humana e para remodelá-lo, urge reformar a mente dos homens. A justiça não é externa a eles, mas é hábito mental, assim que a justiça verdadeira só poderá ser realizada quando os cidadãos adquirirem tal hábito.

Para assinalar semelhanças e diferenças entre o comunismo platônico e o comunismo moderno, ver BARKER, 1972, p. 201-229.

A *idéia do comunismo* – conforme lembra Barker – pelo menos no que diz respeito à propriedade, não é estranha ao mundo grego. Provavelmente antes de se dedicarem à agricultura, os gregos consideravam a terra uma propriedade da tribo ou do clã. Foi o Estado que depois dividiu a terra em lotes, muito embora permaneçam indícios do comunismo primitivo. Também em Esparta era comum que a produção das propriedades privadas fosse destinada a mesas comuns para refeições coletivas. As idéias comunistas es-

tão presentes também em Atenas, apesar da defesa de Péricles de que o gênio da cidade era individualista. Havia quem fizesse uma crítica ao “convencionalismo” da vida civilizada, preferindo-lhe a naturalidade na vida dos grupos humanos... Também Aristófanes propõe, no início do século IV a.C., que “a prata, a terra e tudo o que os cidadãos possuem deve ser comum, e livre” (apud BARKER, 1972, p. 203).

Criticava-se cá e lá a mão-de-obra escrava e dessa maneira se atacava também a propriedade privada em favor daquela coletiva, ao mesmo tempo que já se sugeria uma comunidade de esposas ou, de forma mais geral, a abolição da família. Platão retoma essas idéias, embora **use argumentos éticos, e não “naturalistas”**, para defender a propriedade coletiva de terras. Para ele, tanto a comunidade de esposas, defendida com analogias naturais, quanto a propriedade coletiva visam combater uma falsa concepção do indivíduo, entendido como unidade isolada, que busca a sua satisfação individualmente. Ambas as idéias costumam-se com a concepção platônica de justiça: o indivíduo é parte de uma ordem e se realiza unicamente enquanto cumpre uma função que lhe compete. Isso exige que duas das três classes – os governantes e os soldados – devam viver sob um regime comunista para que possam realizar bem e de modo altruísta o seu trabalho, guardiões e guerreiros devem abrir mão do desejo, ou do apetite, representado pelos “agricultores” da terceira classe, ou seja, devem abrir mão do interesse puramente econômico, que é a manifestação prática do desejo. Esse impediria que a razão, altruísta, e não egoísta, pudesse prevalecer. Há, uma justificativa prática e política, mais que psicológica, nas teses de Platão.

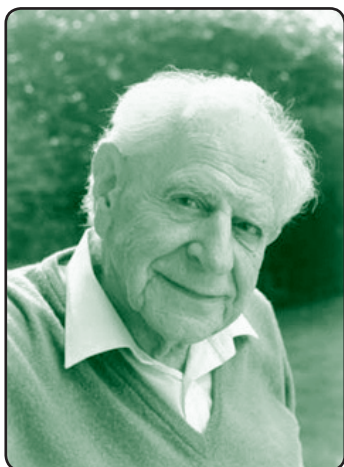
O filósofo acredita que a propriedade comunal é necessária pela simples razão de que a união do poder econômico ao poder político é fatal à pureza e à eficiência políticas... [...] o poder econômico deve estar totalmente divorciado da política. Quando analisa as corrupções sucessivas do Estado ideal, Platão as vincula a uma única fonte: a união daqueles dois poderes, que produz dois efeitos: aquele que possui poder político, preocupado com os seus interesses econômicos, esquece que a sabedoria e o altruísmo são necessários para o bom governo, e dirige o poder político que tem para a obtenção de vantagens econômicas [...] (BARKER, 1972, p. 204).

O que torna os homens maus é a riqueza e a pobreza: “Uma, porque dá origem ao luxo, à preguiça e ao gosto pelas novidades; e outra, à baixeza e à maldade, além do gosto pela novidade” (422a).

Voltando aqui ao **terceiro livro**, lembre-se que esse comunismo não pode ser aplicado à terceira classe, que mantém o direito à propriedade privada, mesmo que deva ser regulamentada pelos governantes, para que haja uma complementaridade entre a execução de diferentes tarefas dos cidadãos da classe e para que se evite tanto a riqueza quanto a pobreza demasiadas, **pois ambas podem destruir o Estado**. Tudo deve, portanto, estar submetido ao bem-estar geral da cidade.

Os guardiões – homens de ouro – não devem ter nenhum patrimônio, nem mesmo casa, vivendo acampados em dormitórios comuns, de caráter público (415e). Devem contar com um salário anual pago em produtos de consumo coletivo – em mesas coletivas – pela classe produtora. Platão contesta quem afirma que, assim, os dirigentes da cidade serão infelizes, por não poderem usufruir de qualquer bem como próprio, como fazem os outros (“*que possuem campos e constroem casas bonitas e grandes [...], que fazem os seus sacrifícios aos deuses, recebem hóspedes e que têm, em especial [...] o ouro e a prata e quanto se julgue que constitui a felicidade*” (419a). **A felicidade – insiste Platão – não reside no indivíduo como tal, mas no Estado como um todo.** A “*cidade feliz*” só existirá “*quando toda a cidade tiver aumentado e for bem administrada, consentir a cada classe que participe da felicidade conforme a sua natureza*” (421c).

Os governantes devem ficar livres de todos os obstáculos e de todos os interesses e tendências egoístas, favorecendo assim que haja competição pelo poder e pelos cargos públicos, enquanto se dedicam exclusivamente ao interesse coletivo. Serão servidores do todo, e não seus senhores. A perspectiva platônica é a de que governantes e governados estarão assim unidos por laços de respeito e de amizade fundados não só pela hierárquica diferença de funções, mas também pela gratidão mútua. O inimigo é sempre o individualismo, o egoísmo, portanto, a competição. Lembremos que são esses alguns dos motivos para que **Karl Popper** considere Platão um dos três grandes inimigos da sociedade aberta (os outros dois são Georg F. W. Hegel e Karl Marx) e defensores do totalitarismo. Mesmo que aqui não se tenha a intenção de responder às críticas feitas por esse pensador contemporâneo, importa que se tenham em conta quando estudamos o pensamento político de Platão.



Karl Popper (1902-1994). Filósofo de grande influência do século XX, é considerado por muitos como o maior filósofo da ciência de sua época.



Tal perspectiva geral torna-se ainda mais evidente quando tomamos em consideração o **quinto livro**. Nele, a família é apresentada como um problema político e até como um problema moral e um lugar de poder, o que – sabemos – poucas vezes foi feito na história do pensamento político ocidental, ou por ser considerado óbvio, ou por ser tido como secundário ou marginal. **Hoje, menos ainda, podemos menosprezar o debate, quando a problemática de gênero se torna importante também no campo da filosofia.** É interessante termos em consideração que a relação entre homens e mulheres e entre pais e filhos seja analisada precisamente quando se trata de delinear a cidade perfeita. Até mesmo Trasímaco, que parecia derrotado ou desinteressado por algumas questões, faz-se presente e preocupado em discutir o assunto, que ele considera importante. Os interlocutores pedem a Sócrates que fale do assunto: *“Há muito que aguardamos, crentes que nos dirás alguma coisa sobre a procriação de filhos: como fazê-la e, uma vez gerados, como os criar, e toda essa questão da comunidade de mulheres e filhos, que anuncias”* (449d). Depois de relutar, Sócrates aceita o desafio, mesmo reconhecendo que *“não é fácil [...] fazer esta análise”* (450c). O tema é perigoso e exige coragem e debate, a que os interlocutores se predispõem a participar. Quais são as conseqüências que derivam do fato de Platão ter posto o princípio de que a classe dos guardiões do Estado deve ter todas as coisas em comum: além da habitação e da mesa, também as mulheres, os filhos, a criação e a educação da prole?

A pergunta pode ser vista como dupla: ***é possível essa comunidade? É desejável?***

Platão procura mostrar que não se justifica uma educação diferenciada para homens e mulheres, usando argumento funcionalista e biológico e comparando os seres humanos com os animais. Na cidade ideal tem sentido basear-se no sexo para definir as funções das pessoas? No caso dos animais domésticos, isso não conta: não se faz, por exemplo, entre os cães diferença entre macho e fêmea na atribuição das tarefas de guarda da casa. As diferenças de tarefas têm por base a força física, e não o sexo. Os cães fazem aquilo para o qual são domesticados, o que já leva a que se diga imediatamente no diálogo: *“Se, portanto, utilizamos as mulheres para os mesmos serviços que os homens, tem de se lhes dar a mesma instrução”* (451e).

É interessante lembrar que até o quarto livro Sócrates sempre usou o termo *andres* (homens no sentido masculino) para falar dos cidadãos, quando poderia ter usado o termo grego *anthropoi* (seres humanos em geral).

**Tanto entre os animais quanto entre os seres humanos, é decisiva a educação, e não a diferença biológica.** Sócrates sabe que sua idéia parece ridícula aos olhos dos atenienses, que não aceitam o costume espartano de levar a ginástica às mulheres. De toda forma, chama-se a atenção para uma incongruência na cultura vigente: por que se discriminam os seres humanos com base no sexo biológico e não se faz o mesmo entre os animais?

Cabe a Sócrates, mesmo sendo ridículo, ter de mostrar que a *physis* feminina tem as mesmas potencialidades da masculina. Assim usa um outro argumento. Há o direito de discutir o assunto – pois, de fato, só deve ser ridículo o mal (452d) – *“por espírito de galhofa ou de seriedade, se a natureza feminina é capaz de tomar parte em todos os trabalhos do sexo masculino, ou em nenhum, ou nuns sim e noutros não, e a quais deles pertencem os trabalhos de guerra”* (453a). Retoma-se o sentido da expressão “segundo a natureza” (*katà physin*) aplicada à diferença sexual: ***neste caso a “natureza” de homem e de mulher é diferente, ou eles são da mesma natureza?*** *“Concordamos [diz Sócrates] que uma natureza distinta carece de função distinta, e que a da mulher é diferente da do homem. Porém agora afirmamos que naturezas diversas devem executar a mesma tarefa. É disso que nos acusam”* (453e). Como



Nas figuras temos um contraste entre dois esteriótipos de mulher. Na primeira figura, temos a ilustração de moda de Pierre Brissanol, 1913, na segunda, uma foto de uma executiva preocupada com o trabalho. As diferenças de postura entre as duas mulheres buscam retratar o problema sobre se existe uma essência própria da mulher. E esta a faz ser igual ou diferente do homem? Conforme visto no texto, essas questões já nos acompanham desde a Grécia clássica.

sair dessa dificuldade no debate? Ou nem se consegue elucidar as coisas? Com relação à ocupação, um médico e outro médico têm a mesma natureza, enquanto médico e carpinteiro têm natureza diferente. **Por isso, quando se fala de homem e mulher, urge que indiquemos o critério para falar de diferença.** Há entre eles diferença na capacidade ou função técnica na cidade? Se a diferença tem a ver exclusivamente com a esfera biológico-reprodutiva, não há por que considerá-la quando se fala da capacidade técnica. Sob este aspecto não há distinção entre homens e mulheres.

Percebe-se aqui a coragem ou a originalidade de Platão de pôr em discussão um tema como o de gênero, mesmo vivendo numa sociedade **misógina** e discriminatória. Enquanto um imaginário interlocutor se mostra totalmente contrário à igualdade entre mulheres e homens, Sócrates pede dele argumentos concretos para sustentá-lo, e observando que talvez se possa passar a dizer que a diferença entre mulheres e homens seja de grau, e não essencial. Há homens que são melhores que as mulheres, mas há também mulheres que são melhores que os homens. Daí se pode concluir que:

[...] não há na administração da cidade nenhuma ocupação [...] própria da mulher, enquanto mulher, nem do homem, enquanto homem, mas as qualidades naturais estão distribuídas de modo semelhante em ambos os seres, e a mulher participa de todas as atividades, de acordo com a natureza, e o homem também, conquanto em todas elas a mulher seja mais débil do que o homem (455d).

Por outras palavras, por mais que existam alguns sinais de que a mulher seja inferior, disso não se pode deduzir que o sexo possa ser argumento para impedir a mulher de **ser educada para a vida política**. O fato de que alguns – ou até muitos – exemplos de uma categoria sejam inferiores no grau de excelência no exercício de uma dada atividade, não basta para excluir toda a categoria (das mulheres) daquela atividade. Neste sentido, Sócrates defende que a

- **Misoginia**
- Horror às mulheres.



Esta gravura busca ilustrar mulheres desempenhando atividades que visam o lar, a vida privada, e não a vida pública. Na Antiguidade grega também lhe era permitida somente esse tipo de atividade.

physis de uma pessoa se revela só quando é posta à prova, ou então que a natureza não é tão obviamente um dado absoluto, mas que se mostra apenas relativamente, sempre com relação a um critério específico. É a educação que mostrará se as mulheres são capazes ou não de realizar tarefas que parecem destinadas exclusivamente aos homens, e isso também acontecerá ao falarmos da possibilidade de termos mulheres guardiãs ou guerreiras. Ao defender que as mulheres podem ser guardiãs junto com os homens, não estaremos assim apenas falando de uma utopia, mas estaremos constatando que *“as leis atualmente existentes é que são antes contra a natureza”* (456c). E mesmo que se trate uma utopia, por que não lhe dar valor como tal? *“Há alguma coisa melhor para a cidade do que haver nela os melhores homens e mulheres?”* (456e).

Nesta mesma perspectiva, Sócrates apresenta outra idéia ousada, a da **eliminação do instituto da família para a classe dos guardiões:**

Que estas mulheres [dos guardiões] todas serão comuns a todos esses homens, e nenhuma coabitará em particular com nenhum deles; e, por sua vez, os filhos serão comuns, e nem os pais saberão quem são os seus próprios filhos, nem os filhos os pais (457d).

Elas deverão ocupar-se exclusivamente das coisas da vida pública, o que não ocorre – repitamo-lo – no caso da classe inferior, em que a família e toda sua estrutura são mantidas. As núpcias serão reguladas pelo Estado e declaradas sagradas, fazendo com que as mulheres mais dotadas se unam aos homens mais dotados, proporcionando assim que a raça se reproduza e se mantenha da melhor maneira possível.

Os filhos gerados, tirados imediatamente das mães, e que não deverão ser reconhecidos nem pelos pais nem pelas mães, chamarão de pais a todos os homens e a todas as mulheres que contraíram matrimônio entre o décimo e o oitavo mês anterior ao seu nascimento (461d).

E todos os filhos se reconhecerão como irmãos e irmãs. Ao mesmo tempo, a idade ideal para a geração é aquela entre trinta e cinquenta e cinco anos para os homens e entre vinte e quarenta anos para as mulheres.

Esse pormenorizado projeto de **acasalamentos eugenéticos**, determinado pelas autoridades políticas, torna-se indispensável, pois

### Acasalamentos eugenéticos

Acasalamentos que têm boas condições de aperfeiçoar a raça.

as pessoas que se relacionam conjugalmente tendem a submeter-se ao imperativo erótico, que trabalha no sentido contrário ao da unidade da cidade. A cidade deveria tornar-se, sim, uma única e grande família, na qual a geração anterior será, no seu conjunto, a geradora da sucessiva.

Tudo isso foi considerado absurdo, provocando reações fortes. Mas Platão quer tirar dos guardiões a família particular em favor de família maior. Tanto a família quanto a propriedade privada ou a posse privada de bens desviariam a atenção dos governantes para seus próprios interesses e não para o bem comum. Tudo deve ser comum para eles. **É a absolutização da idéia de comunidade.** Por isso os projetos de abolição da propriedade privada e da família devem ser lidos no sentido apresentado no seguinte diálogo:

– Ora nós teremos algum mal maior para a cidade do que aquele que a dilacerar e a tornar múltipla, em vez de una? Ou maior bem do que o que a aproximar e tornar unitária? [...]

– Não é o individualismo destes sentimentos [prazeres e dores] que os divide, quando uns sofrem profundamente e outros se regozijam em extremo a propósito dos mesmos acontecimentos públicos ou particulares? [...]

– E esse fato não provém de os habitantes da cidade não estarem de acordo em aplicar expressões como estas, ‘meu’ e ‘não meu’, e do mesmo modo quanto ao que não lhes é próprio? [...]

– E, portanto [a cidade mais bem organizada não será aquela que] se comporta de modo mais aproximado ao de um só homem? Por exemplo, quando ferimos um dedo, toda a comunidade, do corpo à alma, disposta numa só organização (a do poder que a governa), sente o fato, e toda ao mesmo tempo sofre em conjunto com uma de suas partes. É assim que nós dizemos que ao homem lhe dói o dedo. E, sobre qualquer outro órgão humano, o raciocínio é o mesmo, relativamente ao sofrimento causado pela dor, e ao bem-estar derivado do prazer.

– É a mesma coisa. E agora, quanto à tua pergunta, direi que a cidade muito bem administrada está muito próxima de um homem [indivíduo] nestas condições.

– Penso, pois, que, se a um dos cidadãos acontecer seja o que for, de bom ou de mau, uma cidade assim proclamará sua essa sensação e toda ela se regozijará ou se afligirá juntamente com ele. (462b-e)

É interessante observar que Platão vê eros e philia finalizados na política. Não era incomum naquele tempo considerar eros como algo que acontece entre pessoas que fazem uma vida em comum, e por isso, não algo que acontece entre homem e mulher, mas entre companheiros que compartilham da vida pública. (458d e ss)



Giovanni Reale. Filósofo italiano, possui vários livros publicados sobre a Filosofia Antiga.

**Reale** comenta essa passagem para rejeitar fortemente a comparação entre o comunismo platônico e o coletivismo moderno. Para ele haveria maior proximidade entre o pensamento platônico e a ordem monástica militar da Idade Média (REALE, 1994, p. 255). Ao mesmo tempo, assinala que falta a Platão uma idéia mais clara de indivíduo. Jaeger (1995), por sua vez, lembra a semelhança com o estabelecimento do celibato obrigatório dos padres. Strauss, comentando o livro quinto de *A República*, além de chamar a atenção para o fato de Sócrates abandonar logo a seguir a idéia do comunismo de mulheres e filhos, declara que “isto [a abolição da família] significa que a cidade construída de acordo com as vidas naturais está, em um aspecto importantíssimo, mais de acordo com a convenção do que com a natureza” (STRAUSS, 1993, p. 61).

Conforme se observa, juntam-se aqui duas temáticas: a da abolição da família e a da propriedade privada com a aproximação entre a cidade e o indivíduo. E com isso Platão sinaliza, no tocante às classes superiores, para uma identificação entre vida privada e vida pública, ou então para a subsunção total dos interesses privados no interesse público. Os guardiões serão felizes unicamente se a cidade for feliz. Por outras palavras, só com a primazia efetiva do público sobre o privado ter-se-á de fato uma cidade justa.

**Mas tal projeto é realizável?** Gláucon obriga Sócrates a enfrentar o problema. Sócrates responde que se deve separar os dois problemas: o da cidade ideal e o de sua realizabilidade efetiva: “*Foi para termos um paradigma [...] – que indagamos o que era a justiça e o que era um homem perfeitamente justo [...]*” (472c). E o valor desse paradigma independe do fato de ser realizável ou não. Por outras palavras, a teoria não pode ser julgada com base na prática.

Contudo, a outra pergunta também tem sentido: é praticável tal teoria? E a resposta de Platão é conhecida, mas vale a pena ser relida:

Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que atualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá tréguas dos males, meu caro Gláucon, para as cidades, nem sequer, julgo

eu, para o gênero humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos. Mas isso é o que eu há muito hesitava em dizer, por ver como seriam paradoxais essas afirmações. Efetivamente, é penoso dizer que não há outra felicidade possível, particular ou pública (473d-e).

De forma contundente, Platão apresenta aqui a solução para todos os problemas da cidade, e essa solução é única, universal. É a única maneira para que se evite que novos Sócrates venham a ser mortos na cidade e pela cidade: **fazendo com que coincidam a filosofia e a política**. A política não pode ser baseada na *doxa*, e sim na *episteme*. Se fosse baseada na *doxa*, bastaria saber falar e convencer os outros da mesma opinião, como querem os sofistas. A cidade não pode estar fundada na opinião e, portanto, nem na convenção. O consenso não pode ser critério de justiça, ou de bem, ou de verdade. Só alguém que conhece o todo, e o conhece objetivamente, ou seja, tendo por base o objeto mesmo, e não o sujeito, pode conhecer o todo da cidade, e só ele poderá governar para o bem da cidade e, por isso, para o bem de todas as suas partes, de todos os cidadãos. Por isso – insiste Platão – os governantes não podem ser simplesmente amadores de espetáculos, amigos das artes e homens de ação (476b); eles precisam ver “a beleza em si”, a “justiça em si”; o governante não pode ser um simples *philodoxos* (amigo da opinião), mas deve ser *philosophos* (amigo da sabedoria) (480a).

### 1.5.6 A RELAÇÃO ENTRE A VERDADE E A POLÍTICA

No **sexto livro** de A República, Platão continua apresentando o filósofo e mostrando por que motivo ele é o único bom governante:

Uma vez que os filósofos são aqueles que são capazes de atingir aquilo que se mantém sempre do mesmo modo, e que aqueles que o não são, mas se perdem no que é múltiplo e variável, não são filósofos, qual das duas espécies é que deve ser chefe da cidade? (484b).

**É lógico que só os primeiros podem promulgar leis “sobre o belo, o justo, o bom”** (484d), só eles odeiam a mentira e amam a sabedoria, e são os únicos que conhecem a *ousía* (substância), aquilo que não está submetido à instabilidade do nascer e do morrer.

Platão já tratou desse tema de forma semelhante no *Górgias*, quando o personagem Cálicles afirma que a filosofia só é boa quando for atividade de poucos anos na juventude. Se for atividade permanente acabará tornando o homem inapto para a vida.



Navio afundando. Segundo Platão, a falta de um bom governante no comando da cidade é igual à falta de um bom comandante num navio; leva aquela, como o navio, a um desastre.

Mesmo com essa clareza teórica, resta o problema: como realizar a justiça na prática, estando na direção da cidade alguém que aparece como excêntrico perante a opinião pública? Por mais que se aceite a idéia do rei-filósofo, tropeça-se com um obstáculo, que é a experiência da crescente **incapacidade prática dos filósofos**. **Como convencer a maioria de que os filósofos não são inúteis e de que a inutilidade da filosofia não se deve aos filósofos, mas à maioria dos que não são filósofos?**

Platão recorre à imagem (*eikón*) do navio: o capitão do navio, muito alto e forte, mas bastante míope e surdo, e, além disso, ignorante de tudo o que tem a ver com a **arte (prática) da navegação**. Os marinheiros brigam entre si em torno do capitão para lhes ser entregue o comando, personificando alegoricamente as pessoas que se julgam com o direito de ocupar o posto supremo dentro do Estado, pressionando e lutando entre si e contra o comandante, para serem governantes. Não aceitam de modo algum que a navegação seja uma arte que se aprende, mas que se aprende enquanto se exerce rotineiramente o comando. Não aceitam a idéia de que exista alguém mais preparado para comandar o navio. Por isso não temem em recorrer à violência para alcançarem o que querem, e drogam o comandante para que não possa mostrar que ele tem a capacidade de ser o timoneiro. Para eles, este único que se apresenta como quem aprendeu a dirigir é desprezado e acusado de ser charlatão. Ao usar essa imagem, Platão quer mostrar que ele não quer simplesmente um saber pelo saber. Conforme o diz Jaeger, a *paidéia* platônica:

tem uma finalidade e cumpre uma missão, a mais alta que o homem possa ter: salvar a vida daqueles que com o 'piloto' navegam no barco. A imagem do piloto foi escolhida com acerto para esclarecer duas coisas: a necessidade inadiável para a coletividade do saber que o caracteriza e a incapacidade do resto da tripulação para compreender a superioridade da sua arte (JAEGER, 1989, p. 846).

Além disso, a imagem mostra que o verdadeiro piloto fará coisas cujo sentido não será captado pelos marinheiros ou como alguém que simplesmente quer manipulá-los interesseiramente. O piloto conhece, observa o céu, os astros, as estações, é alguém que olha para além do navio e das suas relações interpessoais. Por isso pa-



recerá fazer coisas inúteis, enquanto se põe no comando do navio como quem sabe que se vive num mundo bem mais amplo e mais incerto do que o de uma simples viagem. Além disso, Platão está respondendo também à acusação feita pelos sofistas aos filósofos de que não apenas são inúteis, mas também perversos (489d).

Entretanto, não é tão óbvio que os filósofos queiram participar da vida política vigente, por não ser um terreno fértil para a filosofia: *“nenhum dos atuais sistemas de governo é merecedor do caráter de um filósofo”* (497b). Por outro lado, *“tudo o que é grandioso é perigoso; e é verdade, como diz o adágio, que o que é belo é difícil”* (497d). Mas tudo isso não desautoriza que, a despeito da conveniência do realismo, mantenha-se a esperança utópica, continuando-se a defender:

forçados pela verdade, que não há Estado, nem governo nem sequer um indivíduo que do mesmo modo possa jamais tornar-se perfeito, antes que a esses filósofos pouco numerosos a que agora chamam, não perversos, mas inúteis, a necessidade, saída das circunstâncias, os force, quer queiram quer não, a ocupar-se do Estado, e que este lhes obedeça (499b).

Por aqui é possível observar que, para realizar a cidade justa, não apenas importa que a cidade e os cidadãos aceitem ser governados pelos filósofos, mas que os filósofos deixem de resistir a governar as cidades. Só assim, por mais que seja pouco provável ou até impossível que aconteça na prática, filosofia e política coincidirão.

Neste contexto, Strauss observa:

por mais estranho que pareça, [...] parece ser mais fácil persuadir a multidão de que aceite o governo dos filósofos, do que persuadir os filósofos para que governem a multidão: os filósofos não podem ser persuadidos, só podem ser obrigados a governar as cidades. Só os não filósofos podem obrigar os filósofos a encarregarem-se das cidades.

(STRAUSS, 1993, p. 66)

### 1.5.7 O FILÓSOFO-REI

Mesmo que o **sétimo livro** de *A República* já tenha sido estudado mais detalhadamente em outras disciplinas (História da Filosofia I, Ética I, por exemplo), vale a pena fazer mais uma referência a ele para enfatizar que, talvez mais do que qualquer outro texto, **constitui, em síntese, o pensamento de Platão** e marca a vinculação íntima que têm entre si, em toda filosofia sistemática, os aspectos ontológico, epistemológico, ético, político e pedagógico. Ou se preferirmos, o Livro VII, com sua célebre Alegoria da Caverna, é o lugar teórico paradigmático para se constatar, e discutir, a relação entre verdade e bem, entre ética e política, entre ontologia e pedagogia, entre opinião (*doxa*) e verdade (*epistémé*), e para entender o método dialético de Platão. Por isso, o texto também se revela como um convite para que, apesar do aparente anacronismo da afirmação em tempos de especialização cada vez maior entre os filósofos, nunca separemos demasiadamente, num curso de filosofia e na atividade filosófica, os diferentes aspectos da atividade filosófica, **mas nos esforcemos para perceber e pensar o ser em conjunto, como em, verdade, beleza e unidade.**

Fala-se aqui no “pensamento de Platão”, distinguindo-o do “pensamento de Sócrates”: para este a filosofia é a busca da verdade; para Platão, a filosofia é a realização dessa busca da verdade, é o alcance da verdade.

Por isso antigos e medievais consagraram a afirmação segundo a qual “bonum, verum, pulchrum et unum convertuntur” – “O bom, o verdadeiro, o belo e o uno são a mesma coisa”.



Gravura que busca representar a Caverna de Platão. Repare como a imagem contemplada é apenas uma sombra da verdadeira.

Também podemos afirmar que estamos aqui analisando o texto que representa, mais do que qualquer outro da história ocidental, a aposta de que os seres humanos não só devem, mas são capazes de alcançar a verdade, uma, objetiva, neutra e universal, e que, se a pusermos em prática, ética e politicamente, resolveremos todos os problemas que houver, em qualquer tempo e lugar. Se não forem capazes de alcançar a verdade, conseqüentemente nunca serão capazes de resolver totalmente os problemas que surgirem. Não há alternativa a isso.

**Poderíamos acrescentar que é especificamente em *A República* que se revela a finalidade ética e política da atividade filosófica**, ou seja, de que a filosofia nasce a partir do desejo de se construir uma cidade humana perfeita, ou então, nasce do desejo de criticar e enfrentar toda cidade humana imperfeita para que nunca a consideremos como definitiva.

É no contexto do **Livro VII** que se põe, portanto, a afirmação feita por Arendt, lembrada no início de nosso estudo, sobre a filosofia política antiga:

A tradição de nosso pensamento político teve seu início definido nos ensinamentos de Platão e Aristóteles [...]. O início deu-se quando, na alegoria da caverna, em *A República*, Platão descreveu a esfera dos assuntos humanos, tudo aquilo que pertence ao convívio de homens em um mundo comum, em termos de trevas, confusão e ilusão, que aqueles que aspirassem ao ser verdadeiro deveriam repudiar e abandonar, caso quisessem descobrir o céu límpido das idéias eternas.

(ARENDR, 2000, p. 43)

Sem entrar em maior aprofundamento a respeito, **o Livro VII constitui a tese platônica do filósofo-rei**: de que só pode ser bom governante quem for sábio; de que o sábio tem o dever de ser governante, não permitindo que o façam os não sábios, ou outros especialistas; de que só sabe o que é bom para a cidade quem conhece o todo, e não só uma parte; de que o filósofo como governante o fará pelo bem da cidade, e não (só) pelo bem próprio; de que quem decide quem deve governar não podem ser os que não

são filósofos, nem qualquer maioria constituída, e sim aquele que realizou sua natureza de homem de ouro.

Quem é libertado (ou se liberta!) das correntes no fundo da caverna foi escolhido pela natureza para ser filósofo e, portanto, para ser governante: ser governante não é, portanto, fruto de vontade de potência, ou de pretensão individual, mas é realização da idéia de bem, idéia que só é conhecida, precisamente, pelo filósofo.

*Nunca é demais ressaltar que o Sol, para Platão, não apenas dá origem às coisas, mas também possibilita que os homens possam conhecer as coisas. De fato, se não houvesse um sol fora de nós, não poderíamos vê-las, conhecê-las. Não basta o olho humano para ver; é necessário haver luz fora do olho para que a capacidade de olhar e ver se efetive.*

Foi o Sol, origem da realidade e *origem de todo conhecimento*, que chamou alguém para fora da caverna para se revelar a ele, exigindo de quem foi chamado uma caminhada difícil das trevas para a luz direta da fonte da realidade, do Ser. É o Sol que indica o método, o caminho, para chegar até ele. E esse sol – repita-se – não chamou a todos: os outros nasceram para ser homens de prata e de bronze, e não para ser homens de ouro. **Por esse motivo, o filósofo, ao voltar à caverna, não convida os outros para saírem dela**, pois também ele sabe que a grande maioria dos seres humanos não nasceu para sair da caverna, nem para governar, e continuará na caverna das sombras e das meras opiniões. Por sua vez, essa maioria nunca conseguirá entender tudo isso e nem entenderá o motivo pelo qual quem, depois de sair da caverna, ao voltar para ela, apresenta-se para governar na caverna. Por conseguinte, o filósofo-governante é ameaçado de morte.

*O interesse primeiro da razão e da filosofia seria, ao contrário do que muitas vezes se diz, um interesse prático e não um impulso natural pela contemplação. Esta é a tese defendida por TRABATTONI, 1998, reiterando a tese geral de VERNANT, já lembrada anteriormente.*

Há um confronto entre o filósofo que se sente instado a voltar à caverna para governar e os que estão na caverna e não querem aceitar como governante o filósofo, ou seja, Platão sinaliza de novo para a difícil relação entre verdade e política, entre teoria e prática. Quem pôde ver o Sol, conhecer a verdade, precisa voltar à caverna para realizar o bem na cidade, no mundo humano. *Ele não pode ficar privilegiadamente na contemplação do Sol, da verdade, do bem.* Essa verdade precisa ser compartilhada através do governo, do exercício do poder político. **O bem precisa ser comum.** Só assim será bom ser bom, e não – como querem os sofistas – será bom ser mau. Mas, inevitavelmente, a política acontecerá na caverna, não fora dela. Por outras palavras, a política acontecerá na companhia de pessoas (cidadãos) diferentes no saber, na companhia de quem nunca entenderá bem a razão do governante. A verdade

deverá ser realizada entre homens que nunca alcançaram de fato a verdade (*epistéme*), mas só percebem a opinião (*doxa*). Com isso a tensão nunca irá desaparecer entre governantes e governados. E Platão parece ter clara consciência disso.

O que é mais difícil: convencer alguém que viu o Sol a abandonar a contemplação do Sol para se tornar governante de quem não sabe quem é o Sol? Ou convencer os que nunca viram o Sol a aceitarem como bom para eles serem governados por quem viu o Sol? Há uma espécie de paradoxo presente na própria alegoria apresentada por Platão: por mais que seja lógica, no seu sentido mais profundo, a tese segundo a qual o único bom governante pode/deve ser o sábio também é lógica que os não sábios nunca entenderão o sábio, e por isso sempre resistirão ao filósofo-rei. E outro paradoxo é o seguinte: se o filósofo, para ser governante, precisa abandonar a luz da verdade para viver nas trevas ou sombras da caverna, reino das coisas percíveis e de homens mortais, então, ao ser governante, o filósofo terá de deixar de ser filósofo.

Confronta-se a tese do filósofo-rei de Platão com a afirmação moderna de Kant:

Não é de esperar nem também de desejar que os reis filosofem ou que os filósofos se tornem reis, porque a posse do poder prejudica inevitavelmente o livre juízo da razão. É imprescindível, porém, para ambos que os reis ou os povos soberanos [...] não deixem desaparecer ou emudecer a classe dos filósofos, mas os deixem falar publicamente para a elucidação dos seus assuntos, pois a classe dos filósofos, incapaz de formar bandos e alianças de clube pela sua própria natureza, não é suspeita da deformação de uma propaganda.

(KANT, 1988, p. 150-151)

Por todas essas considerações – ainda muito aquém de toda a beleza estética e de toda densidade teórica do texto de Platão – vale a pena ler e reler o texto de Platão para que se perceba não só qual é o pensamento de Platão, qual sua filosofia política, mas também se experimente o que é filosofar.

Mas antes de terminar a apresentação de *A República*, vale a pena fazermos ainda algumas breves observações sobre os seus últimos livros.

*Platão apresenta também seis formas constitucionais, enquanto reconhece também como boa a timocracia espartana, embora ela possa também degenerar, pois honra mais os guerreiros do que os sábios (PLATÃO, 547). Nem se deve esquecer que no Político, Platão fala de três formas boas (monarquia, aristocracia, democracia) e três formas más (democracia, oligarquia, tirania).*

No **oitavo livro**, Gláucon pede que Sócrates retome a temática abandonada no início do quinto livro: as diferentes formas de política relacionadas com diferentes formas de personalidade humana, a partir do princípio geral segundo o qual a justiça para o indivíduo tem o mesmo significado que a justiça tem para a cidade. Apresentam-se assim, também historicamente, **cinco formas constitucionais**, mas de fato só uma boa, que é a aristocracia, e quatro degenerações dela: a timocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania. Da mesma forma que a virtude é uma só, e o vício tem várias formas (445c), tem-se apenas uma forma de estado perfeita, e várias formas ruins.

No **nono livro** de *A República*, Platão detém-se em analisar e criticar o caráter tirânico como característica individual, procurando assim contrapor-se a uma mentalidade vigente, segundo a qual o tirano é a pessoa mais feliz que existe, pois faz o que bem quiser. Neste sentido, o texto transforma-se em uma análise das paixões humanas e numa defesa de que a filosofia é uma forma de vida que não só é superior a todas as outras formas (PLATÃO 583c e ss) mas também permite que se possam analisar todas as outras formas e, ao mesmo tempo, alcançar um prazer absoluto e não contingente ou passageiro.

No **décimo e último livro**, retoma-se a crítica à arte mimética, à poesia, reapresenta-se a teoria das idéias e se defende a imortalidade da alma, terminando por apresentar mais uma vez um mito, o mito de Er. Nele são apresentadas as recompensas de vida do justo, não só num outro mundo, mas também já neste mundo. **Trata-se talvez de uma das mais extraordinárias descrições da tensão entre necessidade e liberdade humana:**

Se acreditarem em mim, crendo que a alma é imortal e capaz de suportar todos os males e todos os bens, seguiremos sempre o caminho para o alto, e praticaremos por todas as formas a justiça com sabedoria, a fim de sermos caros a nós mesmos e aos deuses, enquanto permanecermos aqui; e depois de termos ganho os prêmios da justiça, como os vencedores dos jogos que andam em volta a recolher as prendas da multidão, tanto aqui como na viagem de mil anos que descrevemos, havemos de ser felizes”.

(PLATÃO, 621c-d)

O que, porém, deve ser ressaltado é um sentido geral que Platão atribui à sua própria obra sobre a cidade justa, o Estado ideal. Isso é dito lapidarmente no final do nono livro: por mais que a cidade construída no pensamento não exista de fato na prática, nem por isso deverá deixar de ser a única cidade justa, que sempre deve servir de modelo para todas as cidades existentes.

– Compreendo. Referes-te à cidade que edificamos há pouco na nossa exposição, àquela que está fundada só em palavras, pois creio bem que não se encontra em parte alguma da terra.

– Mas talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ele pautará seu comportamento.

(592b) (grifo nosso)

## 1.6 MUDANÇA NO PENSAMENTO POLÍTICO DE PLATÃO?

### *Político e As leis*

Embora não se pretenda fazer uma análise aprofundada, queremos a seguir chamar a atenção para algumas continuidades e rupturas no pensamento político de Platão presentes em *Político* e *As leis*.

Praticamente no final de *A República*, Platão revela que a cidade perfeita não é possível de ser realizada na prática histórica: “Referes-te à cidade que edificamos há pouco na nossa exposição, àquela que está fundada só em palavras, pois creio bem que não se encontra em parte alguma na terra” (592b). Mesmo assim, essa formulação servirá como critério para avaliar toda política prática que existe ou vier a existir:

Mas talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ele pautará o seu comportamento (Ibid).

Nessa perspectiva geral podem ser lidas as duas obras posteriores de Platão sobre a temática política: *Político* e *As leis*, nas quais o filósofo formula uma espécie de “segundo Estado”: “um Estado que, à diferença do primeiro, leva em conta não somente o como o homem deve ser, mas o como ele é efetivamente: um Estado, em suma, que possa mais facilmente encarnar-se na história” (REALE, 1994, p. 275). Por outras palavras, passar-se-ia de um Platão claramente idealista para um Platão mais realista, ou mais próximo de Aristóteles.

Presume-se que o *Político* tenha sido escrito muitos anos depois de *A República* (enquanto Platão se vinculava politicamente a Dionísio II de Siracusa – 367–361 a.C) e poucos anos antes de *As leis* (BARKER, op. cit., p. 261-279). *As leis*, considerada por alguns como obra póstuma, seguramente foi escrita quando Platão já tinha mais de setenta anos de idade. É a única obra platônica em que se parece abandonar o diálogo e se faz um monólogo (conversa de um viajante ateniense na presença de um cretense e de um espartano). Leo Strauss chega a dizer que, enquanto *A República* e *Político* constituem o cimento para responder à pergunta sobre a melhor ordem política, a melhor ordem da cidade compatível com a natureza do homem, *As leis* “elucidam a melhor ordem possível”. Por isso, se pode afirmar que ela é “a única obra política propriamente dita de Platão. É o único diálogo platônico em que Sócrates está ausente” (STRAUSS, 1993, p. 86).



Cornelius Castoriadis. Nasceu em Istambul, 11 de março de 1922- Paris, faleceu 26 de dezembro de 1997. Foi um dos maiores expoentes da filosofia francesa do século XX.

**Castoriadis** procurou ler o *Político* em chave moderna, declarando que em Platão acontece a passagem do mundo grego, democrático, poético e sofista, para o mundo moderno, monoteísta e centrado na técnica e na figura do Estado, inaugurando, portanto, um antagonismo que ficará presente, de forma mais ou menos tensa, entre o logos filosófico (teórico, dialético, matemático e que busca a verdade em si) e o logos democrático (superficial, demagógico, sofista e poético) (CASTORIADIS, 2004).

Na primeira, *Político*, obra que pode ser lida como transição de *A República* para *As leis*, Platão não renuncia ao seu ideal de encontrar um governante que tenha “ciência e virtude”, procurando descrever o melhor governante, mas sabe que o governante perfeito não existirá. Por isso, pergunta se é possível situar o homem de Estado acima da lei ou se é a lei que deve ser soberana. Em *A*



*República* essa pergunta não tem sentido, pois nela a lei nada mais é que a realização do bem absoluto conhecido pelo filósofo. No Estado histórico, não há homens como eles deveriam ser. Ora, esses homens de fato não existem, **e por isso deve haver o governo da lei, e não do homem.**

Se, por exemplo, no **livro oitavo** de *A República* Platão fala de seis formas de governo (monarquia e aristocracia, e as formas degeneradas: timocracia, oligarquia, democracia e tirania), havendo, no entanto, apenas uma (ou duas!) que é boa, no Político, as formas de governo passam a ser cinco, pois a democracia tem um só nome, mesmo que haja a forma boa e a forma má de democracia, o que nunca acontece em ***A República***. Ao mesmo tempo que Platão reconhece de fato três formas boas de governo e três formas más de governo, o que se constata no *Político* é o reconhecimento de que as diferentes formas de governo são todas existentes, tanto as boas, quanto as más, apelando-se, ao contrário do que acontece em *A República*, a uma espécie de “justo meio”, falando-se de “conveniências”, de comportamento “oportuno”, de um dever-ser do governante que toma em conta seres humanos, governantes e governados, reais, e nunca totalmente perfeitos. Assim, o bom governante deverá harmonizar temperamentos opostos (temperantes e audazes..., almas/divinas e corpos/animais...). É por isso que Platão conclui o *Político* com as seguintes afirmações:

Digamos então que o objetivo da ação política, que é o cruzamento dos caracteres fortes e dos caracteres moderados num tecido regular, se atinge quando a arte régia, unindo-os numa vida comum pela concórdia e a amizade, formando o mais magnífico e o melhor dos tecidos, envolve com eles em cada cidade todo o povo, escravos e homens livres, os retém na sua trama, e comanda e dirige sem nunca negligenciar aquilo que pode contribuir para a felicidade da cidade.

(PLATÃO, 1969, p. 166, 311b-c).

O *Político*, precedido pelo *Sofista*, esclarece, pois, de forma geral a natureza do sofista e do político, ou seja, a diferença entre ambos, sem, contudo, distinguir entre o político e o filósofo. Em *A República*, a arte do político parece ser um complemento da filosofia. Já no *Político*, a política é mais independente da filosofia. No *Político*, tem-se um debate teórico que parte do conhecimento práti-

• “Mas como, de fato, não  
• nascem nos Estados reis  
• como nas colméias, dotados  
• à nascença dum corpo e dum  
• espírito superiores, parece-  
• me que estamos reduzidos  
• a associar-nos para escrever  
• leis, segundo as linhas da  
• constituição mais verdadeira.”  
• (PLATÃO, 1969, p. 109-166).

• Uma breve análise sobre as  
• formas de governo nas obras  
• de Platão é a de BOBBIO, 1980,  
• p. 37-46.

co, enquanto em *A República* se passa da vida prática à filosofia, à vida teórica. Isso é constatável inclusive porque em *A República* o protagonista principal é o filósofo (Sócrates), que, com a ajuda de interlocutores, funda a cidade justa no campo teórico, enquanto no *Político* ele aparece quase só como ouvinte de um estrangeiro sem nome (homem que carece de responsabilidade política), que procura, friamente e matematicamente, entender a natureza da política, vendo-a com muito menos otimismo do que ela aparece na outra obra platônica. Sob tal perspectiva, o *Político* tem um caráter muito mais científico do que *A República*, ao mesmo tempo que mostra porque a cidade ideal de *A República* é impossível de ser realizada.

*As leis*, última obra, em que se apresenta um modelo quase completo de uma cidade, é a única fonte em que está ausente o personagem Sócrates. Reale considera que *As leis*

são sem dúvida obra de grande importância e, sob mais de um aspecto, de grande valor, mas, justamente, em razão da sua finalidade prática, não são a suma de todas as instâncias políticas de Platão, mas somente a suma daquilo que Platão julgava imediatamente realizável dentre aquelas instâncias.

(REALE, 1994, p. 281)

Os personagens de *As leis*, discutindo leis e regimes políticos, são anciãos com vasta experiência política. Começa-se com o ateniense mostrando ao cretense de que é errado pensar que as leis devam ter por objetivo a guerra, e não a paz. Por outro lado, os prazeres, como a bebida e o canto, devem ser reconhecidos como um valor da vida pública, ao contrário do que fazem espartanos e cretenses, que só enfatizam a importância das armas. **De qualquer modo, deve haver supremacia da vida comunitária e pública sobre a vida privada.** A virtude do homem é basicamente a atitude apropriada diante dos prazeres e das dores, ou, de forma sucinta, o cidadão deve estar em contato, desde sua infância, com os prazeres oferecidos pela poesia e por outras artes imitativas, que, por sua vez, devem ser governadas por leis boas ou sábias, por leis que, por conseguinte, nunca devem modificar-se. O bom legislador deve persuadir ou obrigar os poetas a ensinar que a justiça acompanha o prazer, e a injustiça vai junto com a dor.

Do ponto de vista das formas de governo, aqui Platão deixa de ser tão crítico da democracia, sugerindo uma constituição mista, unindo as vantagens da monarquia com as da democracia (monarquia e democracia são vistas aqui como “mães” de todas as formas de governo), combinando a liberdade da democracia com a autoridade da monarquia. **Assim, Platão defende que não pode haver uma liberdade absoluta (anarquia), mas sim uma liberdade dosada e regulada**, harmonizando-se a liberdade com a autoridade, o que resultará numa igualdade proporcional, e não em igualitarismo estreito. Em tudo deverá sempre prevalecer a “justa medida”. Afinal de contas, em *As leis*, mais do que nas obras anteriores, parece prevalecer em Platão de que “Deus é a medida de todas as coisas”.

É o próprio título da obra que já está indicando uma perspectiva diferente em relação à obra *A República*: nesta, o centro é o filósofo como governante, um governo dos homens; em *As leis* (e já em *Político*), o que interessa são as boas leis, a que o próprio governante deverá obedecer. Trata-se aqui da precedência das leis sobre os homens (governantes). Barker insiste nessa diferença, sem deixar de assinalar a complementaridade entre as obras:

A mudança é grande, e separa a teoria platônica em duas partes. Na primeira temos o guardião da República (fúlax), livre dos entraves da Lei; na outra, o ‘guardião da Lei’ (nomofúlax), que é ‘serviçal’, e ‘escravo’ da legislação. [...]. Os dois ideais não se opõem, mas se complementam. O primeiro tinha sido sempre (e continuava a ser) o ideal absoluto de Platão; o segundo é secundário, e relativo – secundário, por comparação com o ideal da República; relativo, porque é uma adaptação às exigências da realidade política e social.

(BARKER, 1978, p. 283)

Em *As Leis*, defende-se o caráter civilizatório da legislação: é a instituição das leis que supera uma vida selvagem. A existência mesma das leis é sinal da supremacia da vida pública e do bem comum sobre a vida privada e o interesse individual. Por isso, a lei equivale à racionalidade que se tornou prática. Por outro lado, pelo menos nesta obra, Platão aproxima moralidade e legalidade, conquanto a lei não seja entendida como força vinda de fora que age sobre o indivíduo, mas como um espírito que age dentro do

ser humano, levando o indivíduo educado a querer uma cidadania perfeita. **Por isso mesmo se pode repetir que em *As leis* há proximidade bem maior entre Platão e Aristóteles.**

## LEITURA RECOMENDADA

BARKER, Sir Ernest. *Teoria política grega*. Brasília: UnB, 1978.

BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

PLATÃO. *A República*. Tradução portuguesa de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. *Leis*. São Paulo: Edipro, 1999.

\_\_\_\_\_. *O Político*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Ediouro, sd.

STRAUSS, Leo. Platón. In: STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph. *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 43-95.

## REFLITA SOBRE

- A visão trágica da política;
- A visão sofística da política, assinalando a distinção entre os sofistas (sobretudo Protágoras e Górgias);
- A visão da política de Platão em *A República*;
- A visão da política em *Político* e *As leis*; e
- A difícil relação entre Filosofia (Verdade) e Política, usando como inspiração a *Alegoria da Caverna*.



## ■ CAPÍTULO 2 ■

### **APONTAMENTOS SOBRE A POLÍTICA DE ARISTÓTELES**

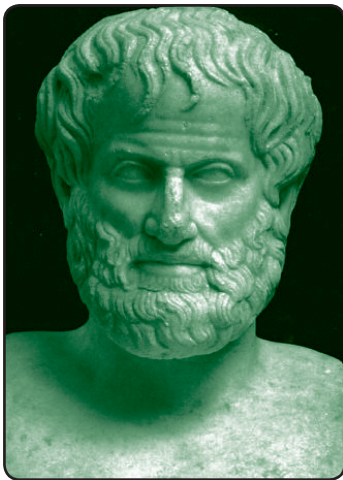
*Este capítulo trata da filosofia política de Aristóteles. Apresenta as teses propriamente de filosofia política, concernentes à natureza da cidade e da cidadania, em conjunção com tópicos importantes da filosofia de Aristóteles, por exemplo, referentes ao conceito de natureza quando este é aplicado à filosofia prática. Apresenta, também, questões mais específicas, selecionadas dentre as muitas que ele trata em sua obra, como crime, casamento, economia.*



## 2 APONTAMENTOS SOBRE A POLÍTICA, DE ARISTÓTELES

O homem durante milênios permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política.

(FOUCAULT, 2001, p. 134)



Busto de Aristóteles.

Pode-se dizer que *Aristóteles* distinguiu as dimensões normativa, descritiva e semântica das teorias políticas do governo e construiu sua teoria da democracia ao redor dessas distinções e que, apesar do cuidado na construção de suas classificações, não é sempre evidente qual dessas três está desempenhando um papel principal. Um lugar onde isso pode ser visto é a conhecida combinação aristotélica do governo pelos muitos e pelos pobres na definição da ‘democracia’. Isso é problemático não exatamente por causa da sua aceitação de que as sociedades sempre serão divididas entre os ricos que serão poucos e os pobres que serão muitos, mas também porque pobreza e virtude são negativamente correlacionadas para Aristóteles. Assim, quando ele classifica formas piores e melhores de democracia é em termos da proeminência da classe média, isso é, daqueles dos ‘muitos’ que são os menos pobres e mais virtuosos. Desse modo, pode-se suspeitar, os valores aristocráticos de Aristóteles encontram seu lugar no conceito de democracia por ele sustentado.

O presente texto visa propiciar uma introdução à obra-mor de Aristóteles sobre a filosofia política, a *Política* (ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ). As matérias de filosofia política no período grego são muito abran-



gentes, não sendo possível abarcá-las por inteiro em um trabalho como este. Só no que concerne a Aristóteles, outro filósofo que receberá destaque nesta disciplina, e à *Política*, a obra de maior destaque deste quanto a tal matéria, os estudos são muito amplos e variados. Para se ter uma idéia, a bibliografia constante da tradução da *Política* para este vernáculo que se está usando como base do presente texto nomina em torno de cento e vinte estudos sobre a referida obra, distribuídos em torno de temas tais como antropologia política, cidadania, ética e política, filosofia política, economia, escravatura, Estado e constituições, monarquia, democracia, revolução. De fato, o texto de Aristóteles trata de muitos temas e assuntos, que vão desde como evitar revoluções, tornar os regimes estáveis, a educação até a saúde, o casamento, o aborto etc. Por isso, optou-se por fazer uma apresentação mais direta do próprio texto de Aristóteles, o qual, enfim, é a base de todos os estudos mencionados. Para tal, **far-se-ão citações do texto** com alguns comentários. Vale informar que a *Política* está dividida em oito livros.

A filosofia política desenvolvida na Grécia continua a ter efeitos positivos e importantes na contemporaneidade, haja vista os estudos de Arendt, Rancière, **Agamben**, dentre outros. Todo o período grego é de grande importância, sendo vários estudos feitos sobre outros temas, como a figura de Péricles que é, inclusive, citado na obra de Aristóteles, como se pode ver a seguir: “*Efialtes e Péricles restringiram o poder do Conselho do Areópago, e Péricles estabeleceu um pagamento pelo serviço nos tribunais: desse modo cada demagogo aumentou o poder do povo conduzindo-o à democracia presente*” (*Política*, 1274a 5-10).

A obra de Platão poderia ser considerada como tentativa de estabelecer uma ciência da justiça, a idéia do bem sobre o político. Um saber para guiar os homens. Já em Aristóteles ter-se-ia uma maior consideração da particularidade, ou seja, da prudência e da experiência (WOLFF, 1991, p. 14).

## 2.1 DA NOÇÃO DE FIM

O Livro I da *Política* trata dos fundamentos da cidade. Nele é estabelecido que a finalidade da comunidade política [*koinonia*] é

As citações serão feitas a partir de ARISTÓTELES, 1998. Nas referências esta obra será mencionada simplesmente como: *Política*. Seguir-se-á a paginação da edição das obras completas de Aristóteles da Real Academia da Prússia, edição de Immanuel Bekker, 1831, que consta à margem direita do texto acima nominado.

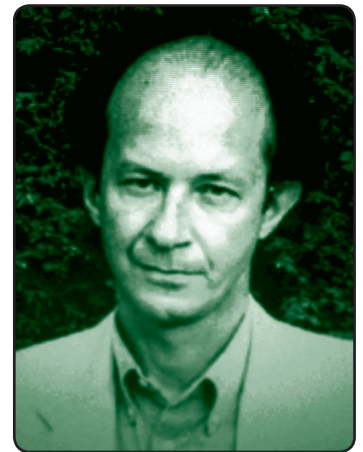


Foto de Giorgio Agamben, nascido em 1942, vem construindo uma extensa e intensa carreira também na Filosofia Política. É autor de diversos livros. Entre eles, *Homo Sacer. Estado de Exceção, Linguagem e Morte*: um seminário sobre o lugar da negatividade. *Profanações*.

a obtenção de um bem [*agathou*], a felicidade, que é um interesse comum [*sympheron*]:

Observamos que toda cidade é uma certa forma de comunidade e que toda a comunidade é constituída em vista de algum bem. É que, em todas as suas ações, todos os homens visam o que pensam ser o bem. É, então, manifesto que, na medida em que todas as comunidades visam a algum bem, a comunidade mais elevada de todas e que engloba todas as outras visará o maior de todos os bens. Esta comunidade é chamada 'cidade', aquela que toma a forma de uma comunidade de cidadãos.

(*Política*, 1252a1-6)

A noção de fim em Aristóteles liga-se ao que é desejado, pois fim é o que desejamos (ARISTÓTELES, 1979, 1113b 3-4 e 1094a 17-23). O estudo básico do que é o desejo e o que o constitui nós o encontramos na obra de Aristóteles *De Anima*. Por isso, a investigação começa pela psicologia aristotélica, na tentativa de reconstruir sua argumentação com relação a esse conceito básico.

Sendo o desejo algo que o homem constata em si como um conjunto de fins os quais lhe apetece, torna-se necessário explicitar a teoria aristotélica do voluntário para dar conta da responsabilidade na ação, bem como da responsabilidade moral. A solução de Aristóteles consistirá em dizer que, **embora o desejo independa de nós como faculdade, a sua realização depende de nós**, pois os meios através dos quais ele realizar-se-á dependem de nós. Portanto, escolher os meios está em nosso poder, o que implica poder agir assim ou não assim e, em função disto, podermos ser responsáveis pela ação.

A alma e o corpo, segundo Aristóteles, são elementos distintos, mas não separados de uma mesma substância, sendo que a alma é a forma, e o corpo, a matéria (ARISTÓTELES, 1955, 412a16-21). Aristóteles, no *De Anima*, tem como objetivos compreender: **i) a natureza essencial da alma e ii) suas propriedades** (ARISTÓTELES, 1955, 402a7). Em linhas gerais pode-se afirmar que a psicologia aristotélica estatui quatro funções ou propriedades da alma: nutrição, sensação, movimento e pensamento (Ibidem, p. 413a 13-4).



*Narciso*. Caravaggio, 1598-9. Narciso é um personagem mítico grego que se apaixonou por si mesmo e morreu por se afogar no rio em que contemplava sua imagem refletida. De acordo, portanto, com a teoria de Aristóteles, Narciso teria como se desvincilhar desse seu fim.

O movimento pode ser reduzido a uma subfunção da sensação, de tal forma que, então, as propriedades da alma podem ser reduzidas a três, a saber: a nutrição, que pertence a plantas e animais em geral; a sensação, que é característica só dos animais e que implica a possibilidade do movimento; e, por fim, **o pensamento, que pertence só ao homem, sendo a sua função específica, mas não única** (ARISTÓTELES, 1955, 413a13-4). Como podemos perceber, existem formas de vida que têm como propriedades a nutrição, o apetite, a sensação, a locomoção e o pensamento, ao passo que outras só alguns desses elementos, como por exemplo as plantas.

A primeira forma de sensação é o tato, comum a todos os animais. Da existência da sensação seguem-se, necessariamente, a imaginação e o apetite. Pois, no caso do apetite, se há sensação há também prazer e dor e, com esses, necessariamente há desejo (Idem, 413b 20-24). Aristóteles é categórico ao afirmar que, se alguma forma de vida tem a propriedade da sensação, ela deve também ter apetite. O apetite é o gênero do qual “*thumos*” (raiva), “*epithumia*” (agradável) e “*boulesis*” (desejo racional) são as espécies, isto porque quem tem sensação tem também a capacidade de sentir prazer e dor e por causa disto é que tem apetite (ou desejo) (ARISTÓTELES, 1955, 414b1-6 e 434a1-5). Desta forma, afirma Aristóteles, “*quando o objeto é agradável ou doloroso, a alma faz uma quase afirmação ou negação e persegue ou evita o objeto. Sentir prazer ou dor é agir com o meio sensitivo para o que é bom ou mau como tal*” (ARISTÓTELES, 1955, 414b122-6 e 434a1-5).

No que diz respeito ao movimento, segundo o que ficou estabelecido acima, a alma parece tender para o agradável como sendo o bem e evitar o desagradável como sendo mau.

No entanto, é necessário reconstruir o argumento de Aristóteles para responder à pergunta “*O que na alma origina o movimento?*” (ARISTÓTELES, 1955, 432a16-7). A pergunta inicial de Aristóteles é se a alma é a causa do movimento ou se é uma das partes que já foram mencionadas ou, ainda, se é uma parte especial encarregada somente do movimento. A causa dos movimentos de locomoção não pode ter por causa somente a faculdade nutritiva, porque envolve um fim e, portanto, é acompanhada sempre de imaginação e apetite, que põem o fim. Também não pode ser só a

faculdade da sensação, pois muitos animais não se movimentam (ARISTÓTELES, 1955, 432b15-20).

Não pode ser, também, a faculdade especulativa porque essa não se pronuncia sobre o fim a ser procurado. Além disso, mesmo quando essa ordena algo (por exemplo, um meio necessário para um fim), pode-se agir de acordo com o apetite, como no caso da incontinência. Desta forma, o conhecimento não pode ser a causa do movimento. Por outro lado, o apetite por si é incompleto como causa do movimento porque há quem lhe resista e o discipline (ARISTÓTELES, 1955, 432b25-433a9). **A conclusão de Aristóteles é que o movimento envolve alma e apetite** (ARISTÓTELES, 1955, 700b18-9). A alma como mente prática calcula os meios para um fim e o apetite põe o fim, sendo, em suma, o objeto do apetite o estimulante da mente prática (ARISTÓTELES, 1955, 433a12-7). Segue-se que “aquilo que é último no processo do pensamento é o começo da ação”. E mesmo quando a imaginação origina movimento, ela necessariamente envolve apetite. Por conseguinte, o elemento determinante do movimento é o desejo. É claro que a alma também é necessária para estabelecer o movimento, mas ela nunca é capaz de produzir movimento sem apetite, pois a própria “*boulesis*” (desejo racional) é uma espécie de apetite. Quando o movimento é produzido de acordo com um cálculo, ele é também de acordo com a “*boulesis*”, mas o apetite pode originar um movimento contrário ao cálculo, por exemplo, o caso do incontinente, bem como o do “*thumos*”, que origina uma reação independente do cálculo (ARISTÓTELES, 1955, 433a22-6). **Isto demonstra o ponto antiplatônico da concepção aristotélica da relação entre razão e desejo (*orexis*)**. A razão por si só não move nada; ela é persuasiva e não imperativa.

Há uma passagem interessante de Aristóteles com relação a esse ponto quando ele afirma que o apetite e a imaginação podem estar certos ou errados, isto porque, ainda que o objeto do apetite seja sempre o que origina o movimento, esse objeto pode ser o bem real ou aparente (ARISTÓTELES, 1955, 433a26-8). Isto significa dizer que o objeto do apetite (fim) é sempre um bem para a faculdade do desejo, mas ele pode ser real ou aparente, de acordo com uma faculdade judicante deste objeto. Tal julgamento envolve a noção de bem, que deverá ser analisada adiante.

A conclusão a que podemos chegar é que, se um animal é capaz de apetite, é também capaz de movimento, mas não é capaz de apetite sem imaginação. Essa, no caso dos animais em geral, é meramente sensitiva (tato) e **no caso do homem é calculativa (ou deliberativa)** (ARISTÓTELES, 1955, 433b29-30). Pode-se afirmar, desta forma, que a sensação, na medida em que envolve necessariamente percepção, **tem necessariamente um aspecto cognitivo**, o que implica a faculdade da imaginação; e, na medida em que implica necessariamente prazer e dor (causas do desejo), determina a faculdade do movimento (ROSS, 1987, p. 138).

Mais detalhes ver VOLPATO DUTRA, Delamar José. *Elementos para uma Análise de Fim Moral na Ética a Nicômaco*. Dissertatio. v. I, n. 1, 1995. p. 107-138.

## 2.2 DA NATUREZA DA CIDADE

Como se pôde perceber, as categorias principais do início da *Política* são: natureza, finalidade, felicidade, bem, homem, cidade, ser vivo, ou seja, em vez de propor uma justificação mínima para o Estado, por exemplo, assegurar a vida ou evitar a morte violenta, ele lhe dá uma justificação máxima, a saber, alcançar o maior dos bens, o bem soberano: a felicidade (WOLFF, 1991, p. 29).

A cidade deve ser uma entidade auto-suficiente, por isso, ela precisa estar organizada de tal forma a providenciar o necessário. Escreve o filósofo:

aqueles que não podem existir sem o outro devem formar um par. É o caso da fêmea e do macho para procriar (e isso nada tem a ver com uma escolha já que, como nos animais e nas plantas, a necessidade de progeneratura é, em si, um fato natural); é ainda o caso daquele que, por natureza, manda e daquele que obedece, para segurança de ambos. É que quem pode usar o seu intelecto para prever é, por natureza, governante e senhor, enquanto quem tem força física para trabalhar, é governado e escravo por natureza. Assim, senhor e escravo convergem nos interesses (*Política*, 1252a25-35).

A família, nesse sentido, constitui o domínio privado e social, mas não propriamente político: “Assim, a família é uma comunidade formada de acordo com a natureza para satisfazer as necessidades quotidianas” (*Política*, 1252b10-15). A família ou casa [*oikos*] tem por finalidade o fornecimento do indispensável à manutenção da vida. Vigor nela, inclusive, o poder despótico, pois na família e na aldeia, **“diz Homero: ‘Cada um dita a lei aos filhos e às mulhe-**



O Pensador. François Auguste René Rodin, Museu Rodin, Paris, 1882. Estátua em bronze. Segundo Aristóteles, a cognição era própria do ser humano, porém não considera que as ações humanas são possíveis de ser isentas do apetite.

*Política*, 1252b22.

*res*”, ou seja, “o governo de uma casa é uma monarquia, já que um só governa toda a casa enquanto o governo político é exercido pelos que são livres e iguais” (*Política*, 1255b18-20).

Portanto, a determinação política, para os gregos em geral e para o estagirita em particular, tem uma finalidade superior àquela de garantir o necessário à manutenção da vida: **“Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa”** [*ginoméne mèn oûn toû zen* (simples fato de viver) *héneken, ousa dè toû eû zên* (vida politicamente qualificada – vida boa)].

*Política*, 1252b30 ver  
1278b15-30, 1280a20-25.

É nesse sentido que deve ser interpretada a afirmação seguinte:

Estas considerações evidenciam que uma cidade é uma daquelas coisas que existem por natureza e que o homem é, por natureza, um ser vivo político. Aquele que, por natureza, e não por acaso, não tiver cidade, será um ser decaído ou sobre-humano, tal como o homem condenado por Homero como ‘*sem família, nem lei, nem lar*’; porque aquele que é assim por natureza, está, além do mais, sedento de ir para a guerra, e é comparável à peça isolada de um jogo.

A razão pela qual o homem, mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político em sentido pleno, é óbvia. A natureza, conforme dizemos, não faz nada ao desbarato, e o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar) o discurso, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade.

Além disso, a cidade é por natureza anterior à família e a cada um de nós, individualmente considerado; é que o todo é, necessariamente, anterior à parte. Se o corpo como um todo é destruído, não haverá nem pé nem mão, exceto por homonímia, no sentido em que falamos de uma mão feita de pedra: uma mão deste gênero será uma mão morta; tudo é definido segundo a sua capacidade ou função. Ora, todas as coisas definem-se pela sua função e pelas suas faculdades; quando já não se encontram operantes não devemos afirmar que são a mesma coisa, mas apenas que têm o mesmo nome. É evidente que a cidade é, por

natureza, anterior ao indivíduo, porque se um indivíduo separado não é auto-suficiente, permanecerá em relação à cidade como as partes em relação ao todo. Quem for incapaz de se associar ou que não sente essa necessidade por causa da sua auto-suficiência, não faz parte de qualquer cidade, e será bicho ou um deus.

É decerto natural a tendência que existe em todos os homens para formar uma comunidade deste gênero, mas quem primeiro a estabeleceu foi causa [aitia] de grandes benefícios. Tal como o homem é o melhor dos animais quando atinge o seu pleno desenvolvimento, do mesmo modo, quando afastado da lei e da justiça, será o pior. A injustiça armada é, efetivamente, a mais perigosa; o homem nasceu com armas que devem servir a sabedoria prática e a virtude mas que também podem ser usadas para fins absolutamente opostos. É por isso que o homem sem virtude é a criatura mais ímpia e selvagem, e a mais grosseira de todas no que diz respeito aos prazeres do sexo e da alimentação. A justiça é própria da cidade, já que a justiça é a ordem da comunidade de cidadãos e consiste no discernimento do que é justo (*Política*, 1253a1-35).

#### **No mesmo sentido, em outra passagem Aristóteles afirma:**

o homem é por natureza um ser vivo político. Apesar de não carecer de auxílio mútuo, os homens desejam viver em conjunto; também é verdade que estão unidos pela utilidade comum, na medida em que a cada um corresponde uma parcela de bem-estar. Este é o fim principal, quer da comunidade quer de cada indivíduo.

Mas os homens também se reúnem e mantêm a comunidade política, pura e simplesmente, para viver; por isso já existe um elemento valioso no simples viver, pelos menos se as amarguras da existência não forem excessivas. É evidente que a maior parte dos homens passa por muitas amarguras devido ao afã de viver, e parecem encontrar na vida uma espécie de felicidade e doçura natural (*Política*, 1278b15-30, 1252b 30, 1280a 20-25).

#### **Comentando a passagem anterior, Agamben escreve:**

a simples vida natural é, porém, excluída, no mundo clássico, da *pólis* propriamente dita e resta firmemente confinada, como mera vida reprodutiva, ao âmbito do *oikos* (Pol. 1252A 26-35). No início de sua *Política*, Aristóteles usa de todo zelo para distinguir o *oikonómos* (o chefe de um empreendimento) e o *despotés* (o chefe de família), que se ocupam da reprodução da vida e de sua subsistência, do político e escarnece



Caricatura de um agrupamento familiar e foto de uma cidade. Aristóteles não considera que a família tenha cunho político, porém, os homens vivendo em uma cidade, sim.

daqueles que imaginam que a diferença entre eles seja de quantidade e não de espécie. E quando, em um trecho que deveria tornar-se canônico para a tradição política do Ocidente (1252b 30), define a meta da comunidade perfeita, ele o faz justamente opondo o simples fato de viver (*to zen*) à vida politicamente qualificada (*to eu zen*): *ginoméne mèn oûn toû zen héneken, oûsa toû eu zen* ‘nascida em vista do viver, mas existente essencialmente em vista do viver bem’ [...] É verdade que em celeberrimo trecho da mesma obra define o homem como *politikòn zôon* (1253a 4): mas aqui (à parte o fato de que na prosa ática o verbo *biônai* não é praticamente usado no presente), político não é um atributo do vivente como tal, mas é uma diferença específica que determina o gênero *zôon* (logo depois, de resto, a política humana é distinguida daquela dos outros viventes porque fundada, através de um suplemento de politização ligado à linguagem, sobre uma comunidade de bem e de mal, de justo e de injusto, e não simplesmente de prazeroso e doloroso).

(AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2002, p. 10).

Agamben sustenta que na pólis há uma oposição entre viver (*zên*) e viver bem (*eû zên*): **“a vida nua tem, na política ocidental, este singular privilégio de ser aquilo cuja exclusão se funda a cidade dos homens”** (AGAMBEN, 2002, p. 14). Nesse sentido:

já no fim dos anos cinqüenta (ou seja, quase vinte anos de *La volonté de savoir* - FOUCAULT Michel, 1976), Hannah Arendt havia analisado, em *“The Human Condition”* (*A Condição Humana*), o processo que leva o *homo laborans* (o homem que trabalha) e, com este, a vida biológica como tal a ocupar progressivamente o centro da “cena política do moderno.”

(AGAMBEN, 2002, p. 11).

E arremata, “a dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, zoe-bíos, exclusão-inclusão” (AGAMBEN, 2002, p. 16).

Como se pode perceber no texto, a ‘voz’ indica a ‘dor e o prazer’ e “nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar)”; **o ‘discurso’ “serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto”**.

Sobre a interpretação dessa passagem ver RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*. São Paulo: Editora 34, 1996. p. 17.



Essa formulação exclui a possibilidade de interpretar a cidade como determinação vital. *A política é uma atividade superior àquela de uma associação forjada para suprir determinações vitais, como seria a família.* Essa é uma reunião de homens com finalidade específica: suprir as necessidades da vida, tanto de alimentação, quanto de reprodução. Por isso ele afirma: “*as primeiras e mais pequenas partes da família são senhor e escravo, marido e mulher, pai e filhos*” (*Política*, 1253b5-8).

⋮ Mais detalhes ver VOLPATO  
 ⋮ DUTRA, 1998, p. 71-88.  
 ⋮

## 2.3 DO FIM NATURAL DO HOMEM OU DE SUA FUNÇÃO PRÓPRIA

Segundo *MacIntyre*, “A ética de Aristóteles exposta como ele a expõe pressupõe a sua biologia metafísica” (MacINTYRE, 1987. p. 188). Isso no sentido de que o homem tem uma natureza específica, portadora de certos fins específicos que definem o seu telos:

Interessa observar que as argumentações iniciais de Aristóteles na *Ética* presumem que o que G.E. Moore iria chamar ‘falácia naturalista’ não é uma falácia em absoluto e que os juízos sobre o bom – o justo, valoroso ou excelente – seja um tipo de sentença fatural. Os seres humanos como os membros de todas as demais espécies têm uma natureza específica; e essa natureza é tal que tem certos propósitos e fins através dos quais tendem a um *telos* específico. O bem define-se em termos de suas características específicas. A ética de Aristóteles, exposta como ele a expõe, pressupõe a sua biologia metafísica.

(MacINTYRE, 1987, p. 187-188.)

**MacIntyre sustenta haver três pontos que não podem ser rechaçados sem comprometer a própria ética de Aristóteles.** Os pontos são os seguintes:

- a teleologia de Aristóteles pressupõe a sua biologia metafísica de tal forma que seria impossível abolir esta última sem prejudicar seriamente a concepção de teleologia;
- Aristóteles relaciona a ética com a vida na pólis;
- e sustenta a harmonia entre a vida individual e a vida da pólis.



Alasdair MacIntyre. Filósofo escocês, nascido em 1929, conseguiu, numa obra notável, comentar e continuar a filosofia de Aristóteles e de Aquino e, simultaneamente, construir uma teoria ética singular e inovadora.

Outros pontos poderiam ser rechaçados sem maiores problemas, como a defesa aristotélica da escravidão (MacINTYRE, 1987, p. 204-205).

Com relação ao ponto que nos concerne, MacIntyre observa, com olhar moderno, que a biologia metafísica implica a descrição mesmo que seja em termos muito gerais do que consiste o bem-estar humano. Essa descrição permitiria, então, estabelecer uma teoria dos vícios e das virtudes:

Esta opinião ignora o lugar que hão tido em nossa história cultural os graves conflitos acerca da natureza da prosperidade de do bem-estar humanos e como crenças rivais e incompatíveis engendram tábuas rivais e incompatíveis de virtudes. Aristóteles e Nietzsche, Hume e o Novo testamento, são nomes que representam oposições polares sobre esse assunto.

(MacINTYRE, 1987).

De fato, Hume afirma, por exemplo, que “**não é contrário à razão querer a destruição do mundo ou escolher minha total ruína**”. Nas palavras do próprio Hume: *“This not contrary to reason to prefer the destruction of the whole world to the scratching of my finger. This not contrary to reason for me shoes my total ruin, to prevent the least uneasiness of an Indian or person wholly unknown to me”* (HUME, 1978, p. 416). Tugendhat, por sua vez, diz: “fazer algo imoral não significa comportar-se irracionalmente e eu creio que não deveríamos aceitar nenhuma explicação da moralidade que tivesse essa conseqüência implausível” (TUGENDHAT, Ernst. *Problemas de la ética*. Barcelona: Crítica, 1988, p. 81).

Nesse sentido, *o argumento do ergon da Ética a Nicômaco I, o argumento sobre o que é a natureza humana*, é concebido por Aristóteles com a finalidade de determinar o que seja a natureza humana e conseqüentemente a felicidade:

mas dizer que a felicidade é o sumo bem talvez pareça uma banalidade, e falta explicar mais claramente o que ela seja. Tal explicação não ofereceria grande dificuldade se pudéssemos determinar primeiro a função do homem. Pois, assim como para um flautista, um escultor ou um pintor, e em geral para todas as coisas que têm uma função ou atividade,

*Não é contrário à razão preferir a destruição do mundo todo a arranhar meu dedo. Não é contrário à razão escolher a minha total ruína para evitar o mínimo mal-estar de um indiano ou uma pessoa totalmente desconhecida para mim.*

*Sabe-se que já Platão utiliza a noção de função da alma para justificar as suas concepções morais. Cabe observar que esse argumento, normalmente, vem unido com a analogia da saúde. Assim como temos uma saúde do corpo, marcada pelo equilíbrio das funções deste, assim teríamos uma saúde da alma, mediante uma harmonia das paixões propiciada por uma teoria da vida feliz como moderação.*

considera-se que o bem e o 'bem-feito' residem na função, o mesmo ocorreria com o homem se ele tivesse uma função.

(ARISTÓTELES, 1979, I, p. 7).

Isso porque o bem e o bem-feito de qualquer coisa residiriam na função. Ora, a vida humana é definida como aquela que tem um princípio racional. A seguir, Aristóteles acrescenta que a bondade é uma eminência acrescentada à função. Assim, um tocador de lira tem por função tocar lira e um bom tocador de lira deve desempenhar bem essa função. Logo, sendo a função própria do homem uma certa espécie de vida, aquela que implica um princípio racional e sendo a bondade algo que acrescenta algo a essa função no sentido de desempenhá-la bem, no sentido da excelência [perfeição] que lhe é própria, a atividade do homem é dada em consonância com a virtude: “A virtude de uma coisa é relativa ao seu funcionamento [ergon] apropriado” (ARISTÓTELES, 1979, VI, 2). Lê-se, ainda, “**a obra [ergon] de um homem só é perfeita se está em acordo com a sabedoria prática e com a virtude moral; esta faz com que seja reto o nosso propósito, aquela, com que escolhamos os devidos meios**”.

ARISTÓTELES, 1979, VI, p. 12.

Aristóteles já fixara a necessária relação entre virtude e felicidade, pois a sua ética baseia-se nas seguintes premissas: **bem = felicidade = virtude = mediania**. Contudo, se o homem tiver uma função própria, então, a virtude pode ser derivada dessa função. Nesse sentido, a virtude é a perfeição daquilo que é a função própria do homem (ARISTÓTELES, 1979, p. 12). Quando o homem é virtuoso, então seu potencial para a atividade racional é elevado à sua perfeição máxima.

Ao fazer essa consideração, ele está procurando determinar o bem humano, através da função própria do homem, buscando, portanto, o que a torna perfeita. São dois passos: 1) determinar a função própria do homem e 2) o que a perfecciona. **Achtenberg** apresenta da seguinte forma o silogismo cuja pretensão é de que o bem seja relativo ao ergon:

*Premissa 1:* o bem de qualquer coisa é relativo a seu *ergon*; especificamente, é realizar seu *ergon* bem, isto é, a atividade do seu *ergon* de acordo com a virtude.

ACHTENBERG, Deborah. The Role of the Ergon Argument in Aristotle's Nicomachean Ethics. In: ANTON, J. P., PREUS, A. C. *Essays in Ancient Greek Philosophy IV: Aristotle's Ethics*. New York: State University of New York, 1991 p. 62-63.

*Premissa 2:* o *ergon* humano é a atividade da alma racional, tanto da parte que é em si mesma racional e pensa (intelecto), quanto da parte que obedece racionalmente (sentimento).

*Conclusão:* então, o bem humano é o engajamento em bem agir racionalmente, isto é, é a atividade da alma (racional) de acordo com a virtude.

A seguir Aristóteles mostra como o bem é relativo ao *ergon*, ou seja, ele é realizar bem o *ergon* e realizá-lo bem é realizá-lo de acordo com a virtude (ACHTENBERG, 1991, p. 63). Ora, a virtude ou a excelência, a perfeição de uma coisa, *não é uma coisa diferente da função que lhe é própria* ou que lhe seja simplesmente acrescentado como algo exterior, mas é a própria função perfeccionada, desenvolvida em toda a sua potencialidade. Aqui poderíamos introduzir uma longa digressão sobre as diferenças próprias da vida dos animais, os quais seguem suas paixões, e da vida dos homens, os quais seguem o *logos* (ACHTENBERG, 1991, p. 65).

A grande discussão que pode ser levantada com relação ao *ergon* pode ser dividida numa dupla vertente: uma delas de caráter interno e outra de caráter externo.

Para nós, a problemática inerente à discussão interna ao texto de Aristóteles será um indício do que gostaríamos de fazer de uma perspectiva externa. De fato, o problema, a partir da primeira perspectiva levanta-se em razão da conclusão do argumento posto em *Ética a Nicômaco* (1098a 16-18): “o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa”. **Aristóteles tem, agora, que definir qual o *ergon* próprio ao homem.**

**Segundo Irwin**, isso é feito do seguinte modo: se X pode fazer A, B e C e nada mais pode fazer C, mas outras coisas podem fazer A e B, nós poderíamos descrever a função de X como fazendo A e B e C ou como fazendo C. Aristóteles toma uma perspectiva inclusiva. Ora, a atividade racional é a diferença específica que dá o caráter próprio ao *ergon* humano: “resta, pois, a vida ativa do elemento que tem um princípio racional; desta, uma parte tem tal princípio no sentido de ser-lhe obediente, e a outra no sentido de possuí-lo e de exercer o pensamento” (ARISTÓTELES, 1979, 1098a3-5). Temos,

“Dizemos que ‘um tal-e-tal’ e ‘um bom tal-e-tal’ têm uma função que é a mesma em espécie” (ARISTÓTELES, 1979, 1098a 7-10).

IRWIN apud RORTY et al., 1980, p. 49.

aqui, um sentido de obediência e um outro sentido também de posse ou exercício, o pensar. A esse propósito lemos no comentário de Gauthier e Jolif: “a função da alma racional será exclusivamente de contemplar, quer dizer, de fazer o que Deus faz’. Compreende-se que se queira inserir aqui uma alusão a essa doutrina e insinuar desde agora que a vida que conta é a parte da vida que pensa e não a parte da vida que obedece” (GAUTHIER, R.-A.; JOLIF, J. Y. *L’Éthique a Nicomaque*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1959. p. 57, tomos I e II). Isso seria feito, posteriormente, por Aristóteles no Livro X da *Ética a Nicômaco*. Portanto, está em questão definir qual é a vida melhor e mais completa.

Para tal, colocam-se duas possibilidades: i] a daquela que obedece um princípio racional, presente na atividade de todas as virtudes e ii] a daquela do pensar. **Gauthier e Jolif defendem que a leitura dominante da *Ética a Nicômaco X* deva ser combinada com a vida em acordo com outras espécies de aretai (excelência).** Segundo Aristóteles “para o homem a vida conforme à razão é a melhor e a mais aprazível, já que a razão, mais que qualquer outra coisa, é o homem. Donde se conclui que essa vida é também a mais feliz” (ARISTÓTELES, 1979, 1178a 6-8). Para os autores em questão, essa afirmação deveria vir combinada com o que Aristóteles afirma logo a seguir, a saber, “mas, em grau secundário, a vida de acordo com a outra espécie de virtude é feliz, porque as atividades que concordam com esta condizem com a nossa condição humana” (ARISTÓTELES, 1979, 1178a8-9). Isto porque o homem “necessita também das coisas que facilitam a vida humana” (ARISTÓTELES, 1979, 1178b7-8). Hardie introduziu a discussão sobre duas leituras incongruentes da *Ética a Nicômaco*, **uma inclusivista – que inclui as atividades de todas as aretai, intelectuais e morais; e outra dominante ou exclusivista.** Juntamente com Cooper, (COOPER, J. M. *Reason and Human Good in Aristotle*. Indianápolis: Hackett, 1986) pode-se fazer uma leitura contrária a de Gauthier e Jolif. Por essa razão, há autores que adotam uma posição separatista no que diz respeito à *Ética a Nicômaco*. Assim, afirma Rowe, “o Livro I e o Livro X são, em minha opinião, irreconciliáveis” (ROWE apud ALBERTI, 1990, p. 217).

ARISTÓTELES, 1979, X 81178a  
9. ROWE apud ALBERTI, 1990,  
p. 196, p. 217.

HARDIE, 1965, p. 277-295;  
HARDIE, 1988. Ver a esse  
respeito HOBUSS, 2002.  
Disponível em: <[http://ich.  
ufpel.edu.br/depfil/livro-  
hobuss.pdf](http://ich.ufpel.edu.br/depfil/livro-hobuss.pdf)>.

ANNA, Julia. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993. p. 142.



Podemos fazer alusão da luz dessa figura com a alma aristotélica, com a função própria do homem definida por Aristóteles, isso porque a alma aristotélica possibilita a razão humana que, por sua vez, possibilita a felicidade. Na figura, a luz parece possibilitar a atividade intelectual, uma vez que entra pela cabeça, que possibilita a felicidade, já que o rosto encontra-se sorrindo.

Como se sabe, nesse ponto, a ética de Aristóteles vem unida com o conceito de natureza. *Para Anna*, Aristóteles apela de alguma forma ao conceito de natureza em sua ética e política, mas, para ela, *Ética a Nicômaco* I não é o melhor lugar para encontrarmos tal conceito. Irwin, por sua vez, com relação a esse mesmo assunto diz que a ética aristotélica é conectada com sua visão da natureza humana (IRWIN apud RORTY et al., 1980, p. 36). Ora, é de se aproveitar essa indicação de Irwin para desenvolver melhor como Aristóteles constrói esse conceito de natureza humana, pois, pergunta-se o comentador de Aristóteles: “por que deveria ser ela [A peculiar função dos seres humanos] atividade racional e não, digamos, pentear cabelo ou assassinar por prazer”? (IRWIN apud RORTY, 1980, p. 36). **Isso nos coloca diante da necessidade de responder pelo conceito de natureza, ou melhor, pela forma como Aristóteles encontra esse *ergon* do ser humano.**

Assim Cooper explicita agora a perspectiva externalista:

a conexão entre *ergon* [‘função’] e bem que forma uma das principais premissas do argumento é requerido, explicitamente ser matéria de consenso geral, e as outras grandes premissas maiores, de que o homem enquanto homem tem um *ergon*, é estabelecida por um apelo a uma sorte de indução analógica a outros casos singulares; e a indução é dita nos Tópicos [105a10-19] formas uma das duas espécies de argumento dialético.

(COOPER, 1986, p. 69-70)

Segundo ele, trata-se de um conhecimento intuitivo e não discursivo, sendo essa fundamentação intuitiva perfeitamente suficiente para a fundamentação, ao menos segundo pensa Aristóteles (COOPER, 1986, p. 71). Ora, Ross afirma que a ética não é demonstrativa, e, portanto, seu método é basicamente dialético; através da análise de opiniões, chegamos a intuir, pelo *nous* (intelecto), algumas verdades, as quais são evidentes desde o momento em que as atingimos (ROSS, 1987, p. 195). A construção dos conceitos de natureza, teleologia e *ergon*, mesmo epistemologicamente, são problemáticos. Veja como Aristóteles desenvolve essas questões.

Há que se considerar aqui um duplo problema:

- a atribuição de determinações teleológicas, do domínio próprio da ação, à natureza, o domínio próprio da necessidade; e

- a atribuição de natureza, o domínio próprio da necessidade, à teleologia, o domínio próprio da ação humana.

Essas duas questões, certamente, não são de fácil solução. Somente para dar um exemplo, Kant destinou a terceira antinomia da *Crítica da Razão Prática* a esse problema e boa parte da *Crítica da Faculdade do Juízo*.

**Aristóteles faz um grande esforço, no Capítulo 8 do Livro II da Física para introduzir a noção de teleologia na natureza.**

Neste texto Aristóteles debate-se contra uma doutrina que nega a existência de causas finais na natureza (ROSS, 1987, p. 86). Segundo *Empédocles*, adaptação das espécies ao meio é pura obra do acaso. Segundo Aristóteles, o acaso não pode existir sempre ou na maior parte dos casos, logo não podem ser o resultado do acaso, mas tendo em vista algum fim. Como pode ser observado, Aristóteles utiliza da sutileza aqui ao afirmar que a adaptação ‘ocorre sempre ou na maior parte dos casos’. Empédocles afirma que elas se produzem em uma minoria de casos. A pergunta de Aristóteles, então, é por que os crescimentos monstruosos não continuam e tendem a perdurar o tipo mais adaptado? E afirma contra Empédocles: “o processo de evolução tem por fim a coisa evoluída, e não é esta que tem por fim o processo” (apud ROSS, 1987, p. 131). Este defendia que “a coluna vertebral se divide em vértebras, não em vistas de um qualquer fim, mas ‘porque se partiu devido à posição curva do feto no ventre materno’” (ROSS, 1987, p. 131). Outros defendiam “que a água existente no corpo causa, pela sua corrente, a formação do estômago [...] e que a respiração abre, pela sua passagem, os orifícios do nariz” (apud ROSS, 1987, p. 131). Segundo Aristóteles, isto seria como se o escultor respondesse à pergunta sobre as razões pelas quais a mão que está a esculpir recebe a sua forma: é em virtude do machado e da pua. Isto é claramente necessário, mas também claramente insuficiente.

Por que não dizer que esse antagonismo mecanicismo/finalismo nos é bastante familiar? Contra os que negam o finalismo na natureza, pelo argumento de que não se trata de um agente intencional, Aristóteles afirma que isto não prova a ausência de finalismo (AKRILL, J.L. *Aristotle the Philosopher*. Oxford: Clarendon, 1990, p. 43). Descobrir todo o funcionamento bioquímico do rim

.....  
 : Filósofo, médico, legislador  
 : grego, viveu no século V a.C.,  
 : desenvolveu uma teoria  
 : própria para a explicação do  
 : que é o universo.

é insuficiente se não consideramos que ele serve a uma finalidade dentro de um organismo. Pode-se dizer da mesma forma que uma mão morta só é uma mão por analogia, pois não cumpre mais a sua função.

ROSS, 1987, p. 87.

Tal questão é importante na medida em que uma explicação científica que dê conta, portanto, da definição de algo deve incluir a causa em quatro sentidos, sendo um desses sentidos o fim, bem como, também, a forma. *Não que para todas as coisas seja necessário fornecer as quatro explicações, pois para alguns objetos é suficiente a causa material e eficiente:* assim, os animais têm olhos para ver, mas a cor de seus olhos não serve a qualquer finalidade, ao menos que conheçamos. Mas para uma boa gama de objetos Aristóteles diz serem necessárias as noções de fim e de forma. Tal é o caso do objeto de várias artes e ciências, como a medicina ou a biologia.

Aristóteles faz um grande esforço para introduzir a noção de fim no domínio da natureza, pois se trata de introduzir uma determinação categorialmente distinta daquela de natureza. Isto é bem evidente se pensarmos que o conceito de natureza é definido pelo caráter de necessidade, a qual pode ser pensada em um grau maior ou menor de exatidão se pesarmos todas as existentes concernidos entre o mundo lunar e o sublunar. Em suma, a noção de fim, por pertencer ao domínio categorial da ação intencional, parece ferir essa determinação da natureza.

De fato, **Aristóteles não é um determinista**, haja vista o seu posicionamento com relação aos futuros contingentes, cujo lócus clássico é o Capítulo 9 do *Tratado De Interpretatione*, de Aristóteles. Como sabemos, tal questão apresenta-se porque:

entre as concepções lógico-semânticas e ontológicas contidas na estrutura conceitual pré-filosófica estão, respectivamente, o princípio de bivalência e a admissão da contingência de certos eventos futuros. O problema dos futuros contingentes advém de se sustentar que tais concepções são incompatíveis e que, portanto, a estrutura conceitual pré-filosófica contém inconsistência a ser eliminada.

(FLECK, F. Pio de A. *O problema dos futuros contingentes*. Dissertação (Mestrado) – UFRGS, Porto Alegre, 1991, p. 2)



Como sabemos, a explicação desse problema reside “*no erro categorial de aplicar determinações temporais ao atemporal*”, (FLECK, 1991, p. 48) ou seja, somente o valor de verdade é atemporal, mas não o objeto e a própria mudança. Neste sentido, Aristóteles proíbe, como um erro de categoria, a aplicação do princípio do *terceiro excluído* aos juízos sobre eventos futuros (ROSS, 1987, p. 88). **Isto mostra com suficiente clareza que Aristóteles salva a contingência dos eventos futuros e, portanto, o domínio da ação humana.**

Diante dessa colocação cabe a pergunta pelo estatuto do conceito de natureza quando Aristóteles o aplica a um dos domínios próprios da ação humana, a saber, ao domínio do político. Precisar um tal conceito é necessário para que não lhe atribuamos um significado meramente retórico, ou seja, um modo impreciso de falar. Essa posição seria muito confortável na tentativa de salvar a noção de escolha na filosofia prática de Aristóteles. Aqui se pode levantar a questão por que Aristóteles dedica-se com tanto empenho em tornar plausível a aplicação do conceito de teleologia à natureza, sem apresentar, contrariamente, o mesmo esforço na aplicação do conceito de natureza ao domínio da ação.

Certamente essa consideração feita é importante pois permite compreender o conceito de ciência de tal forma a não lhe conferir uma completa autarquia sobre as questões valorativas. Epistemologicamente, cabe a pergunta, então, pelos limites da ciência, e isto na medida em que o limite entre o fato e o valor são tênues, ***ou no dizer de Kuhn, nos paradigmas da ciência há muito de história e, portanto, de valores.*** Ora, a consideração feita foi importante pois o conceito de natureza utilizada na *Política* deve ser necessariamente teleológico. Na *Política* a utilização desse conceito acontece em vários momentos: na sociabilidade humana, na escravidão, na economia.

Na *Ética a Nicômaco I*, vale observar, Aristóteles diz que “não se deve exigir a precisão em todos os raciocínios por igual”. Isto porque nas ações belas e justas há muita variação “de forma que se pode considerá-las como existindo por convenção apenas, e não por natureza”. Por isso, é preciso “contentar-nos em indicar a ver-

.....  
 : KUHN, Th. S. *A estrutura das*  
 : *revoluções científicas*. São  
 : Paulo: Perspectiva, 1987.

dade aproximadamente e em linhas gerais; e ao falar de coisas que são verdadeiras apenas em sua maior parte e com base em premissas da mesma espécie, só poderemos tirar conclusões da mesma natureza”. Ora, “é próprio do homem culto buscar a precisão, em cada gênero de coisas, apenas na medida em que a admite a natureza do assunto”. Pode-se estabelecer as seguintes formulações possíveis do conceito de natureza:

AA) F é sempre G;

BB) F é usualmente [o mais das vezes] G; e

CC) F às vezes não é G.

**Aristóteles conecta a inexatidão com o caráter usual das generalizações éticas.** Logicamente, o que se aplica, aqui, é a formulação segunda e terceira. Posto tratar-se de objetos contingentes, as proposições práticas não são generalizações sem qualificação, *tout court* (simplesmente).

Exatidão, aqui, pode ser entendida de dois modos:

1. o objeto não permite generalizações sem qualificações: Ex.: Fídias fazendo uma estátua de Péricles em Glacê para sua torta de aniversário. Ele não poderia produzir uma semelhança tão grande como em pedra ou bronze. É uma inexatidão, pode-se dizer, objetiva; e
2. mesmo que pudéssemos dar um tratamento exato, isto não seria adequado: mesmo que os materiais permitissem que os engenheiros da Volks construíssem carros como a Mercedes, isto não é adequado, pois devem fabricar muitos carros e que sejam baratos. Seria uma inexatidão subjetiva.

O ponto é que essa inexatidão, mesmo objetiva, não nos permite fazer uma passagem ao convencionalismo, ao menos para Aristóteles. Assim, mesmo que o homem, às vezes, faça a guerra, não significa que ele é social só por convenção. Ele apenas está dizendo que em condições normais o homem é social. Isto é comportado na formulação terceira, que é um desdobramento da segunda.

**A formulação BB do conceito de natureza antes expresso pode ser entendida de dois modos:**

1. como ‘mais freqüentemente’. Ex.: Os seres humanos ficam de cabelos brancos;
2. como ‘naturalmente’. Ex.: É natural para F ser G, embora às vezes F não seja G. *Na Metafísica* Aristóteles fala da **“matéria capaz de ser de outro modo que não aquele de que é por via de regra”**.

Exemplos retirados de  
Primeiros analíticos, 32b4-10.

Assim, pode-se estabelecer um **conceito teleológico de natureza**, o qual não é marcado pela necessidade sem qualificações, posto que, na biologia, existem regras gerais teleológicas do tipo formalizado acima e que são as formulações de um possível conceito de natureza, embora possam e aconteçam deformações, monstruosidades, (ARISTÓTELES, 770b p. 13-27) posto que não obedecem a regra teleológica definida. Pode-se, inclusive, dar mais um passo e dizer, neste caso, que não é necessário nem ser o mais freqüente para ser normal. Certamente Aristóteles tem razões metafísicas e epistemológicas para admitir que o natural é também o mais freqüente. Isto, porém, pode ser problemático no âmbito da explicação política e social, como a dicção de que as fêmeas seriam machos deformados (ARISTÓTELES, 737a 27-8).

- **Teleológico**
- Causa última das coisas.
- Dizemos que algo é a causa teleológica de outra coisa
- quando esta última tende,
- em última instância, para a
- primeira. O que faz, portanto,
- a explicação de algo que
- possui uma causa teleológica
- estar em função dessa causa.

Parece plausível pensar o conceito de natural não apenas como o resultado indutivo de observações ou apenas como constituído por freqüências estatísticas, isto na medida em que há, na verdade, um componente normativo nesse conceito. Assim, os pulmões não deixariam de ter uma função para o organismo humano mesmo que pela poluição ou pela radiação boa parte das pessoas passassem a sofrer de doenças pulmonares graves. É esse elemento normativo do conceito teleológico de natureza que permite que seja utilizado como racionalidade paradigmática na política, pois então não negaria a teoria do ato voluntário e da escolha e, portanto, a contingência.

Cabe agora perguntar se é possível a ciência de um conceito de natureza tal qual o formulado em BB. O ponto aristotélico é que só há ciência a partir de premissas necessárias. É claro que esse não é o caso aqui. Mas, às vezes, Aristóteles parece admitir ciência também do usual. Isto é claro na seguinte afirmação da *Metafísica*:

“toda ciência versa sobre o que é sempre ou sobre o que é as mais das vezes” (ARISTÓTELES, *Metafísica*. Porto Alegre: Globo, s/d., 1027a 20-1). Deste ponto de vista, os aspectos teleológicos de organismos naturais expressam-se, seguidamente, em regularidades usuais, pois nem sempre a natureza é bem-sucedida em alcançar o fim que é naturalmente apropriado para um organismo.

O apelo ao natural e normal não deve ser confundido com um apelo ao ideal. Certamente a *Política VII* diz respeito ao ideal. Contudo, os dois aspectos não devem ser confundidos. A cidade ideal é apenas um paradigma que deve exemplificar da forma mais completa os traços que pertencem às funções naturais da cidade (IRWIN apud RORTY et al., 1980, p. 39).

**A questão é, portanto, em primeiro lugar, por que a atividade própria do ser humano é a racional e, a segunda, por que a racionalidade tem que se definir em termos morais?** Ou seja, o ponto a ser considerado é como Aristóteles justifica a passagem da função própria do homem, dada em termos de atividade racional, para a ação virtuosa, interpretada como sua excelência. Como provar que o meio-termo dado na definição de virtude implica a perfeição da atividade racional. Isso implica dizer que o meio-termo é a verdadeira atividade racional, ou seja, que é o bem. Pode-se afirmar que, por exemplo, o ébrio ao perder o seu limite, cujo cumprimento determina o que ele é (ACHTENBERG apud ANTON; PREUS, 1991, p. 66), desvirtua o seu ser homem? **Somente uma leitura metafísica do ser do homem poderia aferir uma tal leitura. De fato essa é a tese de Austin.** ‘Metafísica’ aqui é empregada no sentido daquilo que ultrapassa os limites do dizível e, por isso mesmo, só pode ser assumido de forma dogmática.

Ora, parece que a tese básica de Achtenberg, a saber, de que o *ergon* tem um papel central e menos problemático do que se supõe não procede (ACHTENBERG apud ANTON; PREUS, 1991, p. 60 e p. 70). Para tal, fazem-se as seguintes considerações: a definição de *ergon* é moralmente neutra com relação ao bem. Assim, definir o homem a partir do predicado da racionalidade ainda não implica, enquanto tal, nenhuma consideração moral e toda consideração moral que vier a ser feita tem que ser ulteriormente justificada, ou seja, nessa consideração não está implicada a noção de bem como



Mãe com criança nos braços pedindo esmola. Nossa razão é o que determina se há ou não algo errado com nessa cena?

AUSTIN, 1989.

um meio-termo. De fato, poderíamos citar a posição do hedonismo como uma teoria da felicidade não concernente ao meio-termo, mas ao exagero das paixões. Acresce a isso que a noção de bem tratada nos exemplos analógicos de Aristóteles não autorizam, segundo a teoria mesma de Aristóteles, a validade dessa analogia. De fato, a noção de bem implicada no exemplo do bom flautista e a noção de bem implicada em um homem bom são equívocos. Segundo essa razão, o argumento é falho pois Aristóteles tem que retirar a noção de virtude entendida como um meio-termo da noção de *ergon* como sua perfeição, mas uma tal noção não se encontra lá e tem que ser, na verdade, introduzida de fora, mostrando que o argumento é falho. Essa é a razão pela qual Aristóteles parece introduzir esse argumento como mais um argumento, e no condicional.

Verdadeiramente, ao que parece, e contrariando MacIntyre, pode-se dizer que a primeira interpretação, ou seja, de que o bem para o homem se siga de fatos sobre a natureza humana não procede (GÓMEZ-LOBO, Alfonso. *The Ergon Inference*. In ANTON, J. P.; PREUS, A. C. *Essays in Ancient Greek Philosophy IV: Aristotle's Ethics*. New York: State University of New York, 1991. p. 43). Pode-se dizer que primeiro Aristóteles define o bem como final e auto-suficiente, sendo essa a primeira premissa – não metafísica –, mas advinda do senso comum (GÓMEZ-LOBO apud ANTON; PREUS, 1991, p. 45 e p. 54). Poderíamos, quiçá, destacar a parte descritiva da avaliativa, pois o estabelecimento por meio da indução mostra que a noção de *ergon* é neutra ou descritiva, ou seja, **o julgamento avaliativo sobre o ergon é independente de sua parte descritiva** e poderia servir apenas para uma ilustração da posição de Aristóteles.

GÓMEZ-LOBO apud ANTON;  
PREUS, 1991, p. 47-48.

Em um sentido internalista, caberia questionar se a vida intelectual seria a suma mediania, ou a melhor e mais completa virtude. Muitos estariam inclinados a dizer que a vida intelectual, despida das demais questões práticas, é um exagero.

Na verdade, várias das premissas da ética aristotélica parecem questionáveis: primeiramente, se a função própria do homem é a razão. Segundo, se a virtude conduz à felicidade. Ao que parece, o mais importante da ética aristotélica é a consideração das circunstâncias e a consideração da felicidade na ética.

## 2.4 DA ESCRAVIDÃO

Nesse contexto a escravidão toma particular relevo. A escravatura não gozava, já na época, de aceitação unânime. Discutia-se se a escravidão implicava um fundamento natural [*physei*] ou se decorria de uma convenção [*nomos*], bem como se a legalidade [*nomos*] podia se sobrepor à justiça [*dike*].

Aristóteles considera, nesse contexto, a natureza da escravidão, se ela é natural ou convencional:

outros supõem que ser senhor é contrário à natureza porque é a convenção que torna um homem escravo e outro livre; como, segundo a natureza, em nada diferem, esta diferença é injusta na medida em que resulta da força.

(*Política*, 1253b20-25)

Não é difícil ver que quem defende o contrário também tem alguma razão. Dizemos ‘escravatura’ e ‘escravo’ com um duplo sentido: é que também existem escravos e escravatura em virtude da lei; e essa lei é de certo modo um acordo pelo qual se diz que os despojos da guerra pertencem aos vencedores.

(*Política*, 1255a1-10)

Portanto, “*temos de considerar se existem ou não homens que, por natureza, tenham índole de escravo, e se é melhor ou mais justo serem assim, ou se pelo contrário, toda escravidão é contrária à natureza*” (*Política*, 1254a15-25). Não obstante, ele conclui:

estas considerações tornam evidente o que são a natureza e a faculdade de ser escravo: aquele que, por natureza, sendo humano, não pertence a si próprio mas a outrem, é escravo por natureza. Um ser humano pertence a outro se, apesar de humano, for um objeto de propriedade; e uma propriedade é um instrumento destinado à ação e com existência autônoma.

(*Política*, 1254a12-16).

Governar e ser governado são coisas não só necessárias mas convenientes, e é por nascimento que se estabelece a diferença entre os destinados a mandar e os destinados a obedecer.

(*Política*, 1254a12-16)

A sua tese derradeira é que em razão de uma certa deficiência há escravos por natureza e que, por isso, é melhor para eles próprios

serem escravos, pois em razão de sua deficiência terão uma vida melhor quando determinados por outros. Nesse contexto, Aristóteles se pergunta se os escravos, além das virtudes instrumentais e servis, possuem as virtudes da temperança, da coragem e da justiça. Tal consideração ocasiona até um dilema para o autor da *Metafísica*: se eles possuíssem tais virtudes, em que se distinguiriam dos homens livres? Porém, se não as têm, como são seres humanos e racionais? Com relação à mulher e às crianças, o problema é o mesmo. **A sua solução é a seguinte: as partes da alma, racional e não racional, estão presentes em todos, “mas dispostas de modo diferente”.** O escravo não tem faculdade deliberativa; a mulher tem-na, mas não tem faculdade de decisão; a criança tem capacidade de decisão, mas ainda não desenvolvida” (*Política*, 1260a10-15). A sua conclusão, assim, é que todos participam da virtude, mas não do mesmo modo, mas apenas na medida suficiente para desempenharem suas funções. Ou seja,

... a sua solução reside na descrição de caracteres em termos de predominância de um dos componentes. A diferença entre seres humanos é de espécie, e não de grau nem de gênero. Aristóteles sustenta a igualdade da natureza humana, a par das diferenças de personalidade. A desigualdade evidente entre homem livre e escravo não significa uma diferença de natureza. A natureza é idêntica a todos devido à razão, mas a disposição interna desta é extraordinariamente diversa. O escravo por natureza é um caso de máximo afastamento das virtudes dianoéticas e éticas, e na mente de Aristóteles, também as mulheres e crianças se afastam desta culminância.

(HENRIQUES apud ARISTÓTELES, 1998, p. 25).

De fato, uma tal idéia, em si mesma, não é estranha ou inaceitável para nós, ao contrário. Nós a aceitamos pacificamente em relação a crianças e a pessoas portadoras de necessidades especiais físicas e mentais. Não aceitamos, hodiernamente, contudo, que ela seja aplicada a escravos ou às mulheres, como fê-lo Aristóteles:

A alma governa o corpo com autoridade de senhor, enquanto a inteligência exerce uma autoridade política ou régia sobre o apetite. Nestes casos é evidente que é não só natural como também benéfico para o corpo ser governado pela alma, tal como a parte afetiva pela inteligência e pela parte que possui a razão; já a paridade entre as duas partes ou

a inversão dos papéis seria prejudicial em todos os casos. E, mais uma vez, acontece o mesmo no que diz respeito ao homem e aos outros animais: os animais domésticos são melhores do que os selvagens, e é melhor serem dominados pelos homens, já que assim obtém a respectiva segurança. Por outro lado, a relação entre o homem e a mulher consiste no fato de que, por natureza, um é superior e a outra inferior, um, governante, outra, governada. O mesmo tem que, necessariamente, ocorrer para toda comunidade.

Por conseguinte, aqueles homens que diferenciam entre si, tanto quanto a alma se diferencia do corpo ou o homem do animal (e têm esta disposição aqueles cuja atividade consiste em fazer uso do corpo, e isto é a melhor coisa que podem dar) são escravos por natureza [physei doulos], e para eles é melhor estarem sujeitos a esse tipo de autoridade, se dermos crédito às distinções acima referidas. É um escravo por natureza aquele que pode pertencer a outro (e é esta a razão por que pertence de fato) e também aquele que participa da razão o suficiente para a apreender sem, contudo, a possuir: os animais distintos do homem nem sequer são capazes de participar da forma sensitiva da razão; apenas obedecem passivamente às impressões. Quanto à utilidade, escravos e animais domésticos pouco diferem; prestam ambos auxílio ao corpo, na medida das nossas necessidades.

É intenção da natureza modelar os corpos dos homens livres de modo diferente dos corpos dos escravos, atribuindo a uns a força necessária para os trabalhos pesados e dando a outros a postura ereta e tornando-os impróprios para esse gênero de trabalhos, mas tornando-os aptos para vida de cidadão.

(*Política*, 1254b1-35)

Em suma, “*é forçoso reconhecer que alguns são escravos em qualquer parte, enquanto outros em nenhuma*” (*Política*, 1255a30). Como se percebe, em suma, para ele, “*existe uma certa convergência de interesse e amizade recíprocas entre o senhor e o escravo que merecem o respectivo estatuto por natureza. Mas quando não é este o caso, e senhor e escravo o são por convenção e violência, sucede o contrário*” (*Política*, 1255b10-15). Rousseau ao comentar Aristóteles escreveu:

Aristóteles antes de todos eles, também dissera que os homens em absoluto não são naturalmente iguais, mas nascem uns destinados à escravidão e outros à dominação.



Aristóteles tinha razão, mas tomava o efeito pela causa. Todo homem nascido na escravidão, nasce para ela; nada mais certo. Os escravos tudo perdem sob seus grilhões, até o desejo de escapar deles; amam o cativo como os companheiros de Ulisses amavam o seu embrutecimento. Se há, pois, escravos pela natureza, é porque houve escravos contra a natureza. A força fez os primeiros, sua covardia os perpetuou.

(ROUSSEAU, 1978)

Perguntaríamos hoje, *de onde vêm que o filósofo veja natureza onde nós só vemos história?* ..... WOLFF, 1991, p. 79.

## 2.5 A INTERPRETAÇÃO DE ARENDT

Arendt tem uma interpretação arrojada sobre o instituto da *escravidão* que vale a pena ser mencionada. Segundo ela, há elementos que traduzem traços da condição humana, ou seja, atividades que concernem a todos os seres humanos: o pensar e a ‘*vita activa*’. Esta última seria constituída pelo labor, pelo trabalho [*work*] e pela ação [*práxis*]. Essas três últimas atividades são fundamentais, pois cada uma concerne a uma condição básica sob a qual a vida foi dada ao homem nesta terra:

- o labor é a vida mesma, o fato da vida biológica. O labor assegura a sobrevivência do indivíduo e da espécie;
- o trabalho providencia um mundo artificial de coisas, que ela chama de mundanidade. O trabalho confere uma medida de permanência e durabilidade ao caráter fugaz do tempo humano;
- a ação se refere ao que ocorre entre os homens, o fato da pluralidade dos homens [inter homines esse]. Para ela, a ação seria uma luxúria desnecessária se a pluralidade, ser entre outros, não fosse uma condição do ser humano, porque embora todos sejamos iguais, humanos, ninguém é do mesmo modo que o outro (ARENDT, 1958, p. 8). O homem não é um animal gregário [*agelaion zoon*].

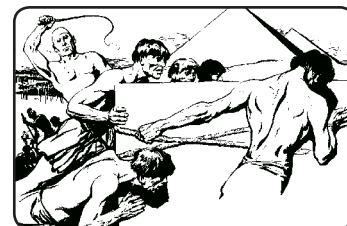


Figura ilustrativa da escravidão egípcia. Esse tema da escravidão é muito amplo, não só por ser uma relação que pode ser estabelecida entre os humanos, mas também porque depende do tipo de relação que se tem com o trabalho.

É nesse arcabouço teórico que ela interpreta os gregos e particularmente Aristóteles. Segundo a filósofa, Aristóteles distinguia três

modos de vida que o homem podia escolher livremente, independentemente das necessidades da vida, incompatíveis com os dois modos de vida devotados a manter o eu vivo. Os dois modos de vida a serem evitados eram:

- o labor, o modo de vida do escravo; e
- o trabalho, o modo de vida do artesão e do comerciante. (Ibid, p. 12).

Os três modos de vida que eram aceitáveis para um homem livre eram:

- dos prazeres corporais, no qual a beleza, quando dada, era consumida;
- da vida da pólis, na qual a excelência produzia atos belos;
- da vida do filósofo, na qual a beleza não podia ser produzida ou consumida.

Em suma, **o labor e o trabalho** não teriam dignidade para constituir uma vida autêntica, pois estavam submetidos às necessidades da vida (Ibid, p. 13).

Como se percebe, o modo de vida da pólis tinha um caráter bem distinto do labor e do trabalho, pois era incrustado no domínio da práxis. Nesse sentido, ver-se-á no texto de Aristóteles a tentativa de se distanciar o quanto possível do mundo do trabalho e do labor, razão pela qual eles são significativamente atribuídos aos escravos, ou seja, pode-se dizer que Aristóteles, ainda que indiretamente, percebeu a brutalização a que o mundo do trabalho submetia o ser humano, tanto que chegava a desfigurar o próprio atributo da humanidade.

Para Arendt, o problema da compreensão propriamente política do ser humano começa a ser alterada na Idade Média, ainda que alguns traços de tal alteração possam já ser encontrados nos próprios textos de Platão e Aristóteles. Ela vê o resumo de tal problemática na tradução que Tomás de Aquino oferta do ‘*zoon politikon*’ de Aristóteles. Ele traduz tal expressão por ‘*homo est naturaliter politicus, id est, socialis*’. Essa mudança na tradução, ainda que inconsciente, denota a perda do sentido grego de política, pois a palavra ‘social’ seria romana, sem equivalente no grego (Ibid, p. 23).



Foto de garimpeiros em Serra Pelada, Pará, 1986.

Com tal tradução, foram misturadas, indevidamente, segundo ela, duas determinações que os gregos tinham cuidadosamente separado, a saber, a dimensão do viver, da família, da casa, do trabalho, que ela caracteriza como social, e a dimensão política, da ação. Foi somente assim, através de Tomás, que isso se tornou uma condição humana fundamental. É verdade que já Platão e Aristóteles aceitavam o fato de os homens só poderem viver juntos, o que eles tinham em comum com todos os outros animais, contudo, isso era visto como uma necessidade imposta a nós pela biologia que não deveria se imiscuir no domínio propriamente político e muito menos determiná-lo. De fato, em Platão já há traços da confusão entre as duas esferas, e Aristóteles assumia que a origem histórica da pólis deveria ser conectada com as necessidades da vida, sendo que só o fim da pólis transcendia realmente as determinações vitais, ou seja, esse modo mais livre de vida tinha que ter conexão com a necessidade. Contudo, Platão e Aristóteles jamais duvidaram dessa separação. Tratava-se apenas da constatação de que sem as necessidades satisfeitas não havia política, mas, nas palavras da própria autora: *“but politics is never for the sake of the life”* (Ibid, p. 23).

.....  
: [...] mas a política nunca é  
: pelo motivo da vida.

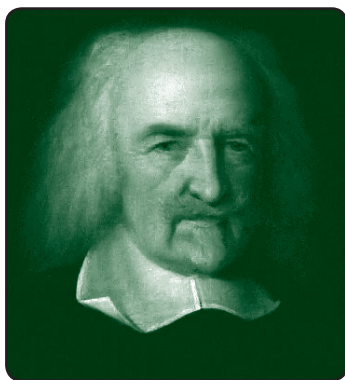
Assim, a concepção política dos gregos não só era diferente da sociabilidade dos animais, mas diretamente oposta à associação natural da casa e da família. Por isso, a pólis dava uma espécie de segunda vida ao homem para além da fratria e filia (Ibid, p. 24). Observa ela ser somente duas atividades propriamente políticas: a ação [*práxis*] e a fala [*lexis*], onde vigia a persuasão da pólis. Por isso, a definição ‘*zoon politikon*’ tem que vir unida a ‘*zoon logon ekhon*’, um ser capaz de fala, sendo, inclusive, a tradução latina para ‘*animal rationale*’, aliás, um outro mal entendido segundo a filósofa (Ibid, p. 24).

**Nesse sentido, ficava fora da política a violência, a qual era muda, sendo essa do domínio da casa** (Ibid, p. 25-7). Tendo isso em vista, seria mais um indício da má compreensão latina da política entre os gregos, a mistura dos domínios social e político, denotado na analogia que Tomás faz entre o pai de família, ‘*pater familias*’, ‘*dominus*’, e o rei, ainda que para ele o poder daquele não fosse tão perfeito quanto deste (Ibid, p. 27).

Essa confusão entre o social, comum a todos os animais, e o político, próprio do homem, só aumentou na modernidade com a distinção entre público e privado, tanto que, finalmente, em Marx, o labor é o que faz a natureza do homem, teoria esta que traduz a insígnia da completa mudança havida (Ibid, p. 86). Tal confusão seria patente na proposição da economia nacional (Ibid, p. 28). De fato, o termo “economia política” era uma contradição para os antigos. Ainda que a pólis não pudesse violar a propriedade privada, um instituto claramente economicista, tal ocorria não por um respeito devido a esta, mas porque ela era a condição de participar da vida pública (Ibid, p. 29).

Entre os gregos, na sua interpretação, na vida privada o homem era movido por seus desejos e necessidades, pela vida nutritiva e reprodutiva, vida esta que necessita da companhia dos outros; já o reino da pólis era o da liberdade, a qual não podia ser reduzida a uma instância de proteção da vida privada, da sociedade [natural] (Ibid, p. 30), ou seja, a necessidade é uma condição pré-política da vida privada, sendo a força e a violência próprias desse âmbito. A violência, dessa maneira, é o modo pré-político de atender às necessidades da vida para, então, poder ser livre na pólis e então feliz, o que depende de riqueza e saúde. Pobreza e doença são necessidades que devem ser evitadas (Ibid, p. 31).

**Nesse sentido, o homem com toda certeza é social antes de ser político**, aquela situação não tem nada a ver com o estado de guerra de *Hobbes*. No âmbito privado só há desiguais e não iguais como pensava Hobbes; na pólis, por seu turno, só há iguais. É bom informar que, para ela, *o pater* não era livre no exercício de seu poder despótico; ele só era considerado livre por poder deixar a casa e ir ao público, onde encontrava os iguais e que, portanto, pressupunha uma maioria de desiguais como sua condição. Sair do privado, nesse diapasão, exigia coragem, pois em tal âmbito o homem só se preocupava com sua vida e sobrevivência. Na pólis, por outro lado, havia o risco da vida, pois era o espaço da honra, e precisava coragem para ir além do mero estar junto social imposto pela necessidade (Ibid, p. 36). Contudo, **só lá na pólis, para Aristóteles, a vida era boa**, pois estava livre do labor e do trabalho, não estando mais limitada aos processos da vida biológica.



Thomas Hobbes. Filósofo inglês, viveu no século XVI. É autor de importantes livros da filosofia política. A célebre “O homem é o lobo do homem” é uma amostra de sua posição teórica.

Hodiernamente, observa ela, o social e o político estão muito juntos. O âmbito do político [ação e fala] é visto como uma superestrutura, construção esta que não é uma invenção de Marx, mas da própria modernidade (Ibid, p. 32-33). ***Na modernidade a economia tomou o reino do público.*** Para ela, inclusive, já na Idade Média o bem comum não indicava a existência do político, mas apenas o reconhecimento que só os indivíduos privados têm interesses comuns (Ibid, p. 35).

O surgimento da sociedade das sombras da vida privada para o reino público apagou a linha divisória entre o público e o privado, tornando irreconhecível o próprio significado dos termos. Para os gregos, a vida privada privava, com o perdão do trocadilho, o homem da mais humana das capacidades. A vida privada dos escravos, e dos bárbaros que não escolhem fundar uma pólis, não é propriamente humana. Contudo, apostrofa ela, quando nós pensamos no privado, nós não pensamos mais em algo de que somos privados. Isso ocorre para ela porque a privacidade moderna individualista foi descoberta menos como oposta à esfera do político e mais como oposta à esfera do social, sendo esta a nossa dívida para com Rousseau (Ibid, p. 35).

Na Antigüidade, em conclusão, a escravidão não foi uma instituição de trabalho barato ou um instrumento de exploração, mas antes uma tentativa de excluir o labor da vida humana. Partilhar a vida com todos os outros animais não era considerado humano.

Por fim, com relação a esse particular, ela observa que Aristóteles ao morrer libertou seus escravos. Porém, esse não foi um ato inconsistente com sua teoria. De fato, ele não negara, segundo ela, a capacidade do escravo ser humano, mas somente que fossem humanos como sujeitos completamente à necessidade (Ibid, p. 84). Há mesmo quem defenda Aristóteles dizendo que ele teria estudado a escravidão para estabelecer a definição 'científica' de um homem escravo que, em todo caso, não corresponderia aos homens de fato escravizados (WOLFF, 1991, p. 81).

*Carl Schmitt é o autor que primeiro levantou essa questão. Pare ele, O conceito do político de 1932, o liberalismo representava uma despolitização das relações, não passando de uma ideologia econômica. Ver a esse respeito SCHMITT, 1992.*



Foto de Carl Schmitt.

## 2.6 DA ECONOMIA

Aristóteles sustenta que a riqueza deve servir para proporcionar o necessário à vida e o útil à comunidade política e familiar, **ou seja, as riquezas têm uma clara finalidade estabelecida e por isso mesmo um limite no seu montante.** Nesse sentido, há um modo natural das relações econômicas e um modo corrompido:

É que não é ilimitada uma propriedade deste gênero, bastando-se a si mesma, e visando a vida feliz, como Sólon faz crer no verso 'Não existem limites para a riqueza destinada aos homens'. Mas permanece um limite tanto aqui como noutras artes pois nenhum instrumento de nenhuma arte é ilimitado, seja em tamanho, seja em quantidade. A riqueza é apenas o conjunto de instrumentos possuídos pela casa e pela cidade. Torna-se, assim, evidente que existe uma arte natural de aquisição, própria dos donos de casa e dos políticos, e por que razão é assim.

(*Política*, 1256b25-40)

Ocorre que o mencionado modo natural de aquisição não é o único existente, nem quiçá o mais praticado:

Existe, porém, outro modo de aquisição a que a maior parte chama, e justamente, crematística [*khrematizo*], em relação à qual parece não existir limite nem de riqueza nem de propriedade, devido à afinidade entre ambas: na realidade, não é idêntica à que referimos mas também não está muito afastada; uma é natural, a outra não, provindo de uma certa forma de engenho e arte.

(*Política*, 1256b40-1257a5)

O estagirita explica que isso ocorre porque os objetos podem ter um duplo uso, sendo um deles um uso adequado ao objeto e outro não:

Por exemplo, uma sandália tem dois modos de uso: como calçado e como objeto de troca. Ambos são modos de utilização da sandália; aquele que troca uma sandália por dinheiro ou alimento com alguém que dela necessita, faz uso da sandália como sandália, mas não faz o uso próprio da coisa; é que esta não existe para ser trocada. O mesmo acontece com outros bens, porque a troca abrange tudo, e tem a sua origem no fato natural de os homens possuírem mais ou possuírem menos do que é suficiente. À luz destas considerações é claro que o comércio de retalho

não é de natureza crematística, sendo que os homens vêem-se compelidos a fazer trocas, na medida necessária da satisfação das suas carências.

(*Política*, 1257a5-20)

Essa posição de Aristóteles pareceu anacrônica por muito tempo, devido à economia capitalista, cuja tônica é ver justamente tudo como mercadoria, **onde o valor de troca se sobrepõe ao valor de uso**. Contudo, considerando o atual estágio da economia em relação aos **problemas ecológicos**, é de se ponderar se uma formulação da economia mais voltada ao atendimento das necessidades humanas não seria mais coetânea com as **limitações do meio ambiente**. A estória do rei Midas — o rei semilendário da Frígia, que recebeu de Seilenôs, um sátiro companheiro de Dionísio, o dom de transformar em ouro tudo que tocasse (DICIONÁRIO HOUAISS, 2001) — é usada para ilustrar a má consequência de transformar a obtenção de riqueza em fim último da vida:

Considera-se, freqüentemente, a riqueza como apenas abundância de dinheiro, porquanto é devido ao dinheiro que existe crematística e comércio de retalho. Mas outras vezes, o dinheiro é visto como uma ilusão ou uma convenção, algo que não é natural, tanto mais que a mudança do padrão entre aqueles que o usam faz-lhe perder valor e utilidade para satisfazer necessidades; um homem rico em dinheiro encontraria-se em dificuldade para satisfazer as necessidades de subsistência. Estranha riqueza esta que não impede quem a possui com abundância de morrer de fome, tal como consta da história de Midas, o qual, devido à sua cupidez, transformava em ouro tudo o que tocava.

(*Política*, 1257b5-15)

São, portanto, distintas duas formas de **crematística**, uma doméstica e outra comercial: “*enquanto a forma doméstica da crematística persegue um fim distinto da acumulação de dinheiro, a crematística comercial procura a acumulação*” (*Política*, 1257b35-40). Isso leva alguns a concluir que a função da economia seja aumentar ilimitadamente a riqueza e não a de fornecer os bens indispensáveis à manutenção da vida. Tal equívoco é devido a um tratamento inadequado do prazer, o qual é buscado em excesso:

A causa desta atitude é a preocupação com o afã de viver, mas não com o bem viver; sendo este apetite ilimitado, também desejam meios sem



Foto de um rio poluído por lixo doméstico.

Sobre as consequências ecológicas de um modo de produção calcado no lucro, recomenda-se assistir ao filme ‘The Corporation’, de Michael Moore.

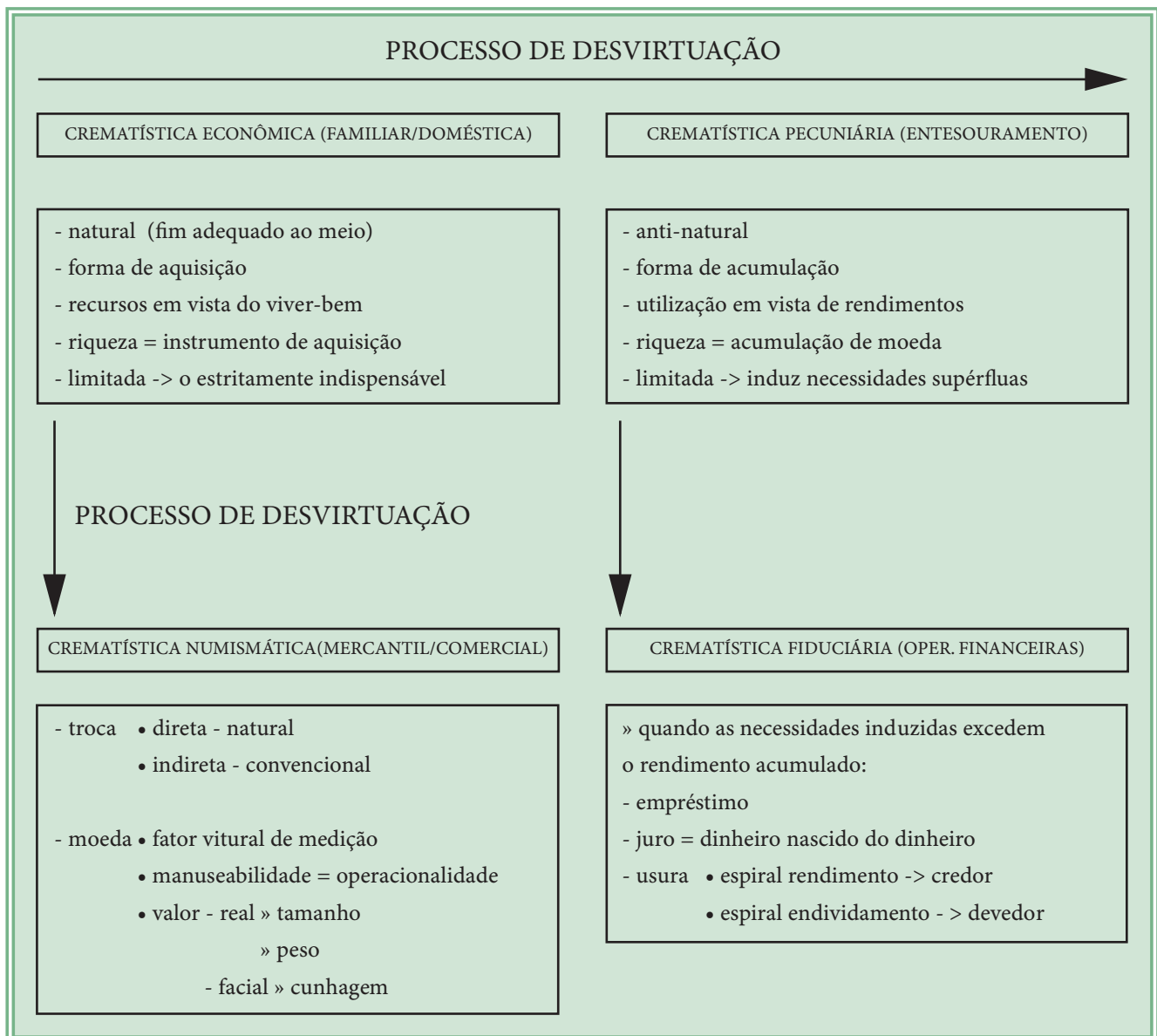
#### • Crematística

• Busca incessante da produção e do açambarcamento das riquezas por prazer.

limites para o satisfazer. Os que assim visam a vida feliz, procuram o que dá prazer ao corpo; e como os prazeres corporais parecem depender dos bens possuídos, centram toda a atividade em adquirir bens. O segundo tipo de aquisição surgiu por causa disto. Ao perseguir o prazer em excesso, procuram também o que lhes pode proporcionar tal prazer.

(*Política*, 1258a1-8)

Ocorre, na visão de Aristóteles, uma verdadeira desvirtuação na passagem da crematística doméstica à comercial que, por Amaral e Gomes (In: ARISTÓTELES. *Política* [edição bilíngüe]. [Trad. A. C. Amaral e C. C. Gomes]. Vega, 1998, p. 297) em suas notas explicativas à tradução da *Política*, foi representada assim:





No diapasão de uma crematística natural – “*a crematística relacionada com os frutos da terra e com os animais é, para todos os homens, uma arte natural*” (Política, 1258a35-40) – **uma das coisas mais execráveis é a usura:**

A arte de adquirir bens, conforme dissemos, tem duas formas, uma mercantil e a outra doméstica. Esta última é necessária e recomendável, enquanto a primeira é censurável devido a não estar de acordo com a natureza, por ser praticada por uns a expensas de outros. Com muito mais razão se detesta a prática de cobrar juros, porque nela o ganho resulta do dinheiro propriamente dito e não da finalidade para a qual o dinheiro foi instituído. Ora o dinheiro foi instituído para a troca, enquanto o juro multiplica a quantidade do próprio dinheiro. É essa a origem do termo juro: os seres gerados assemelham-se aos progenitores e o juro é dinheiro nascido do dinheiro. **Assim, de entre todos os modos de adquirir bens, este é o mais contrário à natureza.**

Aristóteles faz também em sua obra um estudo do monopólio, o qual vale a pena mencionar por estar referido àquele que é considerado o primeiro filósofo:

Tales de Mileto: o estrategema que usou para adquirir riqueza, ainda que atribuído à sua sabedoria, não passa da aplicação de um princípio geral. Consta que o censuravam por ser pobre, atribuindo isso à inutilidade de sua filosofia. O fato é que, devido aos seus conhecimentos de astronomia, previu a proximidade de uma boa colheita de azeite; quando ainda era Inverno, alugou com o pouco dinheiro que tinha todos os lugares de Mileto e Quios, gastando apenas uma pequena soma, já que não havia outras ofertas mais avultadas. Quando chegou o tempo da colheita, e porque muita gente acudiu ao mesmo tempo e com urgência à busca de lugares, arrendou-os ao preço que bem entendeu, não só obtendo uma soma elevada de dinheiro como provando que era fácil, para os filósofos, tornarem-se ricos se assim o desejassem, embora não fosse essa de fato, a meta de suas aspirações.

(Política, 1259a5-20)

A recomendação que ele faz a respeito é que os governantes podem usar desse expediente para conseguir dinheiro para a cidade.

O Decreto n. 22.626, de 7 de abril de 1933, no seu artigo 13 estabelece o delito de usura no Brasil.

Política, 1258a40-1258b10. Os tradutores da obra que estamos utilizando, Amaral e Gomes, informam em nota que Aristóteles liga o termo “juros” a “tokos”, filho, não querendo dizer mais do que “moeda gerada pela moeda”, o que para ele é antinatural e desvirtuado, pois contraria o caráter virtual, simbólico, representativo da moeda, transformando-a em um fim em si mesma.

## 2.7 DA CRÍTICA AO COMUNITARISMO PLATÔNICO

O Livro II traça uma crítica à *República* de Platão porque, na visão do estagirita, tal obra propõe um excesso de unidade para a cidade. O livro versa ainda sobre como tratar da cidadania e pode ser considerado o coração de toda a obra de Aristóteles.

*Aristóteles discorda da afirmação platônica segundo a qual “para toda cidade, a maior unidade possível é o maior dos bens”* (*Política*, 1261a12-14). Para ele, a cidade é uma pluralidade, e a unidade absoluta ou muito forte a destruiria. Os elementos que constituem a cidade têm que ser diferentes, sendo a igualdade uma igualdade recíproca, geométrica, baseada no mérito, não uma que seja aritmética ou exclusivamente aritmética.

Ele critica a comunidade somática das mulheres, a ausência de propriedade privada, e observa seus efeitos danosos sobre a amizade.

O caráter comum de tudo é problemático, pois:

[...] quanto mais uma coisa é comum a um maior número, menos cuidado recebe. Cada um preocupa-se sobretudo com o que é seu; quanto ao que é comum, preocupa-se menos, ou apenas na medida do seu interesse particular. Aliás, desleixa-se ainda mais ao pensar que outros cuidam dessas coisas.

(*Política*, 1261b30-40)

A propriedade em comum é uma fonte de desentendimento. Sem contar que “no que se refere ao prazer, **não há palavras para exprimir a importância em considerar uma coisa como sua**; não é vão que cada um goste de si próprio; pelo contrário, é uma coisa natural” (*Política*, 1263a40-1263b5).

Ainda, com o fim da propriedade e com a comunidade das mulheres, anula-se a possibilidade de exercitar duas virtudes, a temperança em relação a elas e a liberalidade em relação aos bens.

Tais conseqüências se aplicam inclusive aos filhos, pois Aristóteles pensa que, se não fosse possível saber quem é o seu próprio filho, as pessoas menosprezariam todas as crianças, ao contrário do que pensava Platão. Ademais, a diluição das relações de pa-



O prazer no cuidado do que é seu.

rentesco diminui os laços afetivos entre as pessoas, a “amizade é o maior dos bens para as cidades porquanto pode ser o melhor meio de evitar revoltas” (*Política*, 1262b5-10).

## 2.8 DA CRIMINOLOGIA ARISTOTÉLICA

*Registram-se na obra de Aristóteles anotações interessantes sobre o que hoje poderíamos considerar criminologia.*

Segundo ele,

os homens não se tornam delinqüentes apenas para satisfazer as necessidades vistais (injustiça que Faléas crê remediar através da igualdade de bens, de modo a que se não roube por motivo de frio e de fome) mas também para gozar e para satisfazer desejos; se os desejos extravasam as necessidades essenciais, os homens cometerão injustiças para os apaziguar. E esta não é a única razão; quando o desejo os impele, quererão gozar os prazeres sem dor.

(*Política*, 1267a1-7)

Ele observa com precisão que “os maiores delitos resultam de excessos e não de necessidades; por exemplo, os homens não se tornam tiranos para se defender do frio” (*Política*, 1267a10-15). Por fim anota: “a avareza humana é insaciável [...] o apetite é ilimitado por natureza e a maioria dos seres humanos vive para o satisfazer” (*Política*, 1267b1-5). A solução que ele propõe para haver criminalidade baixa seria formar a elite para não desejarem riqueza excessiva e o povo para não ser capaz de ambição.

## 2.9 DA CIDADANIA

O Livro III trata de um dos assuntos mais importantes da filosofia política e da teoria política em geral, a cidadania. Em geral, a comunidade dos cidadãos [*koinonia politon*] tem por finalidade a tarefa comum da segurança [*asphaleia*] da comunidade (*Política*, 1276b28).

Ele perscruta vários critérios de cidadania, como a residência no território, a capacidade de ser sujeito passivo nos processos judiciais e o chamado *jus sanguinis*, contudo, recusa a todos para ao final vaticinar: “*não há melhor critério para definir o que é o cidadão, em sentido estrito, do que entender a cidadania como ca-*

“1. Estudo das causas do comportamento anti-social do homem, com base na psicologia e na sociologia;  
2. disciplina que se ocupa das diversas teorias do direito criminal ou penal.”  
(DICIONÁRIO HOUAISS, 2001).

***pacidade de participar na administração da justiça e no governo***” (*Política*, 1275a20-25). Ele observa o parentesco dessa concepção com a cidadania em uma democracia: “*a nossa definição de cidadão é, sobretudo, a do cidadão num regime democrático*” (*Política*, 1275b5). Contudo, estão excluídos da cidadania mulheres, escravos, estrangeiros, sendo as crianças e idosos cidadãos imperfeitos.

A seguir é discutida a célebre disjunção entre as virtudes de um homem bom e aquelas de um bom cidadão: “*a virtude do cidadão não pode ser idêntica à do homem bom*” (*Política*, 1276b40). Trata-se da distinção entre um homem bom [*aner agathos*] e um bom cidadão [*polites spoudaios*]. Platão na *República* [VIII e X] identificava a virtude do homem bom com a do bom cidadão. Para Aristóteles, conforme nos informa a nota de tradução, da não coincidência entre as duas virtudes:

depende a classificação dos regimes de acordo com um escalonamento qualitativo de mérito: os regimes são **bons** (*kalos*) ou **maus** (*kakos*), **retos** (*orthos*) ou com **desvio** (*parekbasis*), consoante se adaptem à verdadeira finalidade da vida política, que é de promover a **virtude** (*arete*) e a **felicidade** (*eudaimonia*) dos cidadãos, mediante uma **boa legislação** (*eunomia*).

(AMARAL e GOMES, 1998, p. 607)

De fato, para ele, Aristóteles, não é necessário que todos os que vivem na cidade sejam homens bons, até porque ela é composta de elementos distintos, assim como o próprio homem é composto de elementos distintos, de razão e de desejo. Conforme explicam os tradutores, *orexis* aqui é desejo, havendo outras expressões semelhantes que ocorrem em ordem crescente do grau de racionalidade, reflexão e ponderação: *thymia* [impulso, humor, ímpeto], da ordem do irascível; *epithymia* [apetite], da ordem do concupiscível; *boulesis* [vontade], da ordem deliberativa; *airesis* [escolha], da ordem optativa; *proairesis* (preferência), da ordem eletiva (AMARAL e GOMES, 1998, p. 607).

**No governante, contudo, deve haver tal coincidência de virtudes, pois o político deve ter a prudência, que é característica do homem bom.** A prudência aqui deve ser entendida como a união entre conhecimento e bom senso. É ela que permite ao governante

[*arkhon*] exercer bem a capacidade de mando [*eu arkhein*] sobre os governados [*arkhomenoi*]. Dessa forma, não há uma cisão irreconciliável entre ética e política em Aristóteles (AMARAL e GOMES, 1998, p. 607). O governante tem que aprender a autoridade política [*arkhe politike*], a qual é contrastada com a autoridade do senhor [*arkhe despotike*], ou seja, o pater [*despotes*] não precisa aprender as tarefas do escravo [*doulos*] para exercer bem a sua autoridade, já aquele que governa [*arkhon*] precisa saber o que é obedecer como governado [*arkomenos*] para exercer bem o poder [*eu arkhein*] (AMARAL e GOMES, 1998, p. 607).

É de se destacar em acréscimo a seguinte afirmativa com relação ao assunto em questão:

Por outro lado, os que se interessam pela boa legislação indagam acerca das virtudes e dos vícios. A conclusão clara é que a cidade, que é verdadeiramente cidade e não apenas de nome, deve preocupar-se com a virtude [...] E a lei também tornar-se-ia um simples convênio – ou na frase do sofista Licofronte ‘uma garantia dos direitos dos homens’ – mas incapaz de tornar bons e justos os cidadãos.

(*Política*, 1280b5-15)

O tratamento dos vários regimes políticos é outro tema fundamental deste livro e eles são analisados de acordo com a concepção aristotélica de justiça desenvolvida na *Ética a Nicômaco*. Assim, “*da mesma forma, quando se trata do governo da cidade, sempre que esse governo esteja fundado na base da igualdade e completa semelhança dos seus cidadãos, estes consideram justo governar por turnos*” (*Política*, 1280b5-15). Amaral e Gomes comentam:

Este ponto constitui uma das pedras de toque da teoria política de Aristóteles. Para o autor [Aristóteles], a constante **alternância** (*kata meros*) entre **governar** (*arkhein*) e **ser governado** (*arkhesthai*) constitui um sintoma inequívoco de que um determinado regime se encontra instituído apenas em vista do **interesse comum** (*sympheron koinon*), que consiste em conjugar a **auto-suficiência da cidade** (*autarkheia polites*) com o **viver bem de cada indivíduo** (*eu zein ekastou*). Aceder ao poder e tentar por todos os meios criar mecanismos e estratégias para o manter indefinidamente implica, segundo Aristóteles, conceber a vida política não como um ‘servir’ (*leitourgein*), na perspectiva teleológica do bem comum, mas como um ‘servir-se disso [...]’ na ótica instrumental da

retribuição material (em vista do enriquecimento, *ousia*) ou da projeção social (em vista da honraria, *timia*).

(AMARAL e GOMES, 1998, p. 608)

Aristóteles distingue os regimes em retos e desviados ou defeituosos:

os regimes que se propõem atingir o interesse comum são retos [*orthos*], na perspectiva da justiça absoluta; os que apenas atendem aos interesses dos governantes são defeituosos [*parekbasis*] e todos eles desviados dos regimes retos. São despóticos, mas a cidade é uma comunidade de homens livres.

(*Política*, 1279a15-20)

Amaral e Gomes apresentam o seguinte esquema para ilustrar a visão de Aristóteles dos tipos de governo (AMARAL e GOMES, 1998, p. 609):

RECTOS = <i>orthol</i> (interesse comum = <i>sympheron koinonias</i> )			
Quantidade / Qualidade	UM <i>monos</i>	POUCOS <i>oligoi</i>	MUITOS <i>poloi</i>
TIPO DE REGIME	REALEZA	ARISTOCRACIA	POLITEIA = REG. CONSTITUCIONAL / MESOCRACIA
CRITÉRIO	BOM NASCIMENTO = <i>eugenia</i>	VIRTUDE = <i>areté</i>	PRIMADO DA LEI = <i>kyrios nomou</i>
MEIO	CONSENTIMENTO = <i>synesis</i>	MÉRITO = <i>axia</i>	MEIO TERMO = <i>meson</i>
FINALIDADE	ORDEM = <i>taxis</i>	EXCELÊNCIA = <i>ariston</i>	ESTABILIDADE = <i>asphaleia</i>
DESVIOS = <i>parekbasis</i> (interesse particular = <i>sympheron idias</i> )			
Quantidade / Qualidade	UM <i>monos</i>	POUCOS <i>oligoi</i>	MUITOS <i>poloi</i>
TIPO DE REGIME	TIRANIA	OLIGARQUIA	DEMOCRACIA / DEMAGOGIA
CRITÉRIO	ARBÍTRIO = <i>thelesis</i>	MINORIA RICA = <i>euporoi</i>	MAIORIA POBRE = <i>aporoi</i>
MEIO	VIOLÊNCIA = <i>bia</i> / LUDÍBRIO = <i>apate</i>	PROPRIEDADE = <i>eusia</i>	LIBERDADE = <i>eleutena</i>
FINALIDADE	MEDO = <i>phobia</i>	DESIGUALDADE = <i>anisotes</i>	IGUALDADE = <i>isotes</i>

Eles apresentam também um quadro comparativo, entre Platão e Aristóteles (AMARAL e GOMES, 1998, p. 612):

PLATÃO – cf. República: VIII, 544 e ss.	ARISTÓTELES - cf. Política: III, 1279 a 22 ss.
Processo histórico de degeneração ( <i>phthora</i> ) progressiva dos regimes entre dois opostos	Processo ontológico de desvio ( <i>parekbasis</i> ) posicional dos regimes em relação a um eixo médio
1. Aristocracia – forma ótima	<b>FORMAS RECTAS</b>
2. Timocracia – forma menos boa	Realeza (forma ótima)
3. Oligarquia – forma má	Aristocracia (forma melhor)
4. Democracia – forma pior	Regime Constitucional <i>politeia</i> (forma possível)
5. Tirania – forma péssima	<b>FORMAS DESVIADAS</b>
	Democracia (forma menos má)
	Oligarquia (forma pior)
	Tirania (forma péssima)

Destaca-se nesse particular a excelência do chamado regime constitucional. A esse propósito se pronunciam Amaral e Gomes:

O termo *politeia*, para além de designar ‘cidadania’, ‘constituição’, ou ‘regime’, adquire o sentido de ‘regime constitucional’, isto é, o regime reto exercido por muitos cidadãos da **classe média**, (*meson*), sob égide de **leis instituídas** (*eunomia*), e em vista do **bem comum** (*sympheron koine*). República ou Estado são designações anacrônicas que não traduzem devidamente o sentido de ‘politeia’; é também errôneo traduzir **politeia** por democracia, visto que esta corresponde, no entender de Aristóteles, ao **desvio** (*parekbasis*) da própria ‘politeia’, sendo portanto classificável como regime transviado; na democracia, a massa popular governa não sob o primado da lei, mas em vista do interesse particular (*sympheron adia*), que consiste em instituir uma igualdade absoluta (simétrica e equidistante) de todos e em tudo, à custa de um injusto nivelamento das diferenças.

(AMARAL e GOMES, 1998, p. 614)

O ponto central aqui será a concepção de justiça de cada regime. Nesse sentido, a diferença entre a oligarquia e a democracia

não está em número de ricos e de pobres, pequeno no primeiro caso e grande no segundo:

a verdadeira diferença entre oligarquia e democracia é a pobreza e a riqueza. É inevitável que quando o poder se exerce em virtude da riqueza, quer sejam poucos ou muitos, trata-se de uma oligarquia; quando os pobres governam, trata-se de uma democracia. Acontece, porém, conforme notamos, que os ricos são escassos e os pobres numerosos. É que a riqueza é de poucos, enquanto a liberdade é de todos: estas são as causas pelas quais uns e outros reclamam o poder.

(*Política*, 1279b)

Nesse diapasão, a democracia e a oligarquia têm uma concepção deficiente de justiça, ou seja, uma concepção quantitativa e simétrica de igualdade em detrimento de uma concepção proporcional e ponderada:

... uns presumem que a desigualdade num aspecto – por exemplo a riqueza – implica a desigualdade em tudo; outros acreditam que a igualdade num aspecto – por exemplo a liberdade – significa igualdade em tudo [...] De fato, se os homens se reuniram em comunidades por causa da riqueza, a participação deveria ser proporcional à participação na riqueza [...] Porém, os homens não se associaram apenas para viver mas sobretudo para a vida boa. Caso contrário, existiriam cidades de escravos, ou mesmo de animais; mas é impossível existirem cidades de escravos e de animais porque estes não partilham da felicidade nem escolhem o seu modo de vida.

(*Política*, 1279b)

**Nas palavras de Amaral e Gomes:**

os democratas revoltam-se contra os oligarcas porque julgam que, por serem a maioria, o justo é que todos possuam exatamente o mesmo, devido ao fato de todos serem igualmente livres; os oligarcas revoltam-se precisamente pelos motivos *a contrario*, isto é, por serem poucos, julgam que o justo é que sejam todos totalmente desiguais, devido ao fato de nem todos possuírem riqueza igual. Nenhuma das duas facções entende a justiça em sentido absoluto e proporcional, mas de um ponto de vista determinado e parcial: os oligarcas reclamam a desigualdade total apenas na base das partes partilhadas, esquecendo que todos são iguais na condição livre; os democratas, por seu turno reclamam uma



igualdade total apenas na base das partes partilhantes, esquecendo que nem todos possuem identicamente o mesmo.

(AMARAL e GOMES, 1998, p. 609)

O governo constitucional deve ser um governo das leis, não dos homens: “*está errado entregar a supremacia absoluta a um homem sujeito a paixões que afetam a alma, e não à lei; mas entregar a supremacia à lei oligárquica ou democrática não faria qualquer diferença face às dificuldades suscitadas*” (*Política*, 1281a30-35). Como se percebe, por outro lado, a supremacia da lei [*to kyrion tou nou*] pode abrigar injustiça. Não obstante, deve prevalecer a lei, desde que feita de acordo com o regime adequado, pois neste caso será correta. ***Se as leis forem feitas de acordo como um regime transviado serão injustas***, pois não terão em vista o bem comum.

*Política*, 1282b1-12.

Cabe destacar, nesse particular, uma série de posições aristotélicas simpáticas à democracia, como a de que “*o povo deveria ter supremacia de preferência aos melhores*” (*Política*, 1281a40). Para tal ele argumenta que os indivíduos separadamente podem não ter qualidades, mas em conjunto os muitos podem ser melhores que os poucos, ou seja, cada indivíduo isolado seria imperfeito quanto à capacidade de julgar; pois cada pessoa separadamente é um juiz pior que os especialistas, contudo, todas elas reunidas seriam juízes melhores, ou pelo menos igualmente bons (*Política*, 1282b). E arremata: “*na maioria das vezes um grupo julga melhor que uma única pessoa*” (*Política*, 1286b). Contudo, observam Amaral e Gomes, ele não mantém essa simpatia em toda obra. Em geral ele suspeita de critérios quantitativos, das multidões:

o critério que deve nortear a vida de uma cidade deve ser da ordem qualitativa e proporcional da **virtude** (*arete*), da **excelência** (*ariston*), do **mérito** (*axia*), e da **moderação** (*meson*). Estes fatores encontram-se melhor combinados em regimes de caráter constitucional ou mesocrático (como é o caso do regime designado de *politeia*, onde as classes médias governam sob a égide da lei) do que nos regimes de base popular (como é o caso da democracia).

(*Política*, 1998, p. 612)

De qualquer modo, o pior regime é aquele que resulta da perversão do melhor regime (*Política*, 1289a35-40). A tirania é o pior,

Política, 1998, p. 612.

pois é o mais afastado do regime constitucional. *A democracia é a mais moderada das perversões*, sendo o melhor dos regimes dentre aqueles degenerados.

Os Livros IV, V e VI tratam das formas de governo, principalmente da oligarquia e da democracia, já que a riqueza e a pobreza são partes eminentes da cidade, ainda que para Aristóteles as magistraturas supremas sejam a deliberativa e a judicial, não os ricos e os pobres. O Livro V trata das revoluções.

Os Capítulos 4, 5 e 6 do Livro IV oferecem uma tipologia da democracia e da oligarquia, ainda que oscilante, sumariados por Amaral e Gomes do seguinte modo (AMARAL e GOMES, 1998, p. 615):

Oligarquia		Democracia	
Capítulo 4: 5 tipos possíveis	Capítulo 6: 4 tipos possíveis	Capítulo 5: 4 tipos possíveis	Capítulo 6: 4 tipos possíveis
<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Igualdade entre ricos e pobres (1291b 30-39)</li> <li>2. Nível baixo de aferição censitária da fortuna (1291 b 39-41)</li> <li>3. Importância dos cidadãos de nascimento impreensível e supremacia da lei (1292 a 1-2)</li> <li>4. Importância igual de todos os cidadãos e supremacia da lei (1292 a 2-4)</li> <li>5. Primazia da vontade das massas populares e não da lei</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. O mesmo do capítulo 2 do cap. 4 (1292 b 25-33)</li> <li>2. O mesmo da forma 3 do cap. 4 (1292 b 33- 39)</li> <li>3. O mesmo da forma 4 do capítulo 4 (1292 b 41 – 1293 a 10)</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Nível elevado da aferição censitária da fortuna (1292 a 39-41)</li> <li>2. Nível elevado da aferição censitária da fortuna e indigitação por cooptação (1292 a 41 – 1292 b 4)</li> <li>3. Sucessão hereditária nos cargos; primazia da vontade de uma minoria e não da lei (1292 b 5-10)</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Importância dos cidadãos de riqueza mediana, numerosos e submetidos à supremacia da lei (1293 a 12-20)</li> <li>2. Importância dos cidadãos de grandes fortunas, em número bem reduzido; os cidadãos de outra classe participam do governo por sua escolha; supremacia da lei dirigida (1293 26-30)</li> <li>3. Importância dos cidadãos de grande fortunas, em número muito reduzido, que ocupam sozinhos as funções e as transmitem hereditariamente (1293 a 26-30)</li> <li>4. Importância dos cidadãos de grande fortuna, em número muito reduzido, onde os homens mandam mais que a lei (1293 30-34)</li> </ol>

No que concerne à análise dos regimes, *Platão* defendia um critério mais quantitativo para definir a democracia, ou seja, a massa, a maioria (*pleistoi*), já Aristóteles tem um termo qualitativo, sendo a quantidade apenas acidental. Para ele, na democracia governam as classes pobres (*aporoi*), mais numerosas por acaso. Da mesma forma, são os ricos (*euporoi*) que governam na oligarquia, menos numerosos por acaso, ou seja, “*existe democracia sempre que os cidadãos livres detêm a supremacia assim como existe uma oligarquia no caso de serem os ricos que detêm o poder*” (*Política*, 1290a40-1290b5).

PLATÃO, 1950, 291d.

Amaral e Gomes apresentam do seguinte modo os elementos de cada uma dessas formas de governo (AMARAL e GOMES, 1998, p. 614):

- oligarquia: notoriedade [timia], massa restrita (*oligoi*), condição de riqueza (*euporia*); e
- democracia: estatuto livre [eleutheria, massa numerosa [plethos]], condição pobre (aporia).

Há uma democracia quando as massas são soberanas e não a lei, quando os decretos da assembleia se sobrepõem à lei. Numa imperam as resoluções populares; na outra a lei: “*onde, porém, as leis não são soberanas, então aparecem os demagogos, pois o povo se transforma numa espécie de monarca múltiplo*” (*Política*, 1292a).

Schmitt ao interpretar o sentido da lei aqui a referiu à lei racional, oposta à simples *voluntas*: “lei não é a vontade de um ou de muitos homens, mas algo geral-racional; não é *voluntas*, mas *ratio*” (SCHMITT, Carl. *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza, 2003. p. 150).

O melhor regime em absoluto é a aristocracia, “*dado que só nele há identidade absoluta entre homem bom e bom cidadão, enquanto nos demais regimes os bons cidadãos só são bons em relação ao seu próprio regime*” (*Política*, 1293b5-6). Assim, há uma deficiência de todos os demais regimes em relação a este. Porém, consideradas as possibilidades e circunstâncias, qual seria o regime mais adequado e a melhor forma de vida? Partindo da mediania, moderação (*mesotes*), da vida moderada (*mesos bios*), o regime constitu-

cional ou médio (*mese politeia*) é o mais adequado. A classe mais vocacionada a esses ditames é a classe média (*to meson*). Veja-se a citação:

Dado que na *Ética* dissemos, com razão, que a vida feliz é aquela que não é impedida de proceder de acordo com a virtude, e que a virtude reside no justo meio, forçoso é concluir que melhor vida é aquela que consiste no justo meio, isto é, o meio ao alcance da maioria. Essa mesma norma constitui o critério que permite aferir do caráter virtuoso ou perverso não só de uma cidade, como também de um regime, pois que um regime é, por assim dizer, a vida da cidade.

Em todas as cidades, existem três elementos: os muito ricos, os muito pobres, e a classe média. Por conseguinte, posto que concordamos que o moderado e o intermédio é o que há de melhor, torna-se evidente que, em relação à posse dos bens, a riqueza mediana é a melhor de todas porque é a que mais facilmente obedece aos ditames da razão. Pelo contrário, a beleza excessiva, a força extrema, a linhagem inigualável, a riqueza desmedida, ou os respectivos opostos, tais como a pobreza excessiva, a debilidade extrema, e a ausência de honrarias, têm dificuldade em seguir a voz da razão. Enquanto no primeiro caso surgem os ambiciosos desmedidos e os grandes malfeitores, no segundo caso, ocorrem os criminosos e os pequenos delinqüentes; crimes e delitos resultam de soberba ou de maldade [...] Por outro lado, os que são copiosamente bafejados por dons que a fortuna lhes reservou, tais como força, riqueza, amigos, e outros dons dessa índole, não só não querem, como não sabem o que é obedecer; de fato tal procedimento advêm-lhes já de casa, desde a infância, devido ao fausto com que então aí viveram, e nem sequer nas escolas adquirem o hábito de obedecer, já aqueles que vivem numa excessiva penúria encontram-se rebaixados. Assim sendo, se estes não sabem o que significa propriamente mandar, mas apenas comportar-se como escravos sujeitos à autoridade, aqueles, por seu turno, não sabem o que é obedecer, mas somente exercer domínio como senhores despóticos. É, pois, em virtude de uma situação assim que se forma uma cidade de servos e de senhores, não uma cidade de homens livres, uma cidade em que uns têm inveja e outros revelam desprezo, sentimentos, de resto, muito distantes do que deve ser a amizade e a comunidade política, uma vez que a comunidade implica amizade; com efeito, os inimigos não querem partilhar entre si um só caminho que seja.

(*Política*, 1295a35-1295b25)

Tendo isso em vista, pode-se afirmar que:

a democracia teve origem devido àqueles que se sentiam iguais num determinado aspecto, se convencerem que eram absolutamente iguais em qualquer circunstância [...]. A oligarquia, por seu turno, nasceu do fato de aqueles que são desiguais num aspecto supõem ser inteiramente desiguais: sendo diferentes pelas posses, têm a pretensão de ser absolutamente desiguais aos demais

(*Política*, 1301a20-32)

Quanto aos procedimentos, “o sorteio para a ocupação dos cargos públicos parece mais conforme ao espírito democrático, enquanto a eleição parece ser mais adequada ao espírito oligárquico” (*Política*, 1294b8-10; ver *Política* 1317b20, 1318a2). “O fundamento do regime democrático reside na liberdade” (*Política*, 1317a40). Liberdade (*eleutheria*) é a capacidade do indivíduo possuir em si a sua autodeterminação, contudo ela não lhe confere automaticamente o direito de participar nas magistraturas de governo (*arkhai*), mas apenas nas deliberações (*boulai*) e nas magistraturas judiciais (*dikai*).

Não obstante, tanto na democracia, quanto na oligarquia, trata-se de uma **má concepção de justiça**, pois há que se ter em mente não uma igualdade aritmética (*kat'arithmon*), mas uma igualdade de proporção (*kat'analogian ison*) ou de mérito (*kat'axian ison*). O mérito permite tratar igualmente os iguais e desigualmente os desiguais:

é no plano de uma igualdade numérica que o três excede o dois, e o dois ao um. Contudo, é de uma igualdade proporcional que se trata, quando o quatro excede o dois, e o dois o um; de fato, o dois e o um são, respectivamente, partes iguais do quatro e do dois, isto é, ambos dizem respeito às respectivas metades.

(*Política*, 1301b30-35)

## 2.10 DAS REVOLUÇÕES

Como afirmado, o Livro V versa sobre as revoluções. Ainda que existam várias causas psicológicas das revoluções, como o ressentimento, o medo, o desprezo, a intriga, a demagogia, a mais importante delas, contudo, remete à desigualdade de posição social: “as revoltas ocorrem sempre devido à desigualdade [...] **Por conseguinte, são os que procuram a igualdade quem, de um modo geral, desencadeia as revoltas**” (*Política*, 1301b25-30).

Dado o equacionamento incorreto da justiça na democracia e na oligarquia, pois “*alguns, sendo iguais em certos aspectos, presumem ser iguais em tudo, ao passo que outros, sendo desiguais nalgum ponto, reclamam para si mesmos uma total desigualdade em todas as coisas*” (*Política*, 1301b35-40), esses dois regimes não são estáveis, pois misturam inadequadamente os dois tipos de igualdade ou de justiça, contudo a democracia é mais estável, pois o povo não se revolta contra si mesmo, mas só contra os ricos, mas estes se desentendem entre si também. Ademais, a democracia está mais próxima ao governo da classe média.

Os Livros VII e VIII apresentam estudos sobre vários condicionaisismos [*khoregiai*], como a população, o tamanho do território, a localização do território, bem como sobre a educação, principalmente o Livro VIII.

## 2.11 DA EDUCAÇÃO E DO ÓCIO

Ao se falar de educação, deve-se levar em consideração que “*existem três fatores para os homens se tornarem bons e íntegros: natureza, hábito, e razão*” (*Política*, 1332a40), bem como que “*toda a arte e educação pretendem suprir as deficiências naturais*” (*Política*, 1337a2).

Apresenta uma série de recomendações com relação à educação das crianças:

uma dieta abundante em leite é a melhor para as crianças, e com o menor vinho possível, porque este é nocivo [...]. É bom habituar as crianças à dureza do frio desde tenra infância, prática útil tanto para a saúde como para as atividades guerreiras [...]. Sempre que for possível implantar um hábito numa criança, é melhor começar desde a infância, e continuar gradualmente [...]. Devem evitar que as crianças passem tempo com escravos [...]. O uso da má linguagem de qualquer tipo é a porta de entrada para o mau agir.

(*Política*, 1336a5-1336b5)

O conceito de ócio é importante ao se considerar a educação, pois da mesma forma que guerra existe em função da paz e não, por exemplo, para fazer escravos, “*o trabalho existe em função do ócio*” (*Política*, 1333a35). Ócio [*skhole*] não é não fazer nada, mas dedicar-se a uma atividade desinteressada: científica, filosófica, estética, religiosa. Está ligado a um certo lazer [*diagoge*] da vida contemplativa.

## Dito por ele mesmo:

o ócio parece conter em si mesmo prazer, felicidade e ventura. Os que trabalham não podem fruir disto, mas apenas os que se entregam ao ócio [...] devem ser aprendidas e ensinadas coisas em função da diagogia [saber contemplativo], e que esses ensinamentos e aprendizagens devem ser úteis em si mesmos, ao passo que as matérias que se referem ao trabalho são necessárias e úteis em função de outras coisas.

É por isso que aqueles que inicialmente introduziram a música na educação não o fizeram por verem nisso qualquer necessidade (pois não há mesmo nenhuma) ou qualquer utilidade [...]. Parece óbvio, portanto, que no intuito de ocupar o ócio se tenha introduzido a música na educação, considerando-a divertimento à altura dos homens livres.

(*Política*, 1338a1-25)

Nesse sentido, inclusive na educação “a busca reiterada da utilidade não é digna de espíritos magnânimos e livres [...] a educação se deve basear mais no hábito do que propriamente na inteligência, e preocupar-se mais com o corpo do que com a mente” (*Política*, 1338b1-5). A educação é um elemento importante, por isso, não deve ser encarada como uma brincadeira de final de dia: “a aprendizagem surge acompanhada de dor” (*Política*, 1339a 27).



Bailarina descansando seu corpo dolorido. A figura tenta mostrar através da dor física representada pela bailarina massageando seu pé, que a dor é companheira da aprendizagem; é por dedicar-se horas seguidas durante várias aulas ao exercício do balé que ela o aprende.

Por fim,

da mesma forma que o corpo antecede a alma na ordem temporal da geração, também a parte irracional é temporalmente anterior à parte dotada de razão. Prova dessa antecendência é o fato de recém-nascidos [genomenos euthys] e crianças manifestarem ânimo, vontade e apetite, ao passo que a razão e a inteligência apenas se manifestam com o avançar da idade. Eis por que o cuidado do corpo deveria necessariamente preceder o da alma, surgindo o cuidado com os desejos logo a seguir. Contudo, é em vista da razão que se deve cuidar primeiro do desejo, tal como é em vista da alma que se deve cuidar primeiro do corpo”

(*Política*, 1334b20-30).

Segundo Amaral e Gomes, ‘*Genomenos euthys*’ “abrange no entender aristotélico tanto a criança em fase intra-uterina de gestação como a criança recém-nascida (AMARAL e GOMES, 1998, p. 52).

## 2.12 DA IDADE PARA O CASAMENTO

Aristóteles pensava que o período de procriação terminaria para os homens aos setenta anos e para as mulheres aos cinquenta, por isso,

o começo da vida conjugal deveria ser fixado com este intervalo, no que se refere à idade. A união entre progenitores novos é prejudicial para a procriação. Em todo o mundo animal, os descendentes de pais novos têm imperfeições. Tendem a ser do sexo feminino e são de pequena estatura. Necessariamente ocorre o mesmo resultado entre os humanos [...]. As mulheres deveriam, então, iniciar a vida conjugal pelos dezoito anos e os homens pelos trinta e sete.

(*Política*, 1335a5-35)

*Política*, 582a16-18.

Assim, deveria haver uma diferença em torno de vinte anos entre os casais. ***A mulher deveria começar a engravidar por volta dos dezoito anos***, com a diferença de vinte anos sugerida, a idade para o homem começar a procriar deveria ser por volta dos trinta e oito. Aristóteles pensa que o casal deveria atingir simultaneamente o fim da procriação e não o início como só vai acontecer hoje em dia.

Ele observa também que a procriação deveria ocorrer na idade do vigor intelectual, sendo um ato cívico [leiturgia]. Após isso, “*apenas deverá ter relações sexuais por razões de saúde, ou outra causa similar*” (*Política*, 1335b38-40). A tabela a seguir de Amaral e Gomes aponta a idade em que ocorreria a maturidade física e espiritual segundo Platão e o estagirita (AMARAL e GOMES, 1998, p. 643, Ver *Política*, 1329a):

MATURIDADE (akme)			
física		espiritual	
Platão (cf. República, V, 460a)	Aristóteles (cf. Retór., 1390 b 9-11)	Platão (cf. República, VII , 540 A)	Aristóteles (cf. Retór., 1390 b 9-11)
até 55 anos	entre 30-35 anos	aos 50 anos	cerca dos 49 anos



## 2.13 DO ABORTO E DO INFANTICÍDIO

Aristóteles pensava, como os espartanos, que não se deveria criar pessoas deficientes, o que parece indicar uma tendência eugênica em seu pensamento.

Deve proibir-se a criação de disformes mas proibir também a exposição de filhos a mais, nas cidades em que os hábitos proibam ultrapassar um dado limite. A atitude correta é limitar as procriações; se as crianças forem concebidas além do limite fixado, deverá praticar-se o aborto antes que a vida e a sensibilidade se desenvolvam no embrião. (O aborto lícito ou ilícito depende do que se definir como sensibilidade e vida).

(*Política*, 1335b18-25).

Contudo, ele não aceita o infanticídio, ou seja, que as crianças sejam expostas para morrer por razões democrático-econômicas, ou seja, para limitar o número de pessoas na cidade. Platão, embora não preconize o aborto, teria sido tolerante com a prática do infanticídio por tais razões. Assim se pronunciam Amaral e Gomes:

do ponto de vista da evolução histórica da sensibilidade ética, um passo em frente em relação à posição de Platão (cf. *Leis*, V, 737e, 740c-d), o qual sugere de forma velada a proibição da procriação e o recurso à eliminação de nascituros por forma a impedir que os nascimentos ultrapassem a cifra de 5.040 por cidade. Embora não preconize de modo explícito o recurso às práticas abortivas, o certo é que a posição platônica, inspirada e secundada por outras, deixa transparecer uma posição benévola em relação à prática do infanticídio, mas por razões demográfico-econômicas, numa altura em que se entendia uma natalidade excessiva comprometia o precário equilíbrio entre a massa populacional e a distribuição da riqueza (cf. *República*, V, 460b: sob inspiração das medidas sócio-econômicas consignadas na lei e na constituição do regime espartano, como se prova em PLUTARCO, *Licurgo*, XVI, 1). Razões gênicas constituem a única circunstância admitida por Aristóteles, e ainda assim apenas exequível nos primeiros 40 dias de vida embrionária intra-uterina desde a concepção até à aquisição da função vegetativa, lapso temporal durante o qual, por falta de conhecimentos e instrumentos científicos adequadas, se julgava que o embrião ainda não adquirira a diferenciação e a autonomia dos órgãos indispensáveis para realizar funções vitais básicas: cf. *História dos animais*, VII, 3, 583 b 10-13).

(AMARAL e GOMES, 1998, p. 647).

Como se vê, Amaral e Gomes sugerem que isso, certamente, indica uma marca eugênica do pensamento do estagirita, contudo, observam que “do ponto de vista da evolução histórica da sensibilidade ética”, isso implica “um passo em frente em relação à posição de Platão”. Deve-se observar o caráter discutível da avaliação como progresso moral à passagem da possibilidade de aborto por razões democrático-econômicas para aquela por razões de eugenia, haja vista os desdobramentos que tal critério tomou durante o nazismo.

### LEITURA RECOMENDADA

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de A. C. Amaral e C. C. Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

### REFLITA SOBRE

- Como a alma e o apetite possibilitam, em Aristóteles, o movimento humano que leva à política;
- A afirmação de MacIntyre de que a concepção política de Aristóteles depende da biologia metafísica que este último concebe como sendo própria do homem;
- Como a virtude defendida por Aristóteles entra na concepção de vida política deste autor;
- A diferença entre a interpretação inclusivista e a dominante da *Ética a Nicômaco* sobre o que Aristóteles concebe pela função da natureza humana;
- Sobre a justificação de Aristóteles para a escravidão e a resposta de Rousseau a isso;
- Sobre como a relação que Arendt considera necessária de o homem ter com o trabalho para a existência da política encontra respaldo em Aristóteles.



## REFERÊNCIAS

ACHTENBERG, Deborah. The Role of the *Ergon* Argument in Aristotle's *Nicomachean Ethics*. In: ANTON, J. P., PREUS, A. C. *Essays in Ancient Greek Philosophy IV: Aristotle's Ethics*. New York: State University of New York, 1991. p. 59-72.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2002.

AKRILL, J.L. *Aristotle the Philosopher*. Oxford: Clarendon, 1990.

ANNAS, Julia. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

AQUINO, Tomás. *Suma Teológica*. Tradução de A. Corrêa. In: COSTA R.; e BONI, L. A. de. 2. ed. Porto Alegre: EST; Caxias do Sul: EDUCS, 1980.

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Ed. da UFRJ, 1992.

\_\_\_\_\_. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

\_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. 5.ed. São Paulo: Perspectiva, 2000. p. 44.

\_\_\_\_\_. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 33.

ARISTOTE. *L'Éhtique a Nicomaque: Introduction, Traduction et Commentaire*. Louvain/Paris: Publications Universitaires/Beatrice-Nauwelaerts, 1970.

ARISTOTELES. *Categorias*. 2. ed. Lisboa: Guimarães, 1982.

\_\_\_\_\_. *De Anima*. Oxford: Oxford University Press, 1955. v. III.

\_\_\_\_\_. *De Motu Animalium*. Oxford: Oxford University Press, 1958. v. V.

\_\_\_\_\_. *Ethica Nicomachea*. London: Oxford University Press, 1942.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. Tradução de L. Vallandro e G. Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Gran Ética*. 2. ed. Buenos Aires: Aguilar, 1964.

\_\_\_\_\_. *La Politique*. Tradução de J. Tricot. Paris: Vrin, 1970.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. Porto Alegre: Globo, s/d.

\_\_\_\_\_. *Organon*: I. Catégories; II. De l'Interprétation. Paris: Vrin, 1936.

\_\_\_\_\_. *Physics*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

\_\_\_\_\_. *Política*. Tradução de A. C. Amaral e C. C. Gomes. Vega, 1998.

\_\_\_\_\_. *Tópicos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Da geração e da corrupção seguido de convite à filosofia*. Tradução Renata Maria Pereira CORDEIRO. São Paulo: Landy Editora, 2001.

ASSMANN, Selvino J. Estoicismo e helenização do cristianismo. *Revista de Ciências Humanas*. Florianópolis: EDUFSC, v. 11, n. 15, p. 24-38, mar. 1995.

AUBENQUE, Pierre. *Aristóteles era comunitarista?* Dissertatio. 2004. p. 5-20. Disponível em: <<http://ich.ufpel.edu.br/depfil/files-dis/dissertatio19-20.pdf>>. Acessado em 20/07/2008.

AUSTIN, J. L. Agathon y Eudaimonia en la Ética de Aristóteles. *Ensayos filosóficos*. Madrid: Alianza Universidad, 1989.

BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

- BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo*. Brasília: UnB, 1980. p. 37-46.
- BRASIL. Decreto n. 22.626, de 7 de abril de 1933.
- BROADIE, Sarah. *Ethics with Aristotle*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1991.
- CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o 'lógos': contos da fenomenologia comum*. São Paulo: Loyola, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O efeito sofístico*. Tradução portuguesa. São Paulo: Editora 34, 2005.
- CASTORIADIS, Cornelius. *Sobre "O Político" de Platão*. Tradução de Luciana Moreira Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2004.
- CHAUÍ, M. *Introdução à história da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Brasiliense, 1994. v. I.
- COOPER, J. M. *Reason and Human Good in Aristotle*. Indianápolis: Hackett, 1986.
- DESTRÉE, Pierre. Acrasia entre Aristóteles e Sócrates. *Analytica*, v. 8, n. 2, p. 135-164, 2004.
- DICIONÁRIO ELETRÔNICO HOUAISS DA LÍNGUA PORTUGUESA. Objetiva: 2001. Versão 1.0.
- EHRENBERG, Victor. *Lo Stato dei Greci*. Trad. ital. Firenze. La Nuova Italia Editrice, 1980.
- FLECK, F. Pio de A. *O problema dos futuros contingentes*. Dissertação (Mestrado) – UFRGS, Porto Alegre, 1991.
- FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- FRITZ, K. von; KAPP, E. The Development of Aristotle's Political Philosophy and the Concept of Nature. In: BARNES, J.; SCHOFFIELD, M.; SORABJI, R. *Articles on Aristotle. 2: Ethics and Politics*. London: Duckworth, 1977. p. 113-134.
- GAUTHIER, R.-A.; JOLIF, J. Y. *L'Éthique a Nicomaque*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1959. (Tome I et II).
- \_\_\_\_\_. *La morale d'Aristote*. Paris: PUF, 1973.

GÓMEZ-LOBO, Alfonso. The Ergon Inference. In ANTON, J. P.; PREUS, A. C. *Essays in Ancient Greek Philosophy IV: Aristotle's Ethics*. New York: State University of New York, 1991. p. 43-58.

GÓRGIAS. Tratado do não-ente. *Cadernos de Tradução*, São Paulo: USP, n. 4, 1999, p. 11-14

GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. Tradução portuguesa. São Paulo: Paulus, 1995.

HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.

HARDIE, W. F. R. *Aristotle's Ethical Theory*. 2. ed. New York: Oxford University Press, 1988.

\_\_\_\_\_. The Final Good in Aristotle's Ethics. *Philosophy*, n. 40, p. 277-295, 1965.

HENRIQUES, Mendo Castro. Introdução à 'Política' de Aristóteles. In: ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de A. C. Amaral e C. C. Gomes. Vega, 1998.

HOBUSS, João. *Eudaimonia e auto-suficiência em Aristóteles*. Pelotas: EDUFPEL, 2002. Disponível em: <<http://ich.ufpel.edu.br/depfil/livro-hobuss.pdf>>.

HÖSLE, Vittorio. *I Sofisti*. Entrevista a M. Vegetti, V. Höhle e H.G. Gadamer. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/hosle.htm>>

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press, 1978.

IRWIN, T. H. A ética como uma ciência inexata: as ambições de Aristóteles para a teoria moral. *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 13-73, 1996.

\_\_\_\_\_. The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics. In: RORTY, A. et al. (Ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1980.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de A. M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes; Brasília: UnB, 1995.

KANT, I. A paz perpétua. In: \_\_\_\_\_. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1988.

- KENNY, Anthony. *Aristotle on the Perfect Life*. New York: Oxford University Press, 1992.
- KRAUT, Richard. *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- KUHN, Th. S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- LEIS, H. R.; ASSMANN, S. J. *Críticas minimalistas*. Florianópolis: Insular, 2007.
- LESKY, A. *A tragédia grega*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- LLOYD, G. E. R. L'idée de Nature Dans la "Politique" d'Aristote. In: AUBENQUE, P. et al. *Aristote Politique*. Paris: PUF, 1993.
- MacINTYRE, A. *After Virtue*. 2. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Tradução de M. P. Marques. São Paulo: Loyola, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987.
- MEIER, Christian. *De la tragédie grecque comme art politique*. Paris: Les Belles Lettres, 1991.
- NUSSBAUM, Martha C. *La Fragilidad del Bien*. Fortuna y Ética en la Tragedia y la Filosofía Griega. Trad. esp. 2.ed. Madrid: La balsa de la Medusa, 2004.
- PLATÃO. *A República*. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- \_\_\_\_\_. *A República*. Tradução portuguesa de Maria Helena da Rocha Pereira. 9.ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Górgias*. São Paulo: DFEL, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Le Politique*. In: \_\_\_\_\_. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1950. 2 v.
- \_\_\_\_\_. *Político*. In: \_\_\_\_\_. *Diálogos IV*. Sofista, Político, Filebo, Timeu, Crítias. Publicações Europa-América, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Protágoras*. In: MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de filosofia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.



POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1974. 2 v.

RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*. São Paulo: Editora 34, 1996.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. São Paulo: Loyola, 1994. v. II.

\_\_\_\_\_. *Para uma nova interpretação de Platão*. Tradução portuguesa. São Paulo: Loyola, 1997.

REEVE, C. D. C. *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press, s/d.

RICOEUR, P. et al. *Grécia e mito*. Lisboa: Gradiva, 1988.

ROCHE, T. D. Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics I: Reconsidering the Intellectualist Interpretation. *Journal of the History of Philosophy*. v. 26, n. 2, p. 175-194, 1998.

ROMILLY, Jacqueline de. *A tragédia grega*. Tradução portuguesa. Brasília: UnB, 1998.

RORTY, A. (Ed.) et al. *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1980.

ROSS, D. *Aristóteles*. Lisboa: D. Quixote, 1987.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Du Contrat Social*. Paris: Aubier, 1943.

ROWE, Christopher. The Good for Man in Aristotle's Ethics and Politics. In: ALBERTI, A. (Ed.). *Studi Sullética Direito Aristotele*. Napoli: Bibliopolis, 1990. p. 193-225.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Petrópolis: Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza, 2003.

SÓFOCLES. *Antígone*. Rio de Janeiro: Ediouro, s. d.

SOPHOCLE. Philoctète. In: \_\_\_\_\_. *Théâtre complet*. Paris: Garnier, 1964. p. 220-58.

STEINER, George. *A morte da tragédia*. Tradução portuguesa. São Paulo: Perspectiva, 2006.

- STRAUSS, Leo. *Platón*. In: STRAUSS, L.; CROPSEY, Joseph (Org.). *Historia de la Filosofía Política*. Trad. esp. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 43-95.
- TORDESILLAS, Alonso. *Eqüidade e kaironomia em Aristóteles*. Dissertatio. 2004. p. 67-91. Disponível em: <<http://ich.ufpel.edu.br/depfil/filesdis/dissertatio19-20.pdf>>. Acessado em 20/07/2008.
- TRABATTONI. *Platone*. Roma: Carocci, 1998.
- TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Brasília: UDUNB, 1982.
- TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Problemas de la ética*. Barcelona: Crítica, 1988.
- VALENTINI, Antonio. *La Tragedia di Antigone, tra Natura e Cultura*. Roma: Dialeghestai. 2003.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. 2.ed. Rio de Janeiro/São Paulo: DIFEL, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Entre mito e política*. Tradução portuguesa. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2002.
- VLASTOS, Gregory. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- VOLPATO DUTRA, Delamar José. *Elementos para uma análise de fim moral na Ética a Nicômaco*. Dissertatio. 1995. p. 107-138.
- \_\_\_\_\_. *O argumento do 'érgon' na Ethica Nicomachea*. Dissertatio. 1998. p. 71-88.
- \_\_\_\_\_. *Antígona: conflitos normativos e a reflexão sobre medida e desmedida na política*. In: ALVES, Marcelo. *Antígona e o direito*. Curitiba: Juruá, 2007. p. 17-20.
- \_\_\_\_\_. *Manual de Filosofia do Direito*. Caxias do Sul: EDUCS, 2008.
- \_\_\_\_\_. *O grande desafio da ética contemporânea: universalidade das regras e particularidade das ações*. Dissertatio. 1999. p. 75-96.
- WOLFF, Francis. *Aristote et la Politique*. Paris: PUF, 1991.