

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES.
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ROSEMARY MARINHO DA SILVA

A justiça na República de Platão

JOÃO PESSOA
2007

ROSEMARY MARINHO DA SILVA

A justiça na *República* de Platão.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba como requisito para a obtenção do grau acadêmico de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr José Gabriel Trindade Santos.

João Pessoa, 2007

Catálogo da Publicação na Fonte. UFPB / Biblioteca Setorial do CCHLA
Divisão de Serviços Técnicos

Silva, Rosemary Marinho da.

A justiça na *República* de Platão / Rosemary Marinho da Silva. – João Pessoa/PB, 2007.

p.: il.

Orientador: Prof. Dr José Gabriel Trindade Santos.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Paraíba. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

1. Filosofia Antiga 2. Filosofia da Educação. 3. Filosofia Política. I.
Título

PB/UF/BSCH

CDU

ROSEMARY MARINHO DA SILVA

A justiça na *República* de Platão.

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de mestre.

Aprovada em João Pessoa, 05/02/2007.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr José Gabriel Trindade Santos
Orientador

Prof^a. Dr^a. Gisele Amaral

Prof. Dr. Markus Figueira da Silva

*Dedico este trabalho a
Josefa Marinho (Pequena), Vó Siina, Ana Sofia, Eduardo,
Ricélia, Antônio e todas as pessoas
que sonham com um mundo
no qual a justiça conduza nossos passos.*

AGRADECIMENTOS

Agradecer é uma atitude de reconhecimento de que o saber filosófico se constrói de modo coletivo e aberto, mesmo diante dos momentos solitários e de angústias que revelam diversas crises e conflitos inerentes, a quem se desafia contribuir na construção deste saber. Ao longo deste processo de construção, diversas pessoas e grupos surgem, muitas vezes, como brisa e vento forte que não permite a desistência dos sonhos frente às inúmeras barreiras. E assim, posso dizer, ‘muito grata’, pela paciência e tantas outras atitudes de acolhimento e dedicação, de tantas pessoas que imprimiram suas marcas pessoais e/ou intelectuais, nesta dissertação.

A contribuição de cada pessoa acontece de modo ímpar, com é a admiração e gratidão pela mulher de fibra que é minha mãe Dona Josefa, a qual ensinou as primeiras lições: o investimento pessoal, a partir da própria vocação, para obter uma vida melhor, bem como, o caminho necessário e teimoso dos estudos em prol de si mesma e das outras pessoas, para garantir uma condição de vida digna. E, nesta lição de perceber a contribuição das outras pessoas, que nos libera de um mundo fechado e egoísta, encontro o rosto sorridente de minha Avó Siina (Severina) que sabia compartilhar as coisas mais simples com um sorriso doce e prazeroso que sempre me encantou. E na intuição delas, a escola era um tesouro que se levava para o resto da vida. Mas também, ensinaram que este tesouro precisava ser partilhado, numa aceitação dos erros e dedicação com as outras pessoas.

O processo de aceitação dos próprios limites e erros é algo muito difícil de realizar, por isso agradeço ao prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos pela paciência com as inúmeras limitações que apresentei durante este processo de mestrado. O quanto foi grande a peleja de compreender o que ele queria transmitir, como também escrever o que era refletido durante as aulas que tivemos. De fato, sem sua ajuda não teria conseguido concluir este trabalho e esta etapa de minha vida. Mesmo, algumas vezes, não tendo compreendido determinadas atitudes, quero agradecer por tantos momentos de aprendizagem que contribuíram numa co-relação da produção teórica com a postura de firmeza diante das falas confusas, dos argumentos perseguidos e por vezes não detectados, ressaltando, assim, uma postura de educador paciente, zeloso e preocupado com a exatidão e coerência do pensamento filosófico e sua expressão escrita.

Neste constante desafio da produção filosófica há que se reconhecer o papel fundamental do prof. Iraquitan, como aquela pessoa que incentivou e estimulou a

permanência no enfrentamento deste desafio. Ele animou o início desta caminhada e, mesmo distante, esteve presente como um referencial de educador, capaz de dialogar com profundidade e compromisso as questões pertinentes à filosofia da educação e, em especial, ao papel da/do filósofa/o na cidade, provocando uma reflexão significativa dentro da própria filosofia, sem perder a ternura e a espontaneidade no trato com cada aluna/o.

E sem perder a ternura, não é possível esquecer de Antônio (meu pai), de Ricélia (minha irmã) que tanto me apoio neste processo com suas correções severas e objetivas, de Gustavo (meu cunhado) que ficou me alertando da importância de enfrentar mais esse desafio; de Eduardo, um grande homem e grande amor, que ensina com os gestos simples e cotidianos, que a gratuidade e a doação são contagiantes, e provém de uma fonte abundante de amorosidade. Esse amor construído na ternura e no assenhramento de si mesmo, se traduz na beleza de cuidar de outra vida: Ana Sofia, presente da Deusa em nossas vidas. Agradecer a Inácia (sogra de minha irmã) disponível para ajudar a qualquer momento; a Lindauria (minha sogra) que com um olhar intuitivo e alegre diante das contingências da vida ensina a estar atenta ao que se passa a nosso redor; a Sandra Raquel (amiga) incentivadora desta dissertação, mesmo de modo pontual; a Tia Neide e sua família que estiveram presentes nos momentos mais difíceis; a Elinaide, grande amiga das horas difíceis e felizes, que me ajudou na correção gramatical e a minha bruxa maior Agostinha Vieira de Melo, com a qual se aprende que a vida é uma grande mistura, muito maior que ‘nossa vã filosofia’. A vocês uma infinita e eterna postura de reverência e aprendizagem.

É importante trazer, neste caminho de construção, as diversas contribuições intelectuais e pessoais de grupos como: o da Vigília da Paz e da Reflexão do Eneagrama. A Associação de Trabalho em Educação, intervenção e Ações Solidárias – ASTEIAS (Renildo, Rozângela, Paulo, Hildevânia, Josenaldo entre outras pessoas), que não é apenas um referencial na discussão político e educacional, enquanto marca na produção desta dissertação, mas um espaço em que se cultiva amizade respeitosa e de ajuda mútua, no qual cada uma/um do seu jeito promove uma diversidade e uma coletividade dialogada. Ao Setor Juventude da Arquidiocese da Paraíba – SEJAP e a Pastoral de Juventude do Meio Popular – PJMP que favoreceram uma leitura mais aberta do mundo político e educacional que nos envolve e, que tem sua raiz em questões bem anteriores a este milênio.

O Centro de Teologia Feminista do Norte e Nordeste – CETEFEM, por ser espaço de diálogo no qual se aprende uma postura de pesquisador/a atenta às diversas relações de poder presentes nas construções do conhecimento e da linguagem, enquanto expressão de uma visão de mundo, de pessoa e de relação com o meio ambiente e as divindades. Não teria palavras para expressar o tamanho de minha gratidão e afeição.

Como não se pode esquecer de todas/os as/os minhas/meus colegas, em especial Sorayne, José Belizário, Lucrécio e Marcela, professoras/es, e funcionárias/os do Mestrado em Filosofia, em especial ‘Chico’, e aqueles das bibliotecas setorial e central que sempre estão prontas/os para contribuir neste longo caminho do conhecimento.

Enfim, à Deusa que nos conduz pelos caminhos mais incompreensíveis, e a todas as pessoas que participaram direta e indiretamente com esses momentos de vida e aprendizagem, contribuindo com a ampliação dos acúmulos de conhecimentos teóricos e vivenciais, que se encontram nas entrelinhas desse trabalho, meus mais sinceros e profundos agradecimentos.

RESUMO

Esta dissertação tem como objeto de estudo o conceito de justiça, e suas implicações na cidade e na alma humana, concebida por Platão na *A República*. O primeiro aspecto estudado afirma que justo é cada pessoa fazer aquilo que é condizente com a natureza que possui e a função que exerce na cidade. Esta função é determinada pela virtude. Uma delas, é a justiça, *virtude de virtudes*, orquestramento de funções e virtudes em prol do bem comum. O segundo aspecto estabelece que função e virtude encontram-se na alma do mesmo modo que na cidade. Por isso, o estudo sobre a presença da justiça na alma. O terceiro aspecto desenvolve a relação entre função e virtude tanto na cidade como na alma no sentido educativo, pois se a razão governa a alma, o governante aprende a administrar a cidade na contemplação da idéia do Bem, visando à coletividade. O guardião, parte irascível da alma e ajudante do governante, por meio da coragem, combate contra qualquer novidade que venha prejudicar o bom andamento da cidade. Ao cidadão comum, parte concupiscível da alma, compete aceitar tal ordem, que se concretiza pela divisão do trabalho. Esta conceituação, estudada sob três aspectos, é marcada pelo conflito com outras noções de justiça presentes na Grécia do século IV a. C. Estes conflitos são estudados tendo por base as distinções entre o pensamento de Platão e o ensinamento dos sofistas.

Palavras-Chave: justiça; virtude; divisão natural do trabalho; relação de poder; processo educacional; conflito.

ABSTRACT

The aim of this search is a concept of justice, and its arguments about cities and human soul, send from Plato in *The Republic*. The first aspect that it has been studied says that each person who does that it is according to the nature that belongs to and the function that it practice in the city, they are called fair person. This function is determinate by the virtue. One of them is the justice, *virtue from virtues*, linking functions and virtues in favor of common goodness. The second aspect determinates that functions and virtues find in soul as the same in the city. Therefore, the study about the presence of justice in the soul. The third aspect increases in the relation between function and virtue as in the city as in the soul, at the meaning of education, then if the reason controls the soul, the regent learns how to administrate the city into the contemplation of the idea about goodness, ordering the collectivity. The guardian, irascible part of the soul and auxiliary of the regent, through the courage, combat against any new that can prejudice the good development of the city. To the ordinary citizen, greed part of soul competes to accept such a order, which materializes in the work division. This concept, studied from three aspects. It is defined by the conflicts with other meanings of justice presents in Greece of IV age b.C. These conflicts are studied based on distinctions between Plato thoughts and sophistic teachings.

SUMÁRIO:

INTRODUÇÃO.....	14
-----------------	----

1 – A JUSTIÇA E SUA INTER-RELAÇÃO COM A VIRTUDE NA CONSTITUIÇÃO DA CIDADE..... 20

1.1. A CO-RELAÇÃO ENTRE VIRTUDES E FUNÇÕES.....	20
1.1.1. As principais virtudes e sua co-relação com a justiça.....	20
1.1.2. A cidade é sábia pelos governantes.....	22
1.1.3. A cidade é corajosa pelos guardiões.....	23
1.1.4. A cidade é moderada pela harmonia natural das suas partes.....	24
1.1.5. A cidade é justa, se cada um fizer o que lhe diz respeito.....	26
1.2. A JUSTIÇA VIRTUOSA E A ESTRUTURAÇÃO DA CIDADE.....	29
1.2.1. O início da cidade justa.....	29
1.2.2. Princípio da divisão do trabalho.....	33
1.2.3. A presença da riqueza e da pobreza na estrutura da cidade.....	34
1.2.4 As alianças e a defesa de uma cidade sem riqueza.....	35
1.2.5. A felicidade dos guardiões e governantes.....	37
1.2.6. A função de legislador autêntico.....	39

2 – A JUSTIÇA VIRTUOSA E A CONSTITUIÇÃO DO CIDADÃO.....42

2.1. A CONSTITUIÇÃO DA ALMA HUMANA.....	42
2.1.1. A justiça se encontra no ser humano como na cidade.....	43
2.1.2. Uma parte não pode realizar ou sofrer ações contrárias ao mesmo tempo e em relação a si mesmas.....	44
2.1.3. A relação conflituosa entre as três partes: racional, irascível, apetitiva.....	45
2.1.4 A ordem correta e justa entre a parte irascível e a racional da alma.....	47

2.2. AS ETAPAS INICIAIS DA EDUCAÇÃO DA ALMA.....	49
2.2.1 A primeira etapa do processo educativo.....	50
2.2.2 Obrigações e o processo seletivo dos guardiões.....	53
2.2.3 A segunda etapa do processo educativo.....	55
2.2.4 O fim da educação e a naturalização da função das classes.....	56
2.2.5. O mito da irmandade.....	58
2.2.6 As principais características das etapas iniciais do plano educacional.....	62
 2.3. A EDUCAÇÃO MAIS ELEVADA DA ALMA.....	 64
2.3.1. Início da terceira etapa: o acesso ao BEM em si.....	65
2.3.2 Continuação da Terceira Etapa: O acesso ao conhecimento do BEM.....	71
2.3.3. Finalização da Terceira Etapa: o currículo e a seleção para conhecer a Idéia de Bem.....	77
2.3.4. O filósofo na função de governante da cidade justa.....	82
 3 – OS CONFLITOS A PARTIR DA JUSTIÇA VIRTUOSA.....	 86
 3.1. CONCEPÇÃO DA JUSTIÇA RETRIBUTIVA.....	 86
3.1.1. Aproximação aos aspectos conflitivos da justiça retributiva.....	87
3.1.1.1. Céfalo e a justiça retributiva.....	89
3.1.2. A Justiça como retribuição.....	91
 3.2. CONCEPÇÃO DA JUSTIÇA EGOÍSTA.....	 96
3.2.1 Trasímaco I: Introdução.....	97
3.2.1.1. A justiça como conveniência do mais forte.....	99
3.2.2. Trasímaco II: o Bem Alheio.....	102
3.2.2.1. A justiça como vantagem do mais forte.....	106
3.2.2.2. A fragilidade da força da injustiça.....	108

3.3. CONCEPÇÃO DA JUSTIÇA ALTRUÍSTA E APARENTE.....	111
3.3.1. A vida justa é melhor que a injusta: egoísmo e altruísmo.....	111
3.3.2. Superioridade da justiça aparente sobre a justiça real.....	116
3.3.2.1. A formação da aparência.....	117
3.3.2.2. Ante os deuses e as virtudes.....	119
3.4. A OPOSIÇÃO DAS CONCEPÇÕES DE JUSTIÇA.....	122
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	124
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA.....	135

INTRODUÇÃO

A *República* faz parte do conjunto de obras elaboradas por Platão¹. Há divergências em afirmar sua localização na cronologia e na produção filosófica entre os inúmeros especialistas e historiadores, mas, há certo consenso de que ela juntamente com o *Banquete*, o *Fédon* e o *Fedro*, estejam relacionados ao período da maturidade do autor. Assim, pode-se afirmar que esta obra é o produto de uma demorada elaboração ao longo de vários anos de sua vida intelectual². Pressupõe uma fase na elaboração da teoria das idéias posteriores ao *Ménon* e ao *Fédon*, e anterior ao *Parmênides*. A perspectiva do filósofo no papel de governante já estava referida na *Carta VII*, como algo pensado desde sua viagem a Sicília³ em 387 a. C.

Para alguns especialistas e historiadores o objetivo central da *República* era o conceito de justiça, para outros ela é um projeto de reforma educacional⁴ e política. Para além desses debates é possível entender que a abrangência de conteúdo expressa a riqueza e a importância dessa obra tanto para o pensamento platônico, quanto para a elaboração do conhecimento produzido por toda tradição filosófica ocidental.

Em meio a diversas contendas, esta dissertação quer compreender e refletir a definição de justiça, sob três aspectos: a relação entre justiça e virtude, a constituição da alma e da cidade, e os conflitos presentes nas diversas noções de justiça. Para tal, foram

¹ Platão foi um homem de muitas viagens, nascido em Atenas no ano 427 a.C. teve como pai Ariston, descendente do rei de Atenas Codro e sua mãe Perictione, pertencia à linhagem de Sólon, o grande legislador. Em 407 encontra-se com Sócrates e tornar-se discípulo e amigo. Ele assistiu a perda da hegemonia de Atenas e o desmoronamento de seu império marítimo devido às brigas internas entre democratas e oligarcas. Inicia sua primeira longa viagem abrangendo Creta, Egito, Cirene e Sicília. Em 387 regressa a Atenas e adquire um terreno próximo ao templo do herói Academo e funda a famosa *Academia*. Morreu em 347 a.C. (cf. GIORDANI, 2001, p. 663 -364).

² Introdução da obra, *A República*, Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, 9ª edição, Fundação Calouste Gulbenkian, p. XIV.

³ Ibid., p. XV

⁴ PAVIANI, 2003, p. 16.

investigados os Livros I, II, IV e VII, como também partes do III, V e VI. A consulta foi feita à tradução realizada por Maria Helena da Rocha Pereira, 9ª edição do ano de 2001, publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian. As citações da obra estão postas em notas de rodapé, tendo como referência a numeração dos parágrafos e não as páginas do livro, a fim de ser consultada independente das publicações.

Na busca pela definição da justiça há temáticas, como estrutura política e ao processo educacional que são enfatizadas no decorrer dos capítulos, pois elas fazem parte dos grandes temas presentes no processo vivo do diálogo que “busca a verdade, o belo, o justo, isto é, a superação das contradições.”⁵

Há algumas considerações pertinentes com a relação à justiça vigente na cidade de Atenas, no século V e IV. Nas obras dos grandes poetas como Homero e Hesíodo havia certa noção voltada para a conduta ética, mas o seu caráter legislativo é marcado por Sólon, que obteve a missão de reformar as leis atenienses, e centralizou tal reforma num estado de equilíbrio que tinha como fundamento a justiça para prevenir o perigo da “dissensão interna, da injustiça social e da paixão partidária,”⁶ elementos que colocava em crise a unidade da pátria. Ele afirmava que a justiça era o caminho reto que assegura a ordem e não o desregramento⁷.

É importante ainda citar, neste processo de transição da aristocracia para a democracia, Pístrato e Clístenes como aqueles governantes que preparam o regime democrático.

A instauração da democracia, de fato, se deu no apogeu da civilização helênica, no governo de Péricles. A noção de *direito* se fortaleceu, cunhada através do conceito de *dike*, que superficialmente quer dizer ‘dar a cada um, o que lhe é devido’. No regime democrático havia o direito civil, comercial e penal. Como também se estratificou a população em três camadas:

- os *cidadãos*, que tinham pai e mãe ateniense e ao atingir a maioridade aos dezoito anos com dois anos do serviço militar, estavam aptos para participar da Assembléia em que se votavam as leis referentes à administração da cidade, com sua política interna e externa, e a organização do comércio com a fixação de impostos e outras medidas;

⁵ Ibid., p. 17.

⁶ MARROU, 1990, p. 75.

⁷ GIORDANI, 2001, p. 151.

- os *metecos* ou estrangeiros domiciliados em Atenas, que pagavam uma taxa especial de residência, tinham que prestar serviços militares no exército e na frota, e eram apresentados por um patrono diante do Estado para não serem reduzidos a escravos⁸;
- os *escravos*, que no tempo clássico, provinham de três situações: da guerra, do nascimento e da condenação em julgamento⁹.

A organização das instituições preocupadas com a soberania do povo e os direitos individuais se conduzia a partir da noção de direito. Entre elas, se destacava o *Areópago*, o mais antigo tribunal de Atenas. Neste período, perdeu a tradição de ser a corte da justiça e conselho político e se ocupou em administrar crimes e bens ligados ao sagrado. O *tribunal dos Heliastas*, tribunal por excelência, cuja competência se estendia em grande parte do direito privado e em todos os aspectos do direito público.

Esta forma democrática de exercer o poder pretendia evitar a corrupção e a ilegalidade, por isso a pena não era apenas uma mera retribuição de falta, mas segundo Protágoras, sofista de renome, “é antes um meio para corrigir o transgressor da lei e advertir os demais componentes da sociedade.”¹⁰

Num ambiente em que se preservavam as instituições que garantiam os direitos dos cidadãos atenienses, os sofistas aparecem com a missão de educar as pessoas, pois “o jovem que conclui seus estudos e passa a participar da vida pública deve estudar a lei a fim de que a mesma modele suas atitudes.”¹¹ Os sofistas foram acusados de dar mais destaque ao êxito pessoal no ensino da retórica, para influenciar nas decisões da *pólis*, do que no estudo da verdade. Platão se posicionou contra os sofistas, entrando em conflito com a noção de justiça que estes ensinavam aos jovens cidadãos atenienses.

Neste conciso esboço de alguns elementos históricos é perceptível tanto a distância cronológica que separa o mundo clássico grego do início deste terceiro milênio, quanto diversas e profundas questões que a compõe, e repercutem nos debates atuais sobre a justiça. Neste sentido, há que se correr o risco de querer responder inquietações existentes nas perspectivas modernas e contemporâneas. Destarte, é valioso, numa postura investigativa, entender o que pensa o autor, como também refletir sua teoria apresentada em forma de diálogo, sem tentar rapidamente justificar e extrair conclusões precipitadas. A busca é apresentar o pensamento do autor, sem grandes

⁸ Ibid., p. 170-172.

⁹ Ibid., p. 187.

¹⁰ Ibid., p. 265.

¹¹ Ibid., p. 266.

interferências, para compreender seus argumentos, e só nas conclusões fazer algumas inferências de consonâncias e desacordos.

Esta dissertação está dividida em três capítulos:

O primeiro diz respeito à aproximação a *justiça e sua relação com a virtude*, a partir de uma análise feita à cidade justa, na qual se elabora um exigente sistema político e educacional que esteja voltado para oferecer uma estrutura racional e vantajosa aos cidadãos.

O segundo apresenta a *constituição da alma de quem governa a cidade justa*. Nele se tem presente à importância da justiça como virtude e o detalhamento do sistema educacional no seu aspecto filosófico.

No terceiro, entendendo a presença da justiça na alma e na cidade, é possível explicitar conflito e confronto da noção que Platão elabora sobre a justiça e outras três noções presentes na cidade ateniense dos séculos V e IV. O objetivo deste capítulo é explicitar a complexidade diante da busca pela definição da justiça e sua aplicação na arte do governo.

Nas considerações finais tem-se presente a exposição de algumas questões que servem com uma síntese do que foi debatido nos capítulos acima, como também há explicitação de inquietações provindas ao longo da escolha do tema e do seu estudo.

Um dos resultados desta pesquisa sobre a definição de justiça é a necessidade de entender o *bem alheio*¹². Este *bem alheio* pode ser apreendido como aquilo que é próprio de cada pessoa, que ao viver no coletivo dispõe seu próprio bem em prol da melhoria da cidade como um todo. É desta noção que se percebe a co-relação entre as pessoas e as classes nas quais estão agrupadas, formando uma comunidade. Mas, que por ser um bem, e ser alheio, pode ser convencionado, manipulado e usurpado por outrem e defendido como bem próprio. Logo, há um conflito subjacente à própria definição de justiça.

O que está em pauta é o conflito entre o *bem particular* e o *bem público*. Esta co-relação entre o individual e o coletivo, convivendo numa cidade. Portanto, é o conflito que mobiliza a busca pela justiça. Por isso, não é ao acaso que Platão inicia o Livro I¹³ fazendo referência à celebração da deusa Lua Bendis, dos Trácios e dos deuses que protegem a cidade, e destaca que tal festa acontece no Pireu, porto de Atenas, “um lugar geográfico e socialmente contíguo, mas externo à cidade ateniense, sendo

¹² PLATÃO, 2001, 343c.

¹³ Ibid., 327a-b.

consequentemente um ponto de observação crítico.”¹⁴ É o próprio Platão que faz o convite de verificar, de modo crítico e reflexivo, a definição da justiça, a relação entre o particular e o coletivo, que se configura no *bem alheio*.

¹⁴ PAVAINI, 2003, p. 17-18.

Capítulo I

A JUSTIÇA E SUA INTER-RELAÇÃO COM A VIRTUDE NA CONSTITUIÇÃO DA CIDADE

1 – A JUSTIÇA E SUA INTER-RELAÇÃO COM A VIRTUDE NA CONSTITUIÇÃO DA CIDADE

O intuito deste capítulo é perceber o que Platão propõe como justiça, articulando-a com a virtude e suas percepções direcionadas às ações coletivas, para que cumpram a finalidade da cidade: que é ser lugar seguro e promotor de felicidade.

Esta primeira aproximação da teoria harmoniza as vantagens dos interesses do indivíduo com o melhoramento do coletivo, de acordo com a *justiça virtuosa*. Justiça virtuosa é “um bem que se pratica por si mesma e pelas conseqüências que produz.”¹⁵ Nela se vislumbra a primeira apreensão de *bem alheio*¹⁶ como o bem do Outro, que se coloca em comum, para que as necessidades individuais sejam suprimidas satisfatoriamente. Por isso, a exposição dos desdobramentos na estruturação da cidade e na construção de uma proposta educativa para administrá-la, ou seja, o exercício daquilo que é devido a cada cidadão e cada classe, em participar, na cidade.

1.1. A CO-RELAÇÃO ENTRE VIRTUDES E FUNÇÕES

A relação entre justiça e virtude perpassa pela investigação das quatro virtudes que são o fundamento da cidade. Pela presença destas virtudes, em cada classe que compõe a cidade, se percebe a definição de justiça inter-relacionada com estas virtudes.

1.1.1. As principais virtudes e sua co-relação com a justiça

A noção de virtude, do grego *areté*, significa aquilo que torna uma coisa boa ou perfeita naquilo que é, e ainda, aquela atividade que aperfeiçoa cada coisa, fazendo-a ser aquilo que deve ser¹⁷. Em linhas gerais, para Hesíodo o conceito aparece vinculado ao trabalho e a posse moderada dos bens. Com Teógnis, que sofreu influência de Hesíodo e Sólon, havia uma valorização da riqueza e da posse de bens incluída no conceito de

¹⁵ PLATÃO, 2001, 357c.

¹⁶ Ibid., 343c.

¹⁷ NETO, 2002, p. 30.

areté. Sem esta novidade conceitual “era impossível exercer algumas das qualidades essenciais da nobreza, como a liberdade magnânima.”¹⁸

Outro referencial, em consonância com Homero, é Simónides de Ceos¹⁹, citado pelo próprio Platão no Primeiro Livro, que confere o aspecto divinizante da *areté*, passando a ser uma dádiva, concebida pelos deuses ou por um herói, que perpetua a *areté* à família da qual se fazia parte.

Para os sofistas *areté* se apresenta na oratória.

Sócrates se indaga pela *areté* em si mesma, por ser una, indivisível e um saber.

Nesta vastidão de entendimentos sobre a virtude, Platão se posiciona de modo investigativo, em sua busca pela justiça em si mesma, e por isso refuta a maioria destas concepções.

Um primeiro passo foi demarcar as virtudes fundamentais para cidade. Elas foram apresentadas no Livro IV, da *República*, como: sabedoria, coragem, temperança e justiça. Estas virtudes são modelos para as outras e devem estar presentes tanto na cidade quanto na constituição da alma do cidadão que habita tal cidade.

Ao definir as virtudes, o segundo passo foi organizar a cidade em três classes: a dos comerciantes e agricultores, a dos guardiões e a dos governantes. Esta estrutura de classes e de virtudes deve garantir o bem comum, o cumprimento das leis e da boa ordem. A ordem que prevalece entre as classes é aquela que mantém o coletivo baseado nos valores que favoreçam o esforço e a sustentação das relações políticas.

Destarte, com estes dois passos têm-se o critério para verificar a fundação da cidade justa. Pois, se ela, de fato, foi bem constituída, e totalmente benéfica para o conjunto das classes, também será sábia, corajosa, temperante, e por fim, justa²⁰. Sendo assim, cada classe saberá qual virtude lhe cabe exercer e executar.

Portanto, havendo na cidade a presença das três virtudes, se encontrará o lugar e a definição da justiça. O que não couber nesta relação entre virtudes e classes, e for sua oposição, é o que se estabelece como injustiça, e por isso, não deve compor a cidade justa²¹.

¹⁸ JAEGER, 1994, p. 228.

¹⁹ Simónides de Ceos era a testemunha da mais alta importância para a explicação do processo espiritual que se desenvolve na lírica jônica de Arquíloco e que atinge o âmago da ética aristocrática. Cf. JAEGER, 1994, p. 240.

²⁰ PLATÃO, 2001, 427e.

²¹ Ibid., 427e.

1.1.2. A cidade é sábia pelos governantes

Tendo estabelecido o critério de investigação é possível verificar a relação entre classes e virtudes. A primeira a ser averiguada é a classe dos governantes. O empenho se concentra para entender a medida da sabedoria presente no governante, e em que nível se distingue do guardião.

Há diversas distinções entre guardiões e governantes. Uma delas é o trato com a legislação, mesmo que o governante provenha da classe dos guardiões. Pois, o governante é aquele guardião que se destaca durante o processo educacional e seletivo, por apresentar a capacidade de ser o autêntico legislador. Logo, cabe ao guardião vigiar a cidade e guardá-la dos perigos internos e externos, enquanto auxiliar.

O governante deve comandar e legislar a partir da lei correta, que promove harmonia. Ele é um político autêntico, por decretar e cumprir as leis estabelecidas na cidade. Dele é o cuidado com o conhecimento transmitido na cidade. Por ter, como valor fundante (*areté*) a sabedoria, ele é incumbido de educar e conduzir a cidade para o melhor caminho. Neste sentido, a cidade confia ao legislador o conhecimento para conduzi-la no caminho da sabedoria, tornando-a sábia²².

Mediante tamanha exigência, ele deve ser favorecido no conhecimento das ciências, e conduzido para a totalidade. Suas ações políticas precisam estar condizentes com a arte de bem administrar e estruturar a cidade, trilhando o caminho da sabedoria.

Nessa circunstância, a sabedoria torna-se a ciência que dirige as ações do governante autêntico, a fim de que delibere com exatidão e observe o conjunto da cidade, e não apenas as partes que lhe interessa. Deste modo, a totalidade cumpre sua função como um corpo harmônico guiado por uma alma perfeita²³. Pela *areté* do governante, ele próprio e a cidade que governa se torna o melhor naquilo que foi designado para executar.

Mesmo havendo diversas ciências que são sábias, por promover o bom funcionamento da cidade como, por exemplo, o saber agrícola²⁴, o governante deve elencar quais delas favorecem deliberações que estejam condizentes com o todo da

²² Ibid., 429a.

²³ Ibid., 429a.

²⁴ Ibid., 428c.

cidade, e com as coisas imutáveis e incorruptíveis. Uma delas é a vigilância²⁵ que encontra nos guardiões a verdadeira perfeição.

Cabe ao governante compreender que seus conhecimentos são um meio para deliberar as melhores decisões que conduzam a cidade para a totalidade, como também perceber as aplicações práticas desses conhecimentos, como o trato com os outros Estados, a fim de realizar alianças e ajustes vantajosos para o bem comum da *pólis*. É por meio da sabedoria entendida como ciência de governo para o bem comum, presente na classe dos governantes, que a cidade, em sua totalidade, se torna ponderada e sábia.

A cidade é sábia pelo poder do governante que aprende a ser sábio. Pela eficácia do exercício de seu poder toda cidade se estrutura numa sabedoria autêntica. É por meio desta pequena classe²⁶, que se encontra a única ciência dentre tantas outras, que deve ser denominada de sabedoria.

1.1.3. A cidade é corajosa pelos guardiões

Para os guardiões a *areté* que lhes compete é a coragem, pelo meio da qual a cidade inteira se torna corajosa. Sendo assim, não é toda cidade que detém a coragem, mas ela é corajosa por uma de suas partes. A classe dos guardiões tem a *areté* na auto-preservação, para tomar decisões diante do que se deve temer. Eles concebem o que devem e o que não devem preservar mediante definição do que é correto determinado pelo governante²⁷.

A ordem melhor decidida pelos governantes é absorvida e aceita pelos guardiões através da coragem, que é preservada nas leis e na relação com as demais cidades, a partir dos alicerces políticos, reforçados pela instrução da harmonia entre as classes.

Neste sentido, a coragem passa a ser vista como uma *espécie de salvação*²⁸, que permite identificar o que se deve temer e quando se deve recuar frente a qualquer circunstância, devido à interiorização das leis transmitidas pelo governante.

Os guardiões devem vigiar com o fim de defender, proteger e preservar a lei que proporciona a direção daquilo que deve ser temido, como também a unidade e harmonia da cidade. Para tal, eles se distanciam dos prazeres, desejos e temores²⁹ que arruinam as

²⁵ Ibid., 428d.

²⁶ Ibid., 428e.

²⁷ Ibid., 429b-c.

²⁸ Ibid., 429c.

²⁹ Ibid., 249c.

relações entre as classes e passam por uma rigorosa seleção, a fim de que estejam preparados para salvarem a cidade de qualquer coisa que cause desarmonia³⁰.

O guardião deve aprender a ter cautela frente aos prazeres e desejos³¹. Pois, a coragem se torna a força de ordem maior nas decisões políticas³², para proteger a cidade não apenas de inimigos externos, mas principalmente de inimigos internos como as emoções e sentimentos causados por prazeres e desejos, que se desvirtua das opiniões retas e legítimas³³.

Mas, não basta que os governantes tenham a sabedoria e os guardiões a coragem para que a cidade toda seja a melhor possível. É imprescindível a terceira *areté* comum a todos os cidadãos, principalmente aqueles que estão na terceira classe.

1.1.4. A cidade é moderada pela harmonia natural das suas partes

A virtude, que faz com que o cidadão comum aceite a distribuição das virtudes e dos poderes que compete a cada classe, e se ajustem a tal ordem, é a temperança, que é a ordenação e domínio dos prazeres e desejos, fazendo com que o cidadão se torne *senhor de si mesmo*³⁴.

Mas, o que é ‘ser senhor de si’ para Platão? Ora, ‘ser senhor de si’ é o autodomínio frente ao que conduz a destruição tanto da pessoa, quanto da cidade. O que conduz à destruição se encontra no campo dos desejos e prazeres que trazem a novidade e a confusão. O autodomínio torna o governante determinado frente às influências dos prazeres e das emoções, como também o deixa subjugado ao domínio da razão.

Por isso, no governante o domínio da razão se apresenta numa polaridade entre senhorio e escravidão³⁵. Ele deve ser senhor no domínio das emoções e estar subjugado a razão. Por isso, ele não governa para si mesmo, mas a si mesmo para o coletivo. O conjunto da cidade necessita de sua condução escravizada a razão, que é sua *areté*. Devido sua conduta ele se torna o melhor. Quando o melhor, por natureza, domina o

³⁰ Ibid., 430a.

³¹ Ibid., 430b.

³² Ibid., 430c.

³³ Ibid., 430b.

³⁴ Ibid., 430e.

³⁵ Ibid., 430e-431a.

pior, se afirma o domínio de si mesmo, como também um senhorio que provoca elogios por parte das outras pessoas³⁶.

No aspecto político, é possível examinar a repercussão do senhorio na estrutura da cidade, quando todos os cidadãos concordam que um número menor de pessoas precisa governar e comandar o número maior, por ser a melhor.

A maior parte, a classe dos cidadãos, por ser a pior, mas por estar imbuída da temperança, acredita que esta forma é a melhor para atingir a felicidade e a segurança. Deixar a cidade no domínio da pior parte, por ser a maior, como aconteceu à democracia ateniense no tempo de Platão, era uma conduta incorreta que condena toda cidade a escravidão dos sentidos e sentimentos. Por tornar a política incapaz de atingir a totalidade, retirando do poder de controle e comando da classe dos governantes, deixando de lado a virtude da temperança. O resultado era uma cidade envergonhada, por estar numa situação de libertinagem³⁷.

Destarte, a temperança é a virtude que promove crescimento harmônico e ordeiro na coletividade. Ela é a virtude que possibilita que a alma se torne senhora de si, no exercício do poder político, desde que a parte melhor governe, de modo metódico, sóbrio e com domínio, tudo o que se refere à parte pior³⁸.

Como é possível reconhecer a parte pior da cidade? Ela se descreve como aquele que se atém a um grande número e várias espécies de desejos, prazeres e penas encontrados, sobretudo “nas crianças, mulheres, criados e nos muitos homens de pouco monta a que chamam livres.”³⁹

Mas, então como descrever a parte menor e melhor presente na cidade? Ela está presente naquelas gentes, de naturezas superiores e formadas numa educação do mesmo grau, que tem sentimentos simples e moderados, dirigidos pelo raciocínio, entendimento e opinião reta⁴⁰.

A diferenciação e oposição entre a pior e a melhor parte da cidade fazem com que os governantes, tendo como auxiliares os guardiões, administrem os desejos e prazeres presentes na terceira classe, julgando e punindo suas ações⁴¹. Só assim a cidade

³⁶ Ibid., 431a.

³⁷ Ibid., 431b.

³⁸ Ibid., 431b.

³⁹ Ibid., 431b-c.

⁴⁰ Ibid., 431c.

⁴¹ Ibid., 431d.

é temperante, por ser governada pelos melhores. Apenas deste modo, é denominada como senhora de si mesma, por ter autoridade sobre seus prazeres e desejos⁴².

A temperança é a *areté* dos governados e governantes⁴³. Por meio dela, cada classe se ajusta na ordem racional, e a cidade toda se torna temperante⁴⁴. A temperança se estende na cidade como um todo, por completo, tanto na classe dos mais fracos, quanto dos mais fortes e intermediários, na forma de bom senso, força, abundância, riqueza⁴⁵ ou qualquer outra coisa que expresse grandeza e equilíbrio.

Por fim, é a temperança uma concórdia e moderação entre os naturalmente piores e os melhores, fazendo com que co-habitem num único espaço, com funções específicas, capazes de cooperar entre si para um único fim. E, como tal, obedecer a quem deve comandar quer a cidade, quer o indivíduo.

1.1.5. A cidade é justa, se cada um fizer o que lhe diz respeito

Então, o que falta na cidade para se tornar justa? Nela está a sabedoria, através de seu governante, a coragem pelos guardiões e a temperança enquanto concórdia de todas as classes, reconhecendo quem deve comandar e quem deve ser comandado, garantindo o senhorio do conjunto da cidade.

Então, qual o lugar da justiça na cidade? Nesta estrutura de virtudes e funções, aonde ela se manifesta? Em que consiste a justiça? Para Platão, ela é o princípio que foi estabelecido desde a origem da cidade. É o que fez a cidade ser aquilo que se tornou, ordenada e regida pelas três virtudes expostas acima. É por ela que cada pessoa ocupa uma função única e adequada segundo sua natureza⁴⁶. Ela está presente na cidade desde o momento em que cada um age de acordo com a sua natureza, sua *areté*, cumprindo a tarefa que lhe cabe e não se preocupando com as das outras funções e outros cidadãos. Ela é a virtude que rege as outras. É *virtude de virtudes*⁴⁷, ou seja, a justiça virtuosa.

A justiça virtuosa, ou seja, virtude de virtudes, é o orquestramento das diferentes ações que se sintonizam no ordenamento e na unidade, resultante da instrução e da legislação, que se atém a tal finalidade, ou seja, manter o prazer, o medo, os desejos, as

⁴² Ibid., 431d.

⁴³ Ibid., 431e.

⁴⁴ Ibid., 432a.

⁴⁵ Ibid., 432a.

⁴⁶ Ibid., 433a.

⁴⁷ Termo apresentado pelo orientador da dissertação, o Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos.

novidades e a confusão fora dos muros da cidade justa e feliz. Ela está presente em cada uma das classes quando realizam suas ações de acordo com as funções que são próprias. Após o exame das virtudes necessárias para que a cidade atinja seu fim, o que subsiste é a justiça, “que se constitui na força que sustenta todas essas qualidades e as preserva enquanto se mantém nelas.”⁴⁸

A justiça como *virtude de virtudes* se torna o valor por excelência, pois não se identifica com nenhuma classe, mas cada cidadão, em cada classe distinta, com seu papel definido para manter da cidade em harmonia, quando executa com perfeição este papel, faz com que a justiça esteja presente na coletividade. Esta estruturação garante a coerência do princípio e fim unitário da cidade.

Esta co-relação entre as virtudes e a justiça é descrita do seguinte modo:

seria difícil de distinguir se era a concordância de opiniões dos governantes e dos governados, se a preservação, mantida entre os guerreiros, da opinião legítima acerca do que se deve ou não recear, ou a sabedoria e vigilância existentes nos chefes, ou se o que as torna mais perfeita é a presença, na criança, na mulher, no escravo, no homem livre, no artífice, no governante, no governado, da noção de que cada um faz o que lhe pertence, e não se mete no que é dos outros⁴⁹.

A justiça deve limitar, com firmeza e determinação, as funções de cada tarefa que cada classe deve cumprir⁵⁰. É uma virtude que, no exercício das relações políticas, conduz às outras virtudes, presentes nas diferentes classes, a um único fim. O fim da cidade será estudado no próximo capítulo, no qual Platão estrutura sua cidade, a partir da posição de cada virtude com a classe social correspondente.

É com a eminência da justiça, *virtude de virtudes*, que se pode refletir a importância do *bem alheio*⁵¹. Esse *bem alheio* é o bem próprio de cada pessoa, que é colocado em comum para melhoria da cidade como um todo. É pelo bem alheio coletivizado que se torna possível a noção de cidade, enquanto agrupamento de pessoas em torno do bem comum e da felicidade.

A fragilidade da cidade se revela quando esse bem, por ser algo valioso, e ser alheio, não é de ninguém, por ser de todos, uma doação de cada cidadão para ser administrado por uma única pessoa, pode ser convencionado, manipulado e usurpado

⁴⁸ PLATÃO, 2001, 433b.

⁴⁹ Ibid., 433c-d.

⁵⁰ Ibid., 433d.

⁵¹ Ibid., 343c.

por outrem e defendido como bem próprio. Por isso, os governantes devem evitar que o *bem alheio* seja manipulado pelas pessoas que ambicionam o poder de comando⁵².

O *bem alheio* precisa ser protegido pela lei contra aqueles que vislumbram apenas riquezas, honrarias ou o poder de governar a seu próprio favor. Por isso, são dois os maiores princípios que os governantes, na cidade de Platão, devem determinar como lei, no orquestramento da cidade virtuosa: a - se ater na competência de cada classe, e b - no entendimento de que cada uma executa o que lhe compete⁵³ para contribuir num todo harmônico e unitário. Logo, a justiça tanto é a execução das funções competentes a cada classe, como também o limite de posse⁵⁴ que pertence a cada pessoa.

Se na classe dos sapateiros e carpinteiros um executa a tarefa do outro ou efetua a de ambos, isto não causa grandes prejuízos à cidade, pois o governante pode intervir e corrigir tal confusão. Mas, se isto acontece com os artífices e negociantes, numa intensidade exagerada para obtenção de riquezas, através dos clamores das multidões, do uso da força ou outro tipo de excesso, dificulta a correção e controle do governante. Pois, estes não vão apenas permutar instrumentos entre si ou exercer muitos cargos ao mesmo tempo, mas ultrapassar a classe dos guardiões e governantes⁵⁵. E isto não pode ser permitido dentro da cidade constituída pela justiça virtuosa.

Ao definir a justiça, como cada classe efetivando suas funções e virtudes próprias, sem prejudicar ou ludibriar a outra, a injustiça se torna a promotora da destruição da estrutura virtuosa da cidade. A injustiça é a confusão e a mudança entre as classes, gerando grandes prejuízos e, sendo o maior dano que possa ocorrer na cidade⁵⁶.

Portanto, a existência da justiça está vinculada à execução competente da ocupação da classe dos negociantes, auxiliares e governantes, em suas próprias tarefas⁵⁷, de acordo com sua *areté* específica. Por conseguinte, a primeira etapa da investigação está concluída. A definição da justiça virtuosa é a chave de leitura para entender a estruturação da cidade idealizada por Platão, enquanto um outro caminho possível de para se viver bem e em perfeita ordem. O próximo passo é especificar a ordem garantidora do melhoramento da cidade. Assim sendo, a importância da justiça no processo essencial para a vivência comunitária, na qual, cada pessoa, em cada classe, reconhece e executa sua própria função.

⁵² Ibid., 343e.

⁵³ Ibid., 434a.

⁵⁴ Ibid., 434a.

⁵⁵ Ibid., 434b.

⁵⁶ Ibid., 433c.

⁵⁷ Ibid., 434c.

1.2. A JUSTIÇA VIRTUOSA E A ESTRUTURAÇÃO DA CIDADE

Na estruturação da cidade é imprescindível destacar as consequências do que Platão defende como justiça, uma delas é a divisão do trabalho que vai oferecer maior consistência na funcionalidade das classes, detectando o lugar da riqueza e da pobreza. Para tal, se faz necessário a presença do legislador autêntico que vai conduzir a cidade a partir da justiça virtuosa⁵⁸.

1.2.1. O início da cidade justa

A investigação da justiça leva à disposição da cidade. Platão propõe uma organização condizente com a idéia do Bem. Para ele havia três espécies de bem⁵⁹.

A primeira idéia de Bem se revela em querer possuir sem desejar as consequências da posse, estimando-a por si mesma. Neste nível o bem é “como a alegria, e os prazeres que forem inofensivos e dos quais nada resulta de futuro, senão o prazer de os possuímos.”⁶⁰

A segunda é “aquele bem de que gostamos por si mesmo e pelas consequências, como, por exemplo, a sensatez, a vista, a saúde,”⁶¹ que é importante para a vida humana, e que se busca pela satisfação e consequência que ela produz.

A terceira se atém a ações benéficas disseminadas pelo bem, compreendidas como maneiras penosas, mas úteis de se obter dinheiro, como a ginástica e o tratamento das doenças, e sua aceitação não se dá por amor a elas, “mas sim ao salário e outras consequências que deles derivam.”⁶² Para Platão, a maioria das pessoas, principalmente, os sofistas colocam a justiça como pertencente a esta espécie de bem, “a que se pratica por causa das aparências, em vista do salário e da reputação.”⁶³

⁵⁸ Em grego Justiça Virtuosa ...

⁵⁹ PLATÃO, 2001, 357a-358a.

⁶⁰ Ibid., 357b.

⁶¹ Ibid., 357c.

⁶² Ibid., 357c-d.

⁶³ Ibid., 358a.

Platão vai defender a segunda espécie de Bem na fundação da cidade, por entender que a justiça é um Bem que se quer pelo que ela é e pelas consequências que produz na vida dos cidadãos.

Uma primeira consequência da justiça virtuosa fundada na segunda espécie de bem, apontada no Livro I, é o de que o governo existe para proporcionar a vantagem do subordinado, levando em conta suas necessidades⁶⁴. Com isso, a finalidade da justiça é conseguir o máximo de bem-estar para o súdito, velando pelo bem de quem é cuidado pelo governante⁶⁵. Ou seja, a finalidade de governar está no coletivo dos cidadãos, ou seja, da proteção do *bem alheio*, e não nos interesses individuais do governante.

A sabedoria do governante, a ciência do bom governo, faz com que ele tome decisões segundo a vantagem dos súditos. Diante disso, a primeira consequência é com relação ao salário. O que ele adquire não é para o enriquecimento nem honrarias, mas para que ele saiba que é o melhor para cuidar da cidade, proporcionando-lhe o que é útil⁶⁶. Portanto, é a *conveniência dos súditos*⁶⁷ que está no foco de atenção do governante. Suas ações são para a melhoria da condição de vida dos governados, e consequentemente, para si mesmo. Pois, a ordem e a felicidade dos súditos revelam sua sabedoria e superioridade.

Ao executar a arte do governo a partir da conveniência do mais fraco, garantindo os interesses coletivos, o governante torna-se bom e sábio, por não exceder a seu semelhante, mas a quem lhe é contrário e inimigo, ou seja, o mau e o ignorante⁶⁸. Ele precisa defender a justiça da maldade e da ignorância, que gera desordem e confusão.

Uma segunda consequência é que, tanto o governante quanto o súdito, devem compreender que cada coisa tem sua função própria, de acordo com a definição de justiça. E cumprir essa função é possuir a *areté* que lhe é própria. Mas, desempenhar mal tal função significa a posse de um defeito⁶⁹ e, consequentemente, estabelecer a injustiça na cidade.

A terceira é que a justiça promove ações coletivas na amizade e na concórdia, mostrando que as pessoas justas são mais sábias, melhores e mais capazes de atuar, ao passo que as injustas são incapazes de atuar em conjunto⁷⁰. E mesmo que as ações

⁶⁴ Ibid., 342e.

⁶⁵ Ibid., 345e.

⁶⁶ Ibid., 346e.

⁶⁷ Ibid., 347d.

⁶⁸ Ibid., 350b-c.

⁶⁹ Ibid., 353c.

⁷⁰ Ibid., 352b.

injustas possuam o princípio de justiça, jamais a justiça é menos vantajosa que a injustiça.

Com isso, Platão quer garantir que cada pessoa tenha a possibilidade, inclusive os governantes, de perceber as diferentes noções de bem e a forma de estruturar a cidade, a partir da justiça virtuosa, para que cada um conduza suas ações de acordo com a segunda noção⁷¹. Pois, ela é a melhor forma de conduzir os passos do governante para a melhoria coletiva da cidade, por promover a percepção racional de que seu bem próprio não está separado do bem dos outros cidadãos.

Na estrutura da cidade justa há vinculação entre a necessidade que cada cidadão possui em satisfazer seus próprios interesses, e a finalidade do governante em garantir que o bem coletivo, a partir dos súditos, seja observado, garantido e cumprido de acordo com as leis.

Ao encontrar o princípio da cidade na segunda idéia de bem, Platão modela a sua cidade perfeita, para que se tenham como julgar as cidades vigentes. Ela nasce para assegurar a satisfação das necessidades básicas do ser humano, de modo coletivo, partindo da hipótese de que ninguém se basta a si mesmo. Por isso, a importância de correlação entre os cidadãos, tornando-se companheiros e ajudantes uns dos outros⁷². É essa associação de diferentes pessoas, com diversas necessidades, formando um coletivo, que se configura a cidade. Deste modo, são indispensáveis acordos e reuniões para decidir esta vida coletiva. Isto só acontece pela crença de que esta é a melhor forma de viver⁷³.

O que garante que as especificidades não dissolvam a unidade é a concepção de que as pessoas não nasceram iguais umas as outras, mas com naturezas diferentes, executando sua tarefa segundo a natureza que possuam⁷⁴.

E quais as consequências de tal concepção? A primeira é a universalidade das diferenças humanas. Elas não justificam as injustiças, pelo contrário, é uma diferença de

⁷¹ A importância da escolha é apresentada no Livro X com o mito de Er (614b-621c), no qual DROZ (1997, p. 111 – 120) escreve um comentário acentuando a capacidade humana de escolher, mediante uma reflexão responsável e evidente, frente os modelos já estabelecidos. Isto implica que ele escolhe até mesmo diante do destino traçado para as almas, já que este mito vai descrever o destino das almas. A consequência é que o ser humano se torna responsável por si mesmo. O que ele fizer, seja para conduzir a vida sob a luz da justiça, seja sob a força da injustiça, será o único responsável por tal escolha. Esta perspectiva é uma profunda inovação já que eram os deuses que traçavam e decidiam a vida das pessoas. O ser humano não está condenado a ser justo, mas diante das vantagens da justiça frente a injustiça é conduzido para escolher o melhor. Platão manifesta que a liberdade humana se estabelece num exercício constante e disciplinado da racionalidade, enquanto pensamento vivo e vigilante para o ‘bem viver’.

⁷² PLATÃO, 2001, 369b-c.

⁷³ Ibid., 369c.

⁷⁴ Ibid., 370b.

condição que permite uma inter-relação entre as funções, no exercício pessoal e coletivo da *areté* que a natureza concedeu a cada pessoa. Por este motivo, não há do que se vangloriar o governante, querendo acumular cargos, nem exercendo, sobre qualquer outro habitante da cidade, uma força violenta e injusta.

Uma segunda é que estas diferenças vão determinar o lugar de cada cidadão na cidade. O cidadão não coloca seus interesses acima de outras pessoas, mas cada um é posto numa classe, de acordo com sua natureza e função, a serviço do coletivo. Estabelece-se uma outra ordem na estrutura da cidade, na qual cada pessoa, executando seu ofício, fará o melhor para si e para a cidade⁷⁵. E esta ordem é a justiça.

O resultado, para Platão, é uma cidade bela e fácil de viver, no qual cada um faz o que é determinado por sua natureza, tornando-se responsável por uma atividade, sem entrar em conflito com outrem⁷⁶.

Esta primeira figura de cidade simples e fácil vai se alargando, dando lugar a uma segunda figura. A primeira estava centrada nas necessidades básicas de comer, vestir e morar⁷⁷. Mas, havendo ampliação com as trocas de mercadorias através das moedas, levando e trazendo produtos através da navegação⁷⁸, surge uma outra cidade cheia de humores relacionados às diversas artes, como poetas e seus servidores, imitadores, pedagogos, governantes entre outras. Este crescimento provoca e estimula a necessidade da expansão territorial, que, implica numa conduta de guerra com povos vizinhos. Isso faz com que se penetre no campo da posse ilimitada, aguçada pelo desejo da riqueza⁷⁹. Através da luta por mais terra, surge à presença de exércitos e a necessidade de um governo que administre as leis que vão limitar esta expansão. É nesta segunda cidade que se precisa de maior rigor quanto à presença da justiça.

Na ampliação de necessidades e fronteiras, a regra central deve continuar sendo exercida, na qual a cada cidadão se atribui uma única arte, com a qual nasceu e que executará durante toda sua vida, excluindo qualquer outra, a fim de que se torne um artífice perfeito⁸⁰. A partir desta lei fundamental, que se chamou de justiça, Platão estrutura o trabalho.

⁷⁵ Ibid., 370b.

⁷⁶ Ibid., 370c.

⁷⁷ Ibid., 369c.

⁷⁸ Ibid., 370d-371e.

⁷⁹ Ibid., 372d.

⁸⁰ Ibid., 374b-c.

1.2.2. Princípio da divisão do trabalho

As funções de governo, da auto-preservação e da produção dividem os tipos de trabalhos existentes na cidade justa e estabelecem uma relação de poder entre as diferentes classes. Há a classe dos que governam, a qual tem como auxiliares diretos, os guardiões, que compõe a segunda classe. É importante entender que os governantes são escolhidos dentro da classe dos guardiões. Esta seleção tem por base a observação nas atitudes e nas capacidades dos guardiões. Aqueles que demonstram maior capacidade de comandar os outros, deve ser separado dos demais para ser formado no governo da alma e da cidade. Esta relação entre estas duas classes será mais bem explicitada no segundo capítulo.

A terceira, dos artesões e outros trabalhadores, que produzem a subsistência da cidade e que, hierarquicamente, são governados pela classe superior.

Mas que tipo de relação se estabelece entre as classes, e mais ainda, que limites se colocam nesta relação? Para situar as características e limites desta relação é preciso delimitar e caracterizar o exercício da função dos guardiões, dos governantes e das demais pessoas, no desenvolvimento de suas tarefas para garantir a melhor administração da cidade.

O governante é aquele que aprende a governar, durante o longo processo educativo, que será apresentado no segundo capítulo. Ele só deve exercer essa função na vida adulta, por isso, ele é o mais velho, o melhor e, por conseguinte, o mais apto para comandar. Ele é um cidadão preocupado com o que ama, sobretudo, o que julga vantajoso aos outros, entendendo que isto lhe traz prosperidade⁸¹. Uma de suas características essenciais é a capacidade de realizar o que é útil para os outros⁸² em nome da coletividade, recusando contrariar sua arte fundamental: cuidar dos subordinados. O vital de sua ação não está em defender o que é melhor para si mesmo, mas o que é melhor para a cidade, sem usurpar o *bem alheio*.

Platão não estabelece um outro tipo de relação de poder entre governados e governantes⁸³ e não propõe outra estrutura que não seja hierárquica⁸⁴, mas a função, a postura e o processo educacional dos governantes, diferem essencialmente da proposta sofística. Uma ensina a coletivizar o *bem alheio*, a outra a utilizá-lo em benefício

⁸¹ Ibid., 412c-d.

⁸² Ibid., 412d-e.

⁸³ Ibid., 412c-d.

⁸⁴ Ibid., 412b.

peçoal e na promoção de riquezas, mas esta questão será apresentada no terceiro capítulo.

O poder do governante é para realizar o bem coletivo, exercitando a justiça enquanto ação condizente com a *areté* de cada classe, tornando-se vantajosa para o conjunto da cidade.

Neste sentido, a estrutura política implica num processo seletivo⁸⁵ para admitir o melhor cidadão no exercício das funções de guardiões e governantes, a fim de promover harmonia e perfeição na cidade. Com isso, se justifica a relação de poder hierárquica entre as classes e também entre os próprios guardiões, pois a cidade deve ser governada pelo melhor entre os melhores⁸⁶. Neste sentido, a educação será fundamental para realizar a seleção.

1.2.3. A presença da riqueza e da pobreza na estrutura da cidade

Como já foi dito, para garantir que a cidade cresça conforme a justiça virtuosa, não deve ser permitida nenhum tipo de excesso, seja para o maior, seja para o menor. Assim, a cidade se tornará feliz quando as pessoas entenderem que não é bom nem ter riqueza, nem pobreza. Como a *areté* ficou condicionada a riqueza, Platão, no Livro I, começa a investigação da justiça pela forma como as pessoas se posicionam diante da aquisição da riqueza⁸⁷, mas tal questão, nesta dissertação, será mais bem desenvolvida no capítulo IV.

Na cidade fundada na justiça virtuosa, ambas representam excesso: se há alguém rico é devido à existência de outro pobre e, isto resulta de um desequilíbrio das forças produtivas e da divisão dos bens produzidos na cidade. A proibição da riqueza ou da pobreza é estabelecida por compreender que ambas corrompem as pessoas e as tornam piores. A riqueza produz descuido e preguiça e a pobreza traz inveja e avareza. Com isso, as pessoas ao serem ricas ou pobres, ensinarão as futuras gerações as piores

⁸⁵ Ibid., 413c-d.

⁸⁶ Ibid., 412e.

⁸⁷ Ibid., 329d-330c.

coisas⁸⁸. Seja pela riqueza ou pela pobreza, as ações e as próprias pessoas se tornam piores.

Neste sentido, deve haver o empenho dos governantes e de seus auxiliares em não introduzir a riqueza e a pobreza na cidade. Uma, por gerar o prazer pelas novidades, e a outra pela maldade que produz diante das novidades que contaminam as pessoas⁸⁹.

Tanto numa, quanto noutra, o perigo se concentra na novidade. Nesta perspectiva, a novidade pode causar um desequilíbrio que arruinaria o plano da cidade justa. Pois, o que sustenta a cidade, pensada por Platão, é que cada pessoa esteja posta, segunda sua natureza, numa determinada função e realize, durante toda sua vida, a mesma função da melhor forma possível.

A novidade, trazida pela riqueza ou pobreza, pode suscitar mudanças e questionamentos sobre a natureza e a função das pessoas em cada classe, ao ponto de se confundirem e ocuparem o lugar de outra em outra classe, parecendo ser o que não são. Mas, uma cidade que não acumula riqueza e não produz pobreza é capaz de defender-se de outras, que são ricas e com fartos exércitos, abarrotadas de acúmulos e excessos?

1.2.4 As alianças e a defesa de uma cidade sem riqueza

O equilíbrio entre a pobreza e a riqueza implica em estabelecer as relações com outras cidades. Ter uma cidade equilibrada e justa significa uma enorme diferença em relação aos demais regimes presentes nas outras cidades. Por isso, é preciso convencê-las de que não levariam vantagem alguma lutando contra aquela que possui o equilíbrio na satisfação das necessidades, através da exatidão da finalidade de cada classe.

Seguindo o raciocínio de que são mais fortes e melhores os guardiões instruídos e organizados para o coletivo e, não para os interesses egoístas, se conclui que um só soldado treinado o melhor possível é mais combatível que dois daqueles ricos⁹⁰, pois suas cidades estão divididas em várias cidades⁹¹. Assim sendo, os outros Estados vão perceber a desvantagem em guerrear contra uma cidade tão bem preparada.

⁸⁸ Ibid., 421d-e.

⁸⁹ Ibid., 422a.

⁹⁰ Ibid., 422b.

⁹¹ Ibid., 422e-423a.

A vantagem de ter um Estado fundado num equilíbrio natural das forças internas e na produção do trabalho na qual cada classe cumpre, de maneira determinada seu ofício, é a de que seus guardiões são melhores que os demais. E, tendo esta vantagem, qualquer outro governo preferirá fazer alianças, pois nos combates os guardiões não só apresentarão conhecimento da teoria e da prática de luta, mas de guerra.

A aliança entre Estados não se estabelecerá sobre as vantagens da riqueza nem estaria assentada, apenas na satisfação das necessidades, mas na finalidade de fazer a guerra contra quem é, de fato, fraco. Como também, na vantagem que cada um iria lucrar, com tal aliança, percebendo os inimigos como guerreiros fracos e pouco treinados, por serem frágeis e lucrativos como ovelhas moles e brandas.

Se o governante da cidade justa, ao negociar com outro Estado, supuser que ele é unitário, só encontrará inimizade e tornará as alianças impossíveis. Mas, se entender que está tratando com numerosas cidades numa só, oferecendo a cada instância o que é de seu agrado, terá sempre muitos Estados aliados⁹². Para tal, é preciso que ele conheça as normas de organização tanto da cidade justa, quanto daquelas estruturadas para satisfazer apenas, as necessidades dos governantes e poderosos.

Portanto, se a cidade justa for administrada racionalmente, ela será grande no verdadeiro sentido da palavra, ainda que seu exército seja numericamente menor, em comparação com outras cidades. Para tal, é preciso dirigir a cidade para crescer até onde ela pode permanecer unida, com empenho para não permitir a aparência das ações⁹³.

Todavia, para atingir este fim, não é suficiente conhecer a organização interna e externa da cidade justa, mas designar cada pessoa em sua função. Pois, se alguém estiver na função errada, não cumprirá com sua tarefa. Como esta função é transmitida para as gerações futuras, é indispensável cuidar do nascimento e observar a natureza de cada criança. Ao nascer um filho inferior, nas classes dos guardiões e governantes, deve ser rebaixado à outra classe e vice-versa⁹⁴.

Destarte, é tarefa do governante a manutenção da cidade unitária, justa e boa para todas as pessoas, ele deve aprender a ser um legislador autêntico, forte e vigilante para impor a vantagem da aliança. Ele também conduz as pessoas das outras classes

⁹² Ibid., 423a.

⁹³ Ibid., 423a-c.

⁹⁴ Ibid., 423c-d.

para realizar atividades que foram designadas, a fim de que cada um, cuidando do que lhe é próprio, não seja múltiplo, mas, ao estar inteiro no que faz, torne a cidade unitária.

1.2.5. A felicidade dos guardiões e governantes

Mas, ao atuar com tal rigor, governantes e guardiões serão felizes? Platão faz com que haja reações frente a tais estruturas, por parte de Glauco e Adimanto, seus irmãos, enquanto expressão da dificuldade de pensar uma cidade fora dos padrões vigentes. O comum, como se vai detectar no capítulo IV, era o governante ter uma vida de riquezas, à custa da usurpação do *bem alheio* e da deliberação de leis, para satisfazer de suas próprias necessidades; era a proposta de vida nos moldes sofista.

Platão propõe uma vida de intensa preparação para o cuidado do *bem alheio* como bem próprio, chegando a ponto de morrer, para que haja vida e segurança para todos os seus habitantes da cidade justa.

Aqui se encontra a dificuldade em pensar uma outra estrutura para a cidade. Como é possível fundar uma cidade que não oferece riquezas e privilégios às pessoas que a governam? Que vantagem há em ser guardião de uma cidade, sem desfrutar dos bens que ela produz? Como ele pode estar satisfeito em defender a cidade sem ter bens para desfrutar? Como podem viver sendo assalariados e instalados em comunidades, como militares, sem fazer outra coisa a não ser vigiar e comandar⁹⁵?

Diante de tamanha exigência, quem, de bom grado, vai tornar-se um guardião? Como podem se sentir felizes, se não praticam o que faz as pessoas ‘consideradas felizes’ na cidade vigente, ou seja, aquelas que obtêm dinheiro público e gastam com aquilo que lhes apraz? Pois esta era a conduta dos governantes das outras cidades, ao elaborar leis que conviessem e defendessem as suas próprias vantagens.

O intuito de se estruturar a cidade justa se direciona para afirmar a vantagem dos governantes em realizarem a conveniência do bem coletivo para os cidadãos em geral. Para Platão, não é possível uma cidade constituída apenas em função das necessidades dos governantes. Qualquer produção, ação ou necessidade devem estar postas no limite da função que cada classe tem para cumprir, em prol de si mesma e das outras classes. Com isso, a felicidade dos guardiões e governante se encontra no bem da coletividade⁹⁶.

⁹⁵ Ibid., 419e-420a.

⁹⁶ Ibid., 420b.

As pessoas que compõem as três classes da cidade justa, ao compreenderem que cumprir suas funções, reverte como bem para o coletivo e a cidade se torna melhor, percebem que fazem o bem a si próprias. Ora, o bem de si próprio é o bem da cidade. E o bem da cidade se constrói quando cada pessoa colabora, da melhor forma possível, na realização de sua função. Com isso, aponta-se uma possível superação entre o conflito presente na noção de *bem alheio* retomando o princípio da justiça, sobre o qual a cidade foi fundada⁹⁷.

Na disposição das funções e estruturação política, o bem próprio é, em última análise, o bem do Outro. E o *bem alheio* é algo que deve ser respeitado e cuidado pelos governantes. Isso só é possível mediante a experiência comunitária, proveniente do mito da irmandade, estudado no segundo capítulo, que fomenta uma identificação do bem próprio com o ‘bem alheio’. Esta é a compreensão que deve conduzir toda cidade para o coletivo. Se acontecer o contrário disso, toda cidade perde sua finalidade.

Esta organização se justifica mediante a finalidade de crescer de modo ordenado e limitado, conforme a função de cada classe. Para ser feliz é preciso elevar a cidade inteira a um princípio de bem estar⁹⁸, que na cidade vigente é destinado apenas a uma pequena parte. Imbuídos de tal compreensão, executa-se o que é próprio para cada um, formando um todo belo e harmônico. Caso o contrário, os guardiões podem ser qualquer coisa menos guardiões, devido à própria negação do princípio que rege a cidade.

Neste sentido cabe aos governantes autênticos compreender que a sua felicidade e bem-estar não estão separados do bem da cidade. Mas, é de fundamental importância que aprendam que devem administrar a cidade, com leis que regem as relações internas e externas, garantindo que todos os seus habitantes tenham vantagens nesta administração.

O governante autêntico e feliz precisa convencer os auxiliares e artífices, para realizarem o melhor naquilo que é próprio no exercício de suas profissões, assim, a administração regida por leis de fácil compreensão, vai proporcionar a felicidade de cada pessoa, conforme sua natureza⁹⁹. É a natureza, juntamente com a estruturação política, que vai determinar a inutilidade de riquezas individuais para guardiões e governantes. Só deste modo eles podem ser felizes no que fazem, pois estão realizando, no cuidado do bem das outras pessoas, seu próprio bem.

⁹⁷ Ibid., 374a-e.

⁹⁸ Ibid., 420c.

⁹⁹ Ibid., 421c.

1.2.6. A função de legislador autêntico

O governador autêntico, por ser o melhor entre os guardiões, legisla em prol do bem comum. As leis que ele sanciona devem orientar as outras classes da seguinte maneira:

no silêncio que os mais novos devem guardar perante os mais velhos; o dar-lhes lugar e levantarem-se; os cuidados para com os pais; o corte de cabelo, o traje, o calçado e toda a compostura do corpo, e demais questões desta espécie¹⁰⁰.

É a absorção destes ensinamentos e as habilidades dos comportamentos moderados que vai moldar o governo legítimo. Logo, não são as regras que vão indicar se há autenticidade, mas o cumprimento das regras, de acordo com a conduta de sua alma, condizente com a direção para o melhor.

O que precisa ser advertido é a observância e prática da lei, tanto para a escolha do governante, quanto para manter a boa ordem. Logo, quem é bom faz o bem, da mesma forma, que quem é mal faz o mal¹⁰¹. Por isso, é preciso legislar no cuidado tanto com a cidade, quanto com os cidadãos, a fim de que não se instale a doença da divisão e da novidade, devido à má administração.

Destarte, o legislador inautêntico, com suas manobras políticas, faz com que as leis sejam protetoras de suas ações injustas, beneficiando os cidadãos que ajudam a manter tais injustiças. Ele faz com que esses, em qualquer regime, se guiem por conhecimentos que acentuam apenas a grandeza pessoal, os prazeres egoístas e a honra aparente. Apenas por estes meios são valorizados. Com isso, a cidade se divide e se arruína, por não ter administrador e legislador que seja um político de verdade.

Portanto, um legislador autêntico não deve se ocupar da multiplicidade dos ensinamentos contidos nos códigos legislativos, seja numa cidade má governada, seja numa bem governada, porque “naquela, (...) são inúteis e sem alcance, nesta porque qualquer pessoa descobrirá parte delas, e o resto surgirá espontaneamente dos costumes tradicionais.”¹⁰² Ele precisa cuidar para que ninguém atue na aparência da lei, com

¹⁰⁰ Ibid., 425b.

¹⁰¹ Cf. na nota 11 do parágrafo 425c.

¹⁰² PLATÃO, 2001, 427a.

negligências e usurpações do *bem alheio*. Por isso, a rigorosidade no processo educativo e na severidade do sistema seletivo, presentes na estruturação da *pólis*.

O plano educacional e a estruturação da cidade são propiciados pela definição de justiça como *virtude de virtudes*, por orquestrar e ordenar as outras virtudes, conduzindo-as à Idéia de Bem. Na mesma medida que direciona cada classe a cumprir de modo correto e honesto as leis, ele faz com que cada cidadão atue de acordo ordens fixadas a partir da racionalidade proveniente da alma justa. Mas o que torna uma alma justa? Qual é sua estrutura? E como ela apreende o conhecimento das ciências que conduzem ao imutável? Quem tem acesso a tal conhecimento: é toda cidade ou apenas uma parte dela? É o que se verifica no segundo capítulo.

Capítulo II

A JUSTIÇA VIRTUOSA E A CONSTITUIÇÃO DO CIDADÃO

2 – A JUSTIÇA VIRTUOSA E A CONSTITUIÇÃO DO CIDADÃO

Após discorrer sobre a definição de justiça e a inter-relação com as virtudes, que determinam a divisão do trabalho, a função de cada classe, o treinamento e o desenvolvimento racional dos guardiões e governantes, no Livro II e III, como também no V e VII, é preciso verificar o fundamento da justiça como aquela que orchestra as outras virtudes e faz com o governante atue em prol do bem comum, na proteção do bem alheio e, de forma alguma, conduz a cidade para divisão, novidade e ganância pelo enriquecimento individual. O fundamento desta justiça, defendida por Platão, encontra-se na estrutura da própria alma humana, especialmente na alma do governante.

Este capítulo se propõe a examinar a definição de justiça enquanto orquestramento das virtudes presentes na constituição da alma como também o processo educativo pelo qual a alma aprende a ser justa e a viver uma cidade justa. Este é o segundo passo na investigação sobre a noção de justiça: verificar se alma do cidadão possui a mesma relação entre as virtudes e a ordem de comando entre as classes presentes na cidade.

2.1. A CONSTITUIÇÃO DA ALMA HUMANA

A investigação sobre a justiça exige fundamentos universais que revele as contradições que possa haver no exercício vigente da justiça, ou seja, é preciso apoiar as virtudes numa estrutura humana que seja sólida e confiável. Por isso, tais virtudes precisam estar presentes tanto na cidade quanto na alma, fazendo com que se tenha uma vida justa e boa, a partir do cuidado com o bem-estar coletivo e individual¹⁰³.

Portanto, se encontra no Livro IV não apenas a definição do governante enquanto legislador autêntico em contraposição com o inautêntico. Como também, os critérios para ser governante e ter acesso ao processo educativo. É através da alma virtuosa presente no governante que o torna um legislador autêntico. Mas, é preciso que os outros cidadãos dispostos em suas funções e classes correspondentes estejam condizentes com a *areté*¹⁰⁴ disposta pela natureza de suas almas. Por isso, o desafio de

¹⁰³ Ibid., 434e-445e.

¹⁰⁴ Ibid., 419e-434e.

averiguar qual a constituição da alma justa e como ela é ordenada para viver segundo a justiça virtuosa.

2.1.1. A justiça se encontra no ser humano como na cidade

Com o entendimento de que a justiça é uma quarta virtude que harmoniza as diferentes classes é possível iniciar a verificação da noção de justiça na alma do cidadão. Pois, se na alma houver a mesma estrutura que há na cidade justa, a definição de justiça é correta e coerente¹⁰⁵.

A premissa para o êxito da investigação é a de que a pessoa justa, de acordo com a definição já dada de justiça, em nada diferirá da cidade, sendo semelhante a ela¹⁰⁶. A cidade é justa quando cada virtude, referente a cada classe, corresponde à sua função específica, sem confusão ou excesso provindo da injustiça. E tal estrutura tem como fim o benefício da coletividade. Do mesmo modo, deve ocorrer na alma para conferir a cidade o título de justa.

Por isso, a alma humana para ser virtuosa precisa cumprir bem sua função. Mas, há uma distinção de funções entre suas partes, do mesmo modo que na cidade, ou cada parte, em si mesma, possui uma força que as faz agir de modo independente?

Para saber se a alma possui em si mesma três partes ou não, basta observar as cidades. Como há cidades mais temperantes ou mais sábias que outras¹⁰⁷ e, se elas são construídas por seres humanos, que também encerram propriedades diferentes entre si e em si mesmos, isto também ocorre em suas almas. Logo, a alma também guarda, em si mesma, características diferentes e está dividida em partes distintas.

Há uma parte irascível, outra responsável pelo conhecimento e pelo saber e, ainda a que se atém às posses e aos desejos¹⁰⁸. Neste sentido, o ser humano se irrita diante de algo. Como também, busca o saber. E, ele possui a referência aos desejos que estão vinculados à alimentação, a procriação e outros prazeres. Logo, é através de sua alma que ele é capaz de perceber-se e perceber a cidade ao seu redor, por isso a

¹⁰⁵ Ibid., 434e – 435a.

¹⁰⁶ Ibid., 435b.

¹⁰⁷ Ibid., 435e.

¹⁰⁸ Ibid., 436a.

importância de estabelecer as relações que há em cada parte que compõe a alma. Mas se pratica cada uma dessas ações com a alma inteira ou cada parte é distinta entre si¹⁰⁹?

2.1.2. Uma parte não pode realizar ou sofrer ações contrárias ao mesmo tempo e em relação a si mesmas

O problema ao estabelecer as relações entre as três partes é saber se elas são semelhantes ou distintas¹¹⁰. Uma parte pode estar fazendo uma coisa ao mesmo tempo em que a outra, ou quando uma está fazendo algo, a outra está parada? Uma parte não pode estar parada e em movimento ao mesmo tempo, nem fazer à mesma coisa, em relação a uma outra que está em movimento. Ela pode estar em movimento ou parada em relação a si mesma.

Logo, cada uma possui função distinta. A parte que compreende não pode compreender e se irritar em si mesma. Se ela compreende, não se irrita. Havendo irritação, ela não pode exercer a função de compreender. A parte que compreende tem a função de compreender e não faz outra coisa, além disso. E, assim segue com as outras. Pois, “jamais o mesmo sujeito poderá sofrer, ser ou realizar efeitos contrários na mesma das suas partes e relativamente, à mesma coisa”¹¹¹.

Na alma há três partes distintas entre si, que se relacionam ao executar suas funções específicas, mas não se misturam nem se confundem em tais funções, pois não é possível realizarem duas funções na mesma parte e ao mesmo tempo. A parte que deseja não possui desejos contrários. Os mais evidentes desejos são a sede e a fome. Há uma sede em si, e uma variação accidental através da quantidade e das condições que o desejo ocasiona-se na alma. Por conseguinte, qualquer “desejo em si é apenas o desejo de cada objeto em vista do qual se originou, o desejo de uma coisa determinada depende desta ou daquela qualidade adicional”¹¹². Logo, o desejo é em si mesmo e está numa relação com as circunstâncias que o sucede. O desejo é desejo do bom¹¹³, mas ele difere de acordo com as circunstâncias que lhe ocorre.

¹⁰⁹ Ibid., 436a-b.

¹¹⁰ Ibid., 436b.

¹¹¹ Ibid., 436e-437a.

¹¹² Ibid., 437e

¹¹³ Ibid., 438a.

De modo que as partes da alma estão em si mesmas e em relação com as outras, de forma relativa e circunstancial, do mesmo modo que os objetos do desejo estão relacionados uns com os outros segundo suas qualidades, e em si mesmos. Há dois modos de a alma lidar com os desejos: um, é o “em si” e, o outro, “em relação” com os objetos. Isto é, a alma tem sede e deseja a água em si, para saciar-se. Mas, se há apenas um copo de vinho, é isto que a pessoa vai ser impelida a beber.

Como acontece com os desejos, também se aplica à construção do saber. Há uma ciência que é em si mesma. Ela é a ciência do conhecimento da totalidade das coisas. E, há outras tantas que se estabelecem a partir de objetos específicos¹¹⁴.

Por isso, na alma e em suas diferentes partes há desejo e conhecimento em si, relacionados apenas com os objetos em si. Como também há os relativos e específicos. E há aqueles que são relativos aos objetos determinados, tornando-se coisas determinadas. Um exemplo, é que a fome em si, por natureza, é relativo à comida em si. A fome pode ser maior ou menor relativamente à circunstância na qual foi suscitada. E esta fome pode ser fome de um objeto específico, como o pão.

O que se conclui é que há três partes na alma, cada uma com uma ciência que lhe compete. Logo, as partes que compõem a alma não podem ser contrárias em si mesmas, mas estão ordenadas num princípio de unidade, cuja relação acontece entre elas mesmas e com os objetos que determina suas funções.

2.1.3. A relação conflituosa entre as três partes: racional, irascível, apetitiva.

Mas, o que se diz das pessoas que têm sede e se recusam a beber? E, ao ter desejos, se recusam em satisfazê-los? A sede é em si mesma e é relativa ao beber. Quem tem sede deseja alguma bebida para saciar-se. Mas, diante de um copo de água, alguém diz ‘não’. O que lhe faz recusar a satisfação imediata do desejo, impedindo sua realização? Na alma há um elemento que conduz à satisfação dos desejos. Um outro que interrompe tal satisfação. Para Platão, o elemento que funciona como regulador entre o

¹¹⁴ Ibid., 438c-d.

desejo e sua satisfação é o racional. O que impele e arrasta para o estado imediato de satisfação, que é o apetitivo.

Portanto, é evidente a distinção entre o elemento racional e o apetitivo. Um, deseja a satisfação das necessidades e desejos imediatos, como beber e comer e, outro impede, racionalmente, que tais necessidades sejam satisfeitas, de forma mecânica.

A parte racional é aquela que faz com que a alma se distancie da dependência dos objetos do desejo. A outra é aquela pelo “qual ama, tem fome e sede, esvoaça em volta de outros desejos”¹¹⁵, por isso é considerada irracional e concupiscível.

Por fazerem parte da mesma alma e serem tão distintas, elas estabelecem um conflito interno. Uma parte deseja, a outra pondera e pensa sobre tal desejo. Uma quer saciar e satisfazer, imediatamente os desejos. A outra modera ou nega tal satisfação. Como ou o que soluciona tal conflito, desde as mais simples ações até as mais complexas?

Há uma relação de discórdia entre as duas partes, por isso o elemento irascível é aquele que vai garantir a superação desta situação. Platão não expõe diretamente a natureza do elemento *irascível*, mas toma como exemplo o conflito presente na alma de Leôncio, filho de Agláion, que, ao ver cadáveres, é acometido pelo desejo de olhá-los, ao mesmo instante, em que se torna insuportável a idéia de observar tal espetáculo¹¹⁶. Eis o conflito interno entre as três partes da alma. Uma, anseia saciar o desejo de ver o espetáculo mórbido. A outra, racional, rejeita tal desejo, e exige que Leôncio vá embora e não se perturbe com tal cena. E, a terceira não consegue decidir o que é melhor. Mas, qual é a mais forte para determinar o que Leôncio deve fazer?

O relato continua afirmando que Leôncio vencido pelo desejo irracional corre na direção dos cadáveres, e com olhos bem abertos, exclama: “Aqui tendes, gênios do mal, saciai-vos deste belo espetáculo”¹¹⁷. Por não se conter diante do desejo irracional, e percebendo a futilidade do desejo, se irrita com tal situação, por se dá conta que sua irracionalidade foi mais forte que a racionalidade.

E o que possibilita que a irracionalidade vença a parte racional, já que esta última deve comandar as ações humanas? Que juiz ou força interna pode fortalecer a parte racional, a fim de que a alma seja senhora de si mesma, e governe o corpo e a cidade, sem sucumbir aos desejos e prazeres imediatos?

¹¹⁵ Ibid., 439d.

¹¹⁶ Ibid., 439e.

¹¹⁷ Ibid., 439e-440a.

Esta força é o elemento irascível que deve ser conduzido a aliar-se com a racionalidade, contra a concupiscência. Pois, as paixões e desejos forçam o ser humano a decidir-se contra sua razão, por isso que a irascibilidade deve censurar e se irritar contra tal situação, tornando-se aliada da razão¹¹⁸. Logo, a irascibilidade deve ser ensinada a censurar a concupiscência, por isso deve ser treinada para estar ao lado da razão, em qualquer circunstância, a fim de que se estabeleça a ordem na alma.

2.1.4 A ordem correta e justa entre a parte irascível e a racional da alma

Para entender a ordem que deve ser estabelecida na alma, se faz necessário perguntar sobre a injustiça. Diante da injustiça, como a alma se porta? Esta pergunta remete a um das etapas que Platão apresenta no seu processo educacional, no qual se ressalta a importância da auto-observância da lei. Pois, como a parte irracional é mais abundante na alma, a irascível precisa ser treinada para estar ao lado da racional, quando cometer alguma injustiça e for castigada por isso, tornando-se mais nobre e menos irritada com tal situação. Se houver a auto-observação realizada pela parte irascível, auxiliada pela racional, ao sofrer qualquer tipo de sofrimento, e se julgar, por si mesma, que não cumpriu sua função, e que merece tal tratamento, com certeza, não conseguirá negar a injustiça cometida¹¹⁹.

Pois, segundo Platão, compete à parte irascível da alma aliar-se à razão e não planejar vingança contra quem a tratou com justiça, mesmo que a castigue. Não é retribuindo com o mal que a pessoa se torna melhor, mas a irascibilidade aliada à racionalidade, compreende o valor de submeter-se à lei e de não negligenciar a injustiça cometida, com a finalidade de ser conduzida para o melhor.

Mesmo sendo a pessoa considerada vítima de alguma injustiça, ainda que fique muito irritada, ela luta para que a justiça seja maior que a injustiça, podendo atravessar toda espécie de sofrimento, suporta com firmeza e vence, sem esquecer sua

¹¹⁸ Ibid., 440b.

¹¹⁹ Ibid., 440c.

indignação¹²⁰. Pois, a alma emprega a força da irascibilidade, em aliança com a racionalidade, para garantir que se cumpra o governo da alma, através da razão, que dita as regras para que seja cumprida pelo cidadão.

A parte irascível se harmoniza com a racional para reconhecer a injustiça e lutar pela justiça virtuosa. É dentro desta luta que se distinguem e se relacionam as três partes da alma, na qual, a irascível aprende a se aliar à racionalidade, através do processo formativo, tornando mais fraca a concupiscência.

Esta correlação entre as partes, pode ser comparada diretamente com a estrutura da cidade, que também possui três classes e três virtudes presentes em cada uma delas. Pois, como a cidade tem três classes – a dos negociantes, dos auxiliares e governantes e a segunda está a serviço da terceira, também na alma a irascibilidade auxilia a racional, quando não for conduzido por uma má educação¹²¹.

Do mesmo modo que na cidade, o elemento da concupiscência e o irascível se encontram em maior proporção na alma do que o racional, já que este é acessível apenas a algumas almas que foram educadas dentro da ciência que trata da totalidade das coisas. O que vai garantir a ordem justa, na qual cada parte da alma e cada classe da cidade se ocupem de sua função e não queiram fazer outra coisa, além do que for permitido por sua natureza, é o processo educacional que deve fazer com que se diminua a força dos desejos e dos prazeres e, aumente a da razão, a fim de que nem a cidade nem a alma, percam sua direção, que é superar os impulsos mecânicos dos prazeres, causadores de danos e prejuízos tanto ao indivíduo quanto ao coletivo.

Como há três partes na alma, há três classes na cidade e, três virtudes capazes de torná-la justa. Como na cidade, a justiça presente na alma é a harmonização entre cada parte. Cada parte deve cumprir, da melhor forma possível, sua finalidade garantindo que a totalidade da alma atinja o governo racional de si mesma e da cidade, por que isso acarreta mais vida para todos os cidadãos.

Tanto a parte irascível quanto a racional deve aprender a lidar com os impulsos mecânicos presentes na parte concupiscível, por isso, o processo educacional precisa ter algumas etapas que conduzam, gradualmente, ao conhecimento da totalidade, fundado na Idéia do Bem. Esta é a função mais nobre da educação para Platão: direcionar a alma para contemplar a Idéia do Bem, fazendo com que a racionalidade governe a alma e a cidade.

¹²⁰ Ibid., 440c-d.

¹²¹ Ibid., 440e-441a.

É no processo formativo que a alma vai aprender a dominar as emoções e os excessos diante dos prazeres, para que a razão governe suas ações pessoais e coletivas. Pois, como na alma humana há a presença tanto da racionalidade, que é a melhor parte, quanto da luxúria, que é a pior, a menor, que é melhor, deve governar a pior, que é maior. Mas, não pode fazer isso sozinha, precisa do auxílio da parte irascível.

Como é assim com cada coisa na cidade, também não seria diferente com a alma. Se ela exercer bem sua função, ela se torna virtuosa, mas se desempenhar mal, ela é defeituosa. Se for virtuosa é justa. Se defeituosa, é injusta. A função da alma não pode ser desempenhada por nenhuma outra coisa, pois esta deve governar e deliberar as ações humanas, dirigindo a vida para o melhor caminho. Por isso, ela é a própria vida da pessoa humana¹²². Logo, é da natureza humana ser justo e não injusto.

2.2. AS ETAPAS INICIAIS DA EDUCAÇÃO DA ALMA

É preciso afirmar que para Platão, não são todas as pessoas da cidade que vão ser submetidas ao processo educacional, que se subdivide em etapas graduais. A classe dos negociantes e artesãos aprende com seus pais a exercer sua função. É o mais velho e experiente ensinando os mais jovens, a partir da prática manual. Para guardiões e governante é preciso um longo caminho de preparação. É uma preparação da alma destas pessoas, especialmente da alma do governante, para que consiga dirigir a cidade de forma justa.

Há uma relação direta entre a natureza e aprendizagem. Cada pessoa nasce com uma disposição para efetivar uma função que lhe determinará a vida na *pólis*, e cabe ao governo garantir que esta disposição seja cumprida pelos cidadãos. Há a prática manual para os cidadãos comuns, da terceira classe. Há aqueles que vão aprender a ter coragem e temperança, que são os guardiões, e, desta última classe, sairá os melhores para obter sabedoria provinda do conhecimento do Imutável. Os primeiros vão ser educados para assegurar uma vida de paz ao restante dos habitantes. Os segundos vão aprender a zelar para que a lei beneficie o coletivo.

É importante ressaltar que no diálogo *Mênon*, ele apresenta a educação como um rememorar algo que foi esquecido, por isso que não se sabe aquilo que se sabe de algo.

¹²² Ibid., 353e.

O caminho é a investigação do conhecimento que foi apreendido pela alma, em suas várias vidas. O conhecimento não “daquilo que é transitório no mundo, mas as verdades eternas e imutáveis, que Platão denomina idéias”¹²³. Na terceira etapa da educação, nas analogias que dão acesso a Idéia de Bem e no Mito da Caverna, apresenta-se esta noção do rememorar, como um conhecimento que já estava presente na Alma. Mas, ela ao se reencarnar, pelo peso do corpo, perde os conhecimentos adquiridos no Mundo da Idéias. Por isso, o processo de aprender a ser justo é gradual, longo e rigoroso.

Por conseguinte, o acesso ao conhecimento, principalmente da Idéia de Bem que dá fundamento a justiça, próprio do guardião e governante é gradual e está em consonância com um processo educativo dividido em três etapas. Neste capítulo estudar-se-á as três e suas conseqüências para a estruturação da justiça virtuosa na alma do cidadão e na vida da cidade.

2.2.1 A primeira etapa do processo educativo

No livro III há um detalhamento da disposição das artes iniciais que devem aperfeiçoar a função de guardiões e governantes. Nesta fase inicial, tanto guardiões e governantes estão juntos, para serem educados no primeiro e segundo degraus, que corresponde ao aprendizado da música, da ginástica e formação militar. A etapa do conhecimento da ciência do Bem só será feita pelos guardiões que apresentarem habilidades para serem governadores. Estas etapas começam deste a infância e prossegue na juventude, para garantir um processo consistente na formação destas pessoas.

A música deve vir em primeiro lugar, por produzir harmonia e ordem na alma. Mas, não é qualquer música que deve ser ensinada e sim, aquela que provém de notas simples, harmônicas e sem apresentar nenhuma novidade ou modulação brusca e repentina.

Para que este ensino aconteça como convém, o governante, que já passou pelo processo formativo e se encontra no comando da cidade, deve encontrar, no meio dos artistas que vivem na cidade ideal, um que possua uma natureza boa e seguidora dos

¹²³ PORTO, 2006, 12-13.

sinais do belo e do perfeito, capazes de conduzir seus alunos para copiar, de suas almas, os modelos que provém da beleza e da perfeição que pode ser detectado dentro da melodia.

A instrução tem na música um instrumento que guia as crianças pelo caminho da razão. O condutor deve estar treinado na imitação perfeita do belo e do bem, penetrando na alma, para conduzi-la no aperfeiçoamento da racionalidade: que comanda e governa o corpo e a cidade.

O ensino da música tem a finalidade de proporcionar um lugar saudável, desde a infância, para que os guardiões sejam conduzidos a imitar, apreciar e se harmonizar com a *razão formosa*¹²⁴. Esta forma de imitação do belo e da perfeição, através dos ouvidos e olhos, tem o intuito de transportar para além da própria música, permitindo que se atinja a razão mais perfeita e harmoniosa. Pois, o que há na música é a imitação daquilo que a alma já traz em si mesma, fazendo com que a classe dos guardiões tenha a habilidade de apreciar e se assenhorear das virtudes presentes na alma virtuosa.

A música dispõe crianças e jovens no cultivo da razão, revelando um propósito prático para a vida pessoal e coletiva. Pois, guardiões assim educados, ao chegar à vida adulta, de modo mais profundo, sentirão as omissões e imperfeições em seu trabalho e estarão mais conformados diante de sua função, suportando-a, com naturalidade e alegria, alimentando-se de tal condição¹²⁵ para ser perfeito no seu melhor.

Por isso, sendo educados desde a infância, não serão apenas belos músicos, mas cidadãos instruídos para sua função, conhecendo os valores pelos quais deve guiar sua vida, como a temperança, a coragem, a generosidade, a grandeza do amor, afastando-se, dos vícios que são contrários a tais valores¹²⁶. Cidadãos capazes de conservar a função que ocupa na cidade e de estar adequado para lidar com os vícios e excessos que podem destruir sua formação.

A educação pela música não pode conduzir a outro caminho que não seja o da afeição e do amor moderado, belo e perfeito, que imita as virtudes cultivadas na alma, fortalecendo-a contra os vícios, que acarretam perdição e confusão provocada pelas paixões, prazeres e sentimentos.

Neste sentido, que relação há entre a temperança, que guia esta afeição, e o prazer excessivo, que a destrói? É uma relação dolorosa e insolente, pois a moderação

¹²⁴ PLATÃO, 2001, 401c-d.

¹²⁵ Ibid., 401e.

¹²⁶ Ibid., 402c.

temperante não condiz com um prazer excessivo, que leva a alma ao fracasso e desgraça, mas ao amor verdadeiro, que naturalmente, ama com equilíbrio e harmonia o que se refere à arte e a beleza¹²⁷.

O amor verdadeiro, expresso por meio da educação musical, não deve estar baseado no prazer excessivo, mas na relação de aprendizagem na qual quem ensina é considerado amante, e a criança ou jovem que aprende, é considerado amado. Esta relação deve estar acompanhada de regras e normas que não permitam que este amor se torne um vício.

O amante pode beijar o jovem, estar com ele, tocar-lhe, como a um filho, tendo em vista ações belas, e se for por meio da persuasão; mas em tudo o mais o seu convívio com o objeto de seu interesse deve ser tal que nunca pensem dele que as suas relações vão, além disso; caso contrário incorrerá na censura de ignorante e grosseiro (403b-c).

Este primeiro degrau deve convencer a outra pessoa a ser conduzido pelo Bem, através do convívio amoroso, físico e intelectual, praticado por dois homens: o amante e o amando. O que o aproxima é o amor à música simples e moderada que reconduz a alma para o amor verdadeiro, no intuito de modelar a racionalidade nas formas da virtude, salvando-a dos excessos das paixões e dos sentimentos.

O segundo degrau é a ginástica¹²⁸. Os jovens devem ser educados na prática de ginástica pela vida a fora. Eles devem aprender que não é o corpo perfeito que torna a alma boa, mas, ao contrário, é a alma boa que faz com que o corpo se torne melhor naquilo que é possível ser melhor. Por isso, no processo educativo a música vem em primeiro lugar, para despertar na alma o comando do corpo, com sabedoria e temperança, conhecendo as virtudes e os vícios que pode encontrar alojada dentro e fora de si mesma. Só depois a ginástica, que deve ser acompanhada de uma dieta apurada do ver e ouvir¹²⁹.

A ginástica se torna complemento da música com o intuito de tornar a alma melhor e, assim o corpo ser mais resistente e firme frente às intempestivas circunstâncias da vida. Como a boa música é simples, a ginástica conveniente é simples. Na música, a variação desmedida produz a arrogância; com a ginástica, ela adoece os

¹²⁷ Ibid., 402e-403a.

¹²⁸ Ibid., 403c.

¹²⁹ Ibid., 403e-404a.

guardiões, devido o esforço físico desmesurado. Mas, sendo fundada na simplicidade a primeira suscita temperança na alma, e a segunda, saúde no corpo¹³⁰.

A presença desregrada das dessemelhanças e das paixões, segundo Platão, causaria um retorno à aparência da justiça que resulta na violência da injustiça e, por conseguinte, na destruição da estrutura da cidade justa. A justiça deixaria de guiar os guardiões e governante, devastando o amor verdadeiro que passaria a ser aparente, interesseiro e grosseiro.

A base organizativa e estrutural da alma e da cidade é cada parte executar com precisão a função própria, sem fazer outra tarefa específica. A educação pela música e ginástica deve conduzir a um esforço no ordenamento da função própria dos guardiões e governantes na manutenção desta funcionalidade moderada. Para tal é imprescindível um rigoroso treinamento fortalecendo-os nesta árdua tarefa.

A falta da ginástica ou da música provocaria desequilíbrio no espírito de quem é formado para garantir o equilíbrio. Pois, a ginástica sem a música produz grosseria e dureza e a música sem a ginástica, moleza e doçura¹³¹, coisas que não convém à cidade, por acarretarem excessos. Por isso, o balanceamento no treinamento, fazendo com que o governante e o guardião moderem sua força e doçura.

Para que o treinamento seja equilibrado é imprescindível tomar as disposições naturais que o jovem possui, reconhecendo em seu caráter a presença do aspecto corajoso da natureza humana, que em excesso dá lugar ao áspero, mas com treino torna-se coragem¹³². Do mesmo modo, observar sua condição natural para a ternura, pois “a doçura é apanágio de um natural dado à filosofia”¹³³, mas não havendo rigorosidade, ela afrouxa o caráter, provocando desordem e confusão.

2.2.2 Obrigações e o processo seletivo dos guardiões

O treinamento com a música e a ginástica, descrito acima, é acompanhado de responsabilidades e obrigações, especialmente, daquelas que se referem à manutenção das funções e da harmonia presente na comunidade. Por isso, os guardiões precisam

¹³⁰ Ibid., 404e.

¹³¹ Ibid., 410c-d.

¹³² Ibid., 410d.

¹³³ Ibid., 410e.

passar por provas para que demonstrem resistência frente à força da violência e da mentira, provenientes dos vícios.

Destas provas, a primeira consiste na observação das opiniões que eles possuem frente às iniciativas injustas, para que percebam se elas estão dirigidas para o benefício da cidade, ou só satisfazem os interesses individuais. Estas observações devem ocorrer desde a infância, na qual são vigiadas as reações daqueles que se esquecem da doutrina, e iludindo-se da força da injustiça¹³⁴, pensam em satisfazer seus próprios interesses. Com isso, se distingue quem é difícil de enganar daquele que se deixa conduzir pela mentira. O segundo tipo, para Platão, deve ser excluído do processo educativo.

Os que passarem pela primeira prova, devem ir para a segunda, que é a imposição do trabalho pesado, do sofrimento e da luta¹³⁵. Para ver se estão dispostos a suportar o trabalho e os sofrimentos com resignação e coragem, sem fraquejar frente a tais situações. Só os que demonstrarem resistência para o trabalho vão para a terceira prova.

Na terceira, uma das mais difíceis, eles vão ser colocados em situações das quais provocarão da mentira e da falsidade. Por isso, serão transportados para lugares de terrores, e depois para os de prazeres, verificando os que “são difíceis de ludibriar e revelam compostura em todas as circunstâncias”¹³⁶. Para os que ficarem confusos e demonstrar falta de opinião diante de tal situação insuportável, não estarão suficientemente preparados para responder com altivez, aos tempestivos e tumultuados momentos com os quais vão se deparar no exercício do governo.

Estas provas possuem a finalidade de detectar, na primeira fase da educação presente na infância e juventude, os que já dão sinais de serem bons guardiões de si mesmo e aprenderam, na música e na ginástica, a colocar em evidência as boas qualidades e comportamentos úteis para si e para a comunidade.

Os que demonstrarem preparação e força vão para a segunda etapa. Pois o fim de tal seleção é que um destes ocupe o lugar de chefe da cidade¹³⁷, no momento certo. Ela também proporciona uma postura fundada nos valores da coragem e resignação, que são importantes para o desempenho do governo justo.

¹³⁴ Ibid., 413c.

¹³⁵ Ibid., 413d.

¹³⁶ Ibid., 413d-e.

¹³⁷ Ibid., 414a.

2.2.3 A segunda etapa do processo educativo

A segunda etapa diz respeito ao código de conduta a ser seguido por aqueles que querem comandar a cidade de modo justo e correto, guiados pela educação que conduz ao Bem. Desta maneira, os guardiões, nas ações mais habituais, devem desenvolver suas habilidades e aptidões naturais, dentro de uma conduta regrada por normas simples e diretas, para vencer qualquer situação frente às opiniões falseadas na voluntariedade dos prazeres¹³⁸.

Tais normas são apresentadas sem grandes complicações, pois é assim que deve ser qualquer lei que se apresente na cidade justa, para que as pessoas possam absorvê-las sem provocar desordem e confusão, garantindo a salvação tanto de si mesmos, quanto da cidade¹³⁹, pois se não forem realizadas, a totalidade da cidade estará condenada à ruína.

Eles aprendem a ser chefes dentro de um regime militar. Nas outras cidades, que serão analisadas no capítulo terceiro, eles se tornam pessoas de negócio¹⁴⁰. Na cidade justa há uma construção do modelo de governo voltado para a formação militar, e não para o papel de negociante. O que demarca esta distinção é a metáfora dos pastores e dos lobos, descrita abaixo:

Para os pastores, a coisa mais tremenda e vergonhosa de todas é criar cães para os ajudarem a cuidar do rebanho, de tal modo que, devido à falta de disciplina, à fome ou a qualquer outro mau costume, se pusessem eles mesmos a tentar fazer mal às ovelhas e a assemelhar-se a lobos, em vez de cães¹⁴¹.

Por isso, os que estão se preparando para serem guardiões precisam aprender a executar suas funções de modo tal, que não se tornem lobos devoradores do que deveriam proteger. Eles devem aprender a ser benevolentes com seus concidadãos. O que garante esta benevolência é o rigoroso processo educativo, a fim de que seja um caminho realmente perfeito¹⁴².

A educação correta para fortalecer e organizar a cidade de modo perfeito consiste na aprendizagem de virtudes, frente aos sentimentos e prazeres que possam

¹³⁸ Ibid., 416d.

¹³⁹ Ibid., 417a.

¹⁴⁰ Ibid., 415e.

¹⁴¹ Ibid., 416a.

¹⁴² Ibid., 416b.

trazer novidades para a cidade justa. Tal educação se traduz num esforço do governante em manter, de modo racional, a funcionalidade de cada classe e pessoa.

Neste sentido, tanto o treinamento como a aquisição de uma conduta correta, fundada em conhecimentos que conduzem à Idéia do Bem, proporciona um ajustamento dos guardiões e governante a uma vida simples e sem acúmulo¹⁴³.

2.2.4. O fim da educação e a naturalização da função das classes

O intento da educação platônica, enquanto conhecimento imitativo do belo e do Bem¹⁴⁴, através da investigação do que já se sabe, mas não se sabe, por ter esquecido, que se inicia com a música e a ginástica, é um governo que regule a vida coletiva¹⁴⁵, inter-relacionada com os interesses de guardiões e governantes que aprendem a ser juízes de si próprios, e a cuidar do coletivo¹⁴⁶, através da racionalidade e do autocontrole, mantendo em harmonia as diferentes funções determinadas para cada classe.

Os guardiões, e posteriormente, os governantes precisam estar preparados para detectar, mais rapidamente, as omissões e imperfeições no trabalho na cidade, garantindo uma conformação natural naquilo que foi designado para cada classe¹⁴⁷.

Um dos fins da educação é a naturalização da funcionalidade entre as classes, garantida pela estruturação formativa do guardião e governante, para manter a cidade na ordem considerada justa. Por isso, o rigor desta formação¹⁴⁸. É por natureza, que o sapateiro faz o que faz. E ele é virtuoso e justo quando executa sua função no melhor da produção. Do mesmo modo, um guardião. O comerciante aprende seu ofício, ou do próprio pai ou de outra pessoa que o ensine, não é necessário que tenha uma formação investigativa, sistemática e gradual, nem que a cidade se organize para garantir tal formação. Por outro lado, os guardiões e governantes precisam ser formados para

¹⁴³ Ibid., 464a-c.

¹⁴⁴ Ibid., 412a.

¹⁴⁵ Ibid., 350b-c.

¹⁴⁶ Ibid., 369b-c; 412d-e.

¹⁴⁷ Ibid., 402c; 403d.

¹⁴⁸ Ibid., 413e-414a.

manter a racionalidade funcional¹⁴⁹ e a finalidade da cidade assegurada em suas decisões, de acordo com a conservação das leis¹⁵⁰.

A vergonha maior para quem for educado na justiça, virtuosa e racional é se enaltecer pela habilidade de cometer injustiças, sendo capaz de dissimular uma conduta para escapar do castigo provindo do exercício da injustiça, seja diante dos deuses e das pessoas, ignorando que o mais belo e melhor é uma vida modelada na temperança, a qual dispensa os juízes externos. Pois, qualquer excesso é censurável seja na administração da casa, em campanha militar ou em cargos políticos, por dificultar os estudos, os pensamentos e a reflexão própria da filosofia¹⁵¹.

Outra finalidade da educação proposta por Platão, é conduzir crianças e jovens para adquirirem as habilidades necessárias, no tratamento da alma e do corpo, como também, no governo da cidade, suportando as imperfeições e os vícios, lembrando-se que suas almas tiveram conhecimento do Bem no Mundo das Idéias.

Esta condução resulta na distinção, entre os guardiões, aqueles que vão ter a função de guardar e vigiar a cidade de inimigos externos e internos, dos outros que se destacaram nos estudos, nas tarefas e obrigações e se mostraram os melhores para governar e comandar a cidade.

Uma consequência das finalidades da educação é que não convém às almas dos governantes serem educadas no convívio com as almas perversas que podem estar presentes em alguns guardiões, por isso a importância de haver uma comunidade específica, de modo que estando longe da injustiça possam conjecturar com exatidão, pelo seu próprio exemplo, os crimes dos outros. Pois eles devem ser inexperientes e estarem ilesos dos maus costumes na juventude, para tornarem-se perfeitos, e julgar, com precisão, o justo do injusto, por não terem registro de modelos perversos¹⁵². Ao serem afastados dos modelos perversos, os jovens governantes aprendem a julgar as injustiças e os vícios, a partir das idéias e das virtudes vislumbradas e rememoradas na alma, fazendo com que as leis estabelecidas na cidade justa sejam cópias imitativas das virtudes. Pois, para ser um juiz bom e sábio é preciso conhecer as virtudes que conduzem ao conhecimento do Bem em si.

A naturalização das virtudes e da resignação frente à rigorosidade do processo formativo de guardiões e governantes necessita de um ambiente de relação de

¹⁴⁹ Ibid., 411d.

¹⁵⁰ Ibid., 412a.

¹⁵¹ Ibid., 407b-c.

¹⁵² Ibid., 409a-b.

fraternidade interna. É demonstração de fraqueza e divisão encontrar um guardião inimigo do outro. Tal fraternidade deve ser ensinada aos mais novos, através do *mito da irmandade* para que fortaleçam a *areté* dos bons guardiões e dos melhores chefes.

O propósito do mito da irmandade é fortalecer as estruturas hierárquicas, a partir de uma proposta educativa que permita a adesão de governantes e guardiões, como também de toda população à conformidade com a divisão natural do trabalho. Com isso, se delineia um quadro de elementos que distingue a cidade justa das outras cidades. Esses elementos serão retomados no terceiro capítulo.

2.2.5. O mito da irmandade

A disposição para relações fraternas de co-habitação e participação comum nas crenças, interesses e finalidades que permeiam a organização da cidade justa é indispensável à sustentação estrutural e educacional, para que os governantes consigam comandar a partir da noção de justiça. Esta disposição é firmada e consolidada por uma “nobre mentira, daquelas que se forjam por necessidade (...) de convencer (...), sobretudo os próprios chefes e, (...), o resto da cidade”¹⁵³.

Este *mito da irmandade* quer convencer os guardiões, os chefes e, posteriormente, os outros habitantes, de que a melhor estrutura política está fundada na naturalização da funcionalidade para que a cidade se torne cada vez mais justa.

Ele se remete ao da Fenícia¹⁵⁴, que relata a origem humana como aquela que brota e provém da terra. A re-leitura que Platão apresenta a instrução como algo dado pela própria natureza humana. Por isso, o plano educacional e a organização política, dispostas na cidade justa, constituem uma cópia perfeita das virtudes.

Os guardiões e governantes, com suas armas e equipamentos, foram moldados e criados no interior da terra¹⁵⁵. Este é o primeiro dado do mito para reforçar a disposição dos guardiões e governantes no cuidado da cidade como se fosse a própria mãe ou ama, defendendo-a contra inimigos, e considerando os outros cidadãos como irmãos¹⁵⁶.

Há duas conseqüências desta inter-relação com a Terra. A primeira, parte do seguinte argumento: se a Terra faz com que todas as pessoas sejam co-irmãs, elas

¹⁵³ Ibid., 414b-c.

¹⁵⁴ Ibid., 414c.

¹⁵⁵ Ibid., 414d.

¹⁵⁶ Ibid., 414d-e.

devem ser protegidas e defendidas como se defende a própria família. Portanto, estar na cidade, nesta Terra Comum, não pode ser como estar num ambiente de comércio ou de enriquecimento, mas de cuidado e amor, que demanda devoção e apreço nas relações e nas leis que vão proporcionar tal irmandade.

A segunda decorre da primeira, que a formulação do princípio da fraternidade universal: todas as pessoas nasceram de um mesmo lugar. Elas são iguais por terem vindo do mesmo modelo. Elas apenas se diferenciam nas funções, em favor da comunidade. Isto reforça, de forma quase inquestionável, que os guardiões e governantes tendo as funções de comando e vigilância, devem colocá-las a serviço do coletivo, considerando as outras pessoas como irmãs e co-cidadãs responsáveis pela estruturação e manutenção da cidade.

Este *primeiro dado do mito* ressalta as vantagens do Princípio da Irmandade, completamente adversa ao que se tem nas cidades vigentes, pois nelas o que importa é o bem estar individual da parte dominante da cidade. Observe-se que no Livro V apresentam-se argumentos que distinguem a relação de poder entre ‘o povo’ e ‘o governante’ presente na cidade justa e nas outras cidades. É importante recordar que as estruturas hierárquicas presentes nas outras cidades são mantidas na cidade justa de Platão, mas a perspectiva com o qual se exerce o poder de comando apresenta-se oposta.

Nos outros regimes, o ‘povo’ chama ‘seus governantes’ de déspotas, e no regime democrático de governante¹⁵⁷. Mas na cidade estruturada na justiça virtuosa, racional e harmônica, o povo entende seus governantes como salvadores e protetores. Do mesmo modo, estes chamam ‘o povo’ de “distribuidores de salário e alimentação” e de escravo¹⁵⁸.

Na cidade justa há uma hierarquia funcional, fomentada pelo princípio da igualdade primária e, por isso, o governante deve comandar o povo com sabedoria, e os guardiões defende-lo com coragem.

Como guardiões e governante devem tratar-se a si mesmos? Nas outras cidades é de co-governantes, e na justa é de co-guardiões¹⁵⁹. Ou seja, nas outras cidades, os governantes entendem e afirmam que aquilo que é dos amigos será tratado como se lhes pertencesse, mas as coisas dos estranhos, eles as considerariam alheias¹⁶⁰. E, por serem

¹⁵⁷ Ibid., 463a.

¹⁵⁸ Ibid., 463b.

¹⁵⁹ Ibid., 463b.

¹⁶⁰ Ibid., 463c.

alheias, agem como lhes convém, sem prejuízos para si mesmos, e com ganhos legitimados por leis que eles mesmos determinaram como justas.

Os guardiões que aprenderam a ser justos, quando encontram qualquer concidadão, julgam que encontram alguém de sua própria família. Por isso, não há a separação entre o alheio e o próprio, pois estão sendo treinados para o respeito e cuidado com o coletivo e o alheio, seja diante do pagamento das penas, seja no gozo de prazeres condizentes com a moderação¹⁶¹.

Na *segunda parte do mito* se acentua as distinções na divisão social do trabalho e do poder entre as classes. Mais ainda, há uma emissão de juízo valorativo nestas distinções. Platão afirma que quando Deus “modelou, àqueles dentre vós que eram aptos para governar, misturou-lhes ouro na sua composição, motivo por que são mais preciosos; aos auxiliares, prata; ferro e bronze aos lavradores e demais artífices”¹⁶². Há uma escala de valores justificada pela própria transcendência, que torna uns inferiores e outros superiores, confirmando a estrutura hierárquica entre as classes.

Os governantes e guardiões estão a serviço dos subalternos por ser desvantagem estar sob o governo de alguém que lhe é inferior. Eles, em sua constituição, são superiores e nasceram para governar. Por isso, não podem se esquivar de tal posição. E, os inferiores e piores, por constituição, devem se resignar a sua posição social e política.

Há um acento nas habilidades naturais dos cidadãos. Estas habilidades, presentes no Livro VII, são utilizadas para caracterizar os governantes, no sentido de evidenciar os motivos pelos os quais o Deus misturou *ouro na sua composição*.

O governante é confirmado na competência de comando da cidade por apresentar agudeza de espírito para o estudo e a facilidade em aprender¹⁶³. Outra aptidão é o gosto para se ater no processo de instrução, expondo destreza na memorização dos estudos. Ele também deve demonstrar força e aspiração para o trabalho em todas as suas formas, evidenciando amor diante do que está executando¹⁶⁴. Ele não dá sinal de lassidão e moleza, seja para o estudo ou para o trabalho mais árduo.

Ele procura não ter uma alma dominada pela mentira voluntária. Por isso, possui uma severa observância no que diz respeito à “temperança, à coragem e à grandeza de alma e a todas as partes da virtude”¹⁶⁵.

¹⁶¹ Ibid., 464a.

¹⁶² Ibid., 415a.

¹⁶³ Ibid., 535b.

¹⁶⁴ Ibid., 535c-d

¹⁶⁵ Ibid., 536a.

De tal modo, estas características para o estudo, o trabalho e as virtudes presentes na alma dos aptos para ser governantes, confirmam a escala de valores entre as classes, e dá sentido ao *ouro* que o deus depositou, em alguns, para comandar a cidade com destreza e nos ditames da justiça. Estas aptidões se tornam critérios para identificar e selecionar as crianças nascidas na classe dos guardiões¹⁶⁶.

Pois, pode haver casualidades em que nasça uma prole nobre numa classe inferior. Por isso, cabe ao governante, estar atento aos comportamentos das crianças dos diferentes grupos¹⁶⁷. Pois é dele a função de reparar tais casualidades por ser treinado para observar os seus comportamentos. Por conseguinte, é imprescindível que o governante se atenha ao nascimento e o comportamento das crianças, para verificar se condiz ou não com a natureza própria de cada classe. E, se for necessário, separá-las de acordo com as habilidades que vão apresentando.

A *terceira parte do mito* consolida a tarefa do governante em separar as crianças que apresentam habilidades naturais para o comando e as que tenham tendências para o trabalho de artífice, mesmo estando em classes inversas. Este poder garante que a cidade continue nos propósitos sob os quais foi pensada. Por isso, é instrutivo dizer aos governantes que deus “recomenda aos chefes, em primeiro lugar e acima de tudo, que aquilo em que devem ser melhores guardiões e exercer mais aturada vigilância é sobre as crianças, sobre a mistura que entra na composição das suas almas”¹⁶⁸. Por conseguinte, o cuidado com o processo educativo das crianças, presente no VII Livro, acentua a importância delas serem educadas pela brincadeira, e não na violência, pois é na brincadeira que se observam as tendências naturais¹⁶⁹ expressas, de modo espontâneo.

Este poder do governante, em observar, julgar e separar as crianças, a partir de suas habilidades naturais, tem a finalidade de salvar a cidade e sua constituição. Portanto, seu julgamento não se atém apenas às classes subalternas, mas dentro de sua própria classe. Ele deve ter um tratamento rígido, sem compadecimentos, elevando ou rebaixando as crianças, de qualquer classe, a fim de que as melhores sejam educadas na classe dos superiores¹⁷⁰.

¹⁶⁶ Ibid., 536a.

¹⁶⁷ Ibid., 415a-b.

¹⁶⁸ Ibid., 415b.

¹⁶⁹ Ibid., 537a.

¹⁷⁰ Ibid., 415b-c.

Este julgamento estaria assentado em dois elementos. Um que está presente no próprio mito e, outro que se desenvolve no livro V. O que garante esta permuta das crianças entre as classes, sem o sofrimento da perda dos pais, é o relato, no mito, do “oráculo segundo o qual a cidade seria destruída quando um guardião de ferro ou de bronze a defendesse”¹⁷¹. Em nome do bem comum, que é a segurança e a firmeza da defesa da cidade, mulheres e homens abrem mão da criação de filhas e filhos, e as/os entrega aos cuidados do Governante. Para tal, e este é o segundo elemento, o Governante organiza comunidades de guardiões, nas quais não se saberia quem é o pai ou mãe das crianças.

Platão explica, no livro V¹⁷², que, em linhas gerais, estas comunidades serão constituídas dos melhores homens e das melhores mulheres para gerarem crianças superiores, naturalmente aptas para comandar a cidade. Eles teriam habitações e refeições em comum, sem qualquer propriedade privada. Ao estarem juntos e misturados, nos ginásios, e no resto da educação, seriam impelidos a unirem-se, para não saber quem é o pai das crianças que nascerem desta união¹⁷³. E as mães seriam preparadas para, após alguns meses de vida, deixar as crianças serem criadas por amas e outras mulheres. Isto permitiria a mudança de crianças, de uma classe à outra, sem desviar do objetivo maior que é uma cidade comandada pelas melhores pessoas.

Com esses cuidados e ensinamentos, fundamentados no Mito da Irmandade, há certa garantia de dedicação pela organização da cidade e fixação das disposições naturais de cada cidadão em exercitar sua *areté*.

2.2.6. As principais características das etapas iniciais do plano educacional

O que vai garantir, na cidade justa, o cumprimento rigoroso da função dos guardiões e governantes, entendendo que só eles podem guiar para o melhor a outra classe, é a educação, que ajusta, de forma adequada, a estrutura hierárquica¹⁷⁴. Estes sendo bem educados tornam-se pessoas prudentes e moderadas que organizam a vida na cidade, e principalmente suas vidas, numa comunidade de amigos, evidenciando as

¹⁷¹ Ibid., 415c.

¹⁷² Ibid., 457d-461e.

¹⁷³ Ibid., 458c-d.

¹⁷⁴ Ibid., 423e.

regras quanto à presença das mulheres e as normas que regem os casamentos e a procriação¹⁷⁵.

Esta educação adequada, para guardiões e governantes, deve criar uma ordem uniforme, no qual a natureza boa e honesta, ao receber treinamento e instrução resulte em gerações ainda melhores¹⁷⁶.

Um elemento de socialização presente nessas etapas iniciais é a brincadeira. Com ela se age de modo espontâneo e se pode detectar qualquer inobservância das leis¹⁷⁷. Logo, ela não deve excitar comportamentos aparentes e confusos. Pois, tais comportamentos atingem as convenções sociais, as leis e as constituições, chegando, por fim, “*a subverter todas as coisas na ordem pública e particular*”¹⁷⁸, reorientando a cidade nos moldes da injustiça, que resultaria em sua absoluta ruína.

É permitido que os filhos de guardiões participem dos jogos e outras brincadeiras, para perceber se eles atuam contrários às leis que regem os jogos, ou se agem de acordo com elas. Pois, se fazem do primeiro modo são considerados desonestos e desordeiros¹⁷⁹ e devem descer para a classe inferior.

Por isso, estas crianças são instruídas para obedecerem e absorverem as leis que assegurem a unidade da cidade. Elas precisam aprender a respeitar as convenções sociais, não por aparência ou para agradar a quem quer que seja, mas para que se tornem pessoas justas, cujas ações estão submetidas às leis que trazem o bem-estar ao conjunto da cidade. Quando elas brincam honestamente, aprendem à boa ordem. E, ao crescerem, endireitam qualquer coisa que tenha decaído na cidade.

Portanto, a finalidade da educação dos guardiões não pode ser outra que a garantia da aquisição, de modo conciso, das regras simples que regem a cidade justa. Para tal, os gêneros musicais e os exercícios físicos não devem sofrer mudanças, para não abalar as estruturas presentes desta cidade.

Esta etapa prepara o corpo e alma para enfrentar a etapa de ensino superior que, em linhas gerais, é uma educação filosófica. Este aspecto filosófico se desenvolve nos VI e VII Livros, enquanto exigência para jovens que passaram pelo processo seletivo da primeira e segunda etapa da aprendizagem, e se empenharam nos cuidados adequados

¹⁷⁵ Ibid., 423e-424a.

¹⁷⁶ Ibid., 424a-b.

¹⁷⁷ Ibid., 424d.

¹⁷⁸ Ibid., 424e.

¹⁷⁹ Ibid., 425a.

para servir a filosofia. Por isso, na medida em que eles avançam na idade e começam a atingir a maturidade, os exercícios precisam ser intensificados¹⁸⁰.

No VI Livro a maturidade filosófica exigida é um caminho mais longo para o aluno. Ele deve esforçar-se tanto nos exercícios físicos, quanto nos estudos, pois, se assim não ocorrer, dificilmente, atingirá o fim da ciência mais elevada e mais conveniente para sua função. E, qual é a ciência elevada, que se apresenta como o fim do conhecimento exigido para o governante? “A idéia do bem é a mais elevada das ciências, e que para ela é que a justiça e as outras virtudes se tornam úteis e valiosas”¹⁸¹. Logo, é a Idéia do Bem que norteia a conduta pessoal, a proposta educativa e a estrutura política que permite ações justas. Ao longo da terceira etapa do processo educativo, o conteúdo da aprendizagem é o saber mais apurado e correto¹⁸².

2.3. A EDUCAÇÃO MAIS ELEVADA DA ALMA

Uma questão de fundo, que será verificada neste momento do processo educativo, é a passagem do sensível para o inteligível? Como se garante que as etapas iniciais vão favorecer a absorção dos conhecimentos mais elevados? É importante considerar que o intuito de educar a irascibilidade e a racionalidade se direcionam na condução da alma ao seu fim, ou seja, contemplar a Idéia do Bem que está no Mundo das Idéias.

Nesta terceira etapa, Platão aponta como é possível viver na justiça virtuosa, que está fundada na idéia de Bem. É para o Bem que a alma deve voltar-se, aprendendo a superar os conflitos presente em si mesma e na cidade.

A condução da alma para voltar ao Bem, ao lugar que ele já contemplou como foi afirmado no tópico acima, é que determina o governante, como filósofo e rei. As disciplinas que compõem o currículo da educação mais elevada devem garantir uma volta gradual e sistemática da alma para o Bem. Com elas se aprende a governar com senhorio e justiça, ou seja, instruir-se no exercício do poder fundado na concepção da justiça virtuosa e funcional, que se sustenta na idéia de Bem. Por isso, quem está na classe dos governantes precisa ser o melhor entre os melhores, e seguir rigorosamente

¹⁸⁰ Ibid., 498b.

¹⁸¹ Ibid., 505a.

¹⁸² Ibid., 505b.

os critérios seletivos para definir quem permanece até atingir a última disciplina na busca do conhecimento da totalidade.

2.3.1. Início da terceira etapa: o acesso ao BEM em si

O governante foi aquele cidadão que, nas duas etapas formativas, apresentou características e aptidões naturais, durante longo e rigoroso processo. Por suas habilidades naturais foi capaz de ser um aluno responsável pela sua condução na direção da justiça.

A rigorosidade em sua formação teve por objetivo último a garantia que toda cidade consiga atingir sua finalidade harmoniosa e racional, sem se perder na multiplicidade das opiniões. Para que ele saiba se situar nesta multiplicidade é preciso que entenda o primeiro princípio, que é o da oposição entre o múltiplo e o uno. O múltiplo se refere às diversas opiniões presentes na cidade, no mundo visível das emoções e sensações, e o uno, que está no mundo Inteligível, no qual se encontram as idéias e as virtudes, e a idéia do Bem em si¹⁸³ que dá sustentação ao Mundo Inteligível. Como o uno já está presente na alma humana, pois ela já o havia contemplado no Mundo Inteligível, ele não provém da multiplicidade e nem se encontra nela, mas do Bem em si.

A alma humana consegue alcançar a unidade e o Bem em si? Como há diversos saberes ensináveis, por que não instruir na arte do bem viver a partir da compreensão da *areté*? “Se as diversas atividades humanas podem ser racionalmente aperfeiçoadas e ensinadas, por que não será assim também com a perfeição humana”¹⁸⁴? Eis o primeiro passo: é possível ensinar a perfeição humana, a idéia de Bem, devido a memorização.

Para que aconteça o memorizar e se alcance a idéia de Bem é preciso perceber que tal acesso só é possível por analogia. Eis o segundo passo: para aprender o que se sabe, mas não sabe que sabe, só é possível por comparação: relação de semelhança entre dessemelhantes. Pela analogia é possível conhecer o que não se sabe, mas já foi vislumbrado no Mundo Inteligível, como Idéias. Sendo o conhecimento algo gradual,

¹⁸³ Ibid., 506e.

¹⁸⁴ SCOLNICOV, 2006, p. 19.

Platão apresenta três imagens-chave para o acesso às Idéias: do *Sol*, da *linha* e da *caverna* que podem garantir o processo de aprendizagem analógico.

A primeira imagem é a do *Sol*. Ele participa do Bem como um filho do Bem, e por isso semelhante a ele¹⁸⁵, mas não idêntico. O Sol representa o Bem no mundo visível, e por isso é semelhante a ele. Logo, ele é o visível que favorece o conhecimento do imutável e invisível e, distingue a existência de dois mundos distantes e em relação. “Assim, o Sol, representando o mundo visível, acessível aos e pelos sentidos, e o Bem, o invisível, acessível apenas pela mente, teremos de um lado as imagens e o mundo material e, do outro, os objetos matemáticas e filosóficos”¹⁸⁶.

Há um mundo visível e múltiplo de coisas e objetos, regido pelo Sol, no qual existem muitas coisas belas, boas e outras cheias de vícios, estas coisas são distintas pela linguagem¹⁸⁷. Os objetos vistos pela luz do Sol são nomeados pelos seres humanos, e, por meio da luz eles se tornam conhecidos. Este é o mundo das opiniões, no qual se encontra a maioria dos cidadãos. Neste mundo pode haver ou não a aproximação ao imutável.

O outro mundo é o do *em si*, que se encontra relativo a cada coisa que se postula no mundo visível. Pois, o mundo visível é uma cópia do que de fato existe no mundo invisível. E entre eles há certa relação, quando cada objeto “corresponde uma idéia, que é única”¹⁸⁸ e, esta idéia constitui a essência de cada coisa.

Há uma contraposição entre estes mundos, ao mesmo tempo em que eles se colocam em relação analógica. Pois, o que é visível não é inteligível, “ao passo que as idéias são inteligíveis, não visíveis”¹⁸⁹. Dois mundos opostos. Um visível, que não revela a essência nem o conhecimento do Bem que é o fundamento de todo conhecimento. Outro, das essências no qual se encontra o conhecimento e as virtudes, mas de difícil ingresso.

O que possibilita a comunicação com o conhecimento proveniente do mundo inteligível é a visão, pois tanto a acepção da vista, quanto a faculdade de ser visto estão inter-relacionados com a luz. Em primeiro, a luz solar que faz conhecer as coisas visíveis, e segundo a luz que está na alma por ter admirado a Idéia de Bem. A segunda luz é vista pela racionalidade através das etapas educativas. É preciso que a parte

¹⁸⁵ PLATÃO, 2001, 506e.

¹⁸⁶ SOARES, 1999, p. 97-98.

¹⁸⁷ PLATÃO, 2001, 507b.

¹⁸⁸ Ibidem, 2001, 507b.

¹⁸⁹ Ibid., 507b.

racional da alma se acostume a ver a Luz em si. Por isso, o rigor desde o primeiro momento que a criança é conduzida pela música ao belo, e do belo ao conhecimento do Bem.

É pela visão que se tem acesso ao conhecimento das coisas visíveis que são iluminadas pela luz do Sol. E por analogia, aprende, nos dois primeiros níveis da educação, a ir treinando sua razão para conhecer a Idéia do Bem. Por isso, o treinamento gradual, se inicia pela música e ginástica, e só depois para as ciências superiores que conduzem ao conhecimento do Bem, até atingir a contemplação do Bem ‘em si’.

Neste sentido, Platão distingue o sentido da visão da finalidade do Sol. Pois, a primeira, que é apenas corpórea, jamais pode ser o Sol¹⁹⁰. Pelo contrário, o Sol é a causa da visão¹⁹¹. A visão é um meio de ter acesso às coisas iluminadas pelo sol no mundo visível. Mas, mesmo o sol não é a causa de tudo que existe, pois foi gerado pelo Bem, de modo semelhante e distinto dele. Como o Bem, no mundo inteligível, está relacionado com a inteligência e o inteligível, do mesmo modo o Sol, no mundo visível, está conexo com a vista e o visível¹⁹².

Este processo de rememorar, que parte do sensível até atingir a essência das coisas, realizada pela parte racional da alma, faz com que o aprendiz perceba que dentro da multiplicidade que povoa o mundo visível, há unidade. Há o sol que ilumina, agrega e organiza o mundo visível, e a visão encarrega-se de fazer com que a criança e o jovem, que estão sendo treinados, possam nomear e conhecer os objetos que pertencem ao mundo visível. Logo, são os olhos que têm a função de intermédio, permitindo o conhecimento dos objetos no mundo visível e ao Sol. Os nomes dados são apenas cópias dos nomes das coisas que existe no Mundo Inteligível. O que se vê no mundo invisível é apenas cópia do mundo Inteligível, que alma apreciou ao desencarnar do corpo.

No mundo inteligível, é a alma, ou seja, a parte racional da alma, que se torna possível o entendimento entre a idéia do Bem e a essência dos objetos. Mas, a alma não é a causa do Bem, como a visão não é a causa do Sol. É a idéia do Bem que ilumina a parte racional da alma, no mundo Inteligível, antes dela estar no corpo, para que consiga conhecer a totalidade dos objetos, como também compreender que é esta totalidade que

¹⁹⁰ Ibid., 508a.

¹⁹¹ Ibid., 507c.

¹⁹² Ibid., 507b-c.

dá sentido e unidade ao mundo visível. Por isso, que o caminho do conhecimento das coisas superiores conduz ao distanciamento do domínio dos objetos sensíveis.

As etapas formativas ajudam as crianças e jovens a irem amadurecendo e aguçando sua visão e se adaptando ao conhecimento das coisas sensíveis iluminadas pelo sol. Ao estimular a visão, também vai instigando, fortalecendo e adaptando a parte racional da alma vai à luz que provém do Mundo Inteligível. Do mesmo modo que os olhos se ofuscam e doem com a luz do Sol, até se acomodar a seu poder e força, os jovens que foram selecionados da classe dos guardiões para prosseguir nos estudos, vão adaptando a racionalidade para conhecer o Inteligível e, por fim, o Bem em Si.

Os objetos sensíveis são perecíveis e frágeis, e, deles só se pode ter opiniões, sem expressão de inteligência¹⁹³, por isso é preciso educar tais jovens, para que fixe sua racionalidade em objetos iluminados pelo Bem, para que não haja um desequilíbrio entre a aprendizagem, a parte racional da alma e o rigor com que se desenvolva o processo educativo. Pois, os objetos do conhecimento devem conduzir à Idéia do Bem, de modo simples e unitário.

Portanto, a imagem do Sol distingue os dois mundos e aponta a luz como um meio para nomear e reconhecer os objetos sensíveis. Mas, a parte racional da alma deve ser direcionada para conhecer a essência dos objetivos sensíveis, e por fim, a idéia do Bem, pois ela permite que a alma conheça as coisas como elas são e as virtudes necessárias para que o sujeito do conhecimento tenha o poder¹⁹⁴ de governar a si próprio e a cidade. Por isso, a Idéia do Bem é o conceito mais elevado, que está acima e para além da essência das coisas, pela sua dignidade e poder.

A distinção entre os objetos do conhecimento que compõe os dois mundos é aprofundada pela segunda analogia *a da Linha*¹⁹⁵. No nível dos objetos sensíveis há imagens e reflexos destas imagens, que se constituem em saberes inferiores. Há os modelos dessas imagens, que proporcionam um saber ainda inferior, mas um pouco mais elevado, por se aproximar do inteligível. No nível dos objetos inteligíveis a alma para realizar o processo de aprendizagem serve-se, primeiro, “das coisas como se fossem imagens e procede por hipóteses, em busca de conclusões, e não de princípios. No outro nível deste segmento, a alma parte das hipóteses, dispensa as imagens e

¹⁹³ Ibid., 508d.

¹⁹⁴ Ibid., 508e.

¹⁹⁵ Ibid., 509d.

procura os princípios de tudo”¹⁹⁶. Nesta segunda parte, que se configura como dialética das idéias, não há mais qualquer vestígio do mundo sensível, é a partir das idéias que se chega a outras idéias. E o fim é a Idéia do Bem.

Esta analogia indica um corte hierárquico, entre esses dois mundos que aponta a existência de dois objetos de conhecimento, distintos em quatro segmentos. Há dois inferiores – as imagens e os modelos, e dois superiores, as hipóteses e as idéias. É um caminho gradual de afastar-se do sensível em direção a Idéia do Bem. O bom, o belo e o justo não existem no mundo sensível, são conhecidos por já estarem na alma, e se aproximarem da Idéia do Bem. Eles são idéias, apreciadas pela racionalidade, devido os princípios instigados pelas hipóteses existentes na parte racional da alma. Por isso, se tornam objetos inteligíveis que são imagens verdadeiras dos objetos sensíveis. A visão se aproxima dessas imagens, que são modelos das imagens captadas pelos sentidos. E, só assim, a mente humana consegue nomear imagens e proferir opiniões sobre o belo, justo e bom, que possam se aproximar dessas idéias que estão no Mundo Inteligível. Assim, como a opinião está para o saber, a imagem está para o modelo¹⁹⁷. Mas, a educação de jovens, que se preparam para o governo da cidade justa, não pode estar fundada na opinião nem na imagem ou até mesmo no modelo, mas nas idéias, que conduzem a Idéia do Bem.

O grande desafio é fazer com que crianças e jovens acostumadas com as imagens e os reflexos de imagens possam entender que elas são falsas e, de fato, não existem em si mesmas, mas apenas como modelos. O que existe não está neste mundo sensível, mas no Mundo Inteligível contemplado pela alma em suas várias vidas, longe do corpo.

É nesta relação de distanciamento entre a idéia e a imagem que se estabelece o processo de aprendizagem. A alma aprende, de forma gradual, ao se afastar das imagens, forçando-se a investigar hipóteses levantadas, a partir de objetos que mais se aproximam dos modelos, para superar as conclusões, e atingir os princípios e as idéias que regem todas as coisas, presente no Mundo das Idéias.

Mas, aprender a se distanciar é algo que precisa de treinamento. Muitos jovens são induzidos a pensar que o conhecimento se finaliza nas hipóteses, por isso é preciso ensinar um caminho mais longo para atingir a plenitude do mundo inteligível. Esta passagem que conduz “ao princípio absoluto, parte das hipóteses, e, dispensando as

¹⁹⁶ PAVIANI, 2003, p. 42.

¹⁹⁷ PLATÃO, 2001, 510a.

imagens que havia no outro mundo, faz caminho só com o auxílio das idéias”¹⁹⁸. É um método ou procedimento para não permanecer na ilusão das opiniões fundadas em modelos.

Esse método para rememorar a inteligível está presente em algumas ciências como a geometria, aritmética entre outras, por tomarem as figuras visíveis, e a partir delas formularem os raciocínios para atingir o fim da investigação¹⁹⁹, ou seja, a Idéia de Bem. Ainda que a alma esteja presa a tais figuras, ela está utilizando-se das imagens dos próprios originais, e se encontra um passo adiante das opiniões. Mas, se ficar apenas neste método, ela não atinge os princípios e os modelos originais, dos quais as imagens são derivadas.

É preciso que das idéias se chegue a outras idéias, sem passar por princípios. E este caminho é o dialético²⁰⁰ que toma hipóteses e princípios como ponto de apoio para passar de idéias para outras idéias, sem qualquer relação com o mundo sensível. Como é desafiante entender que o sensível é apenas cópia do inteligível, também aqui, é um exercício rigoroso para compreender que a dialética não parte de imagens ou mesmo hipóteses, mas de idéias formuladas na parte racional da alma. Há “jovens que não a compreendem, por tomarem a dialética pela mera discussão retórica, e trilhando por este caminho até a velhice, vêm desmoronar o edifício mal construído do saber”²⁰¹.

Como o foco desta dissertação não é a educação pensada por Platão, mas a compreensão que ele tem da Justiça e de como o ser humano absorve esta noção de justiça, não será aprofundado o método dialético, mas rapidamente contextualizado, para se ter elementos que o distingam da dialética que era utilizada, desenvolvida e ensinada no seu tempo.

A dialética foi uma técnica (*téchnai*) apresentada por Zenão de Eléia, como também pelos sofistas, megários, Sócrates, Platão e Aristóteles, no mundo grego. Mas, para Platão ela é “sinônimo de filosofia”²⁰², por conduzir ao conhecimento (*epistémés*) do imutável e eterno. No decorrer da história, ela foi utilizada com outras conotações. Ela estava presente na patrística com Boécio, Occam e Abelardo. Como também por humanista como Leibniz e outros modernos. Hegel a retoma com um grande método de conhecimento. Nos próximos tópicos haverá exposição de elementos que permitam um

¹⁹⁸ Ibid., 510b.

¹⁹⁹ Ibid., 510c-e.

²⁰⁰ Ibid., 511b.

²⁰¹ SOARES, 1999, p. 95.

²⁰² PAVIANI, 2001, p. 13.

entendimento mais largo deste método, mas vale ressaltar que mesmo esses elementos não são suficientes para aprofundar tal questão e, que esse aprofundamento, não é o foco dessa dissertação.

Esta oposição contraditória entre sofistas e Platão será apresentada a partir da concepção de justiça presente nos diversos tipos de cidades analisados por Platão e apresentados no terceiro capítulo.

Ao distinguir objetos inteligíveis e sensíveis e apresentar alguns caminhos para se atingir os objetos inteligíveis que dão sentido aos sensíveis, Platão expõe o primeiro e segundo elemento no processo de aprendizagem. O terceiro é o entendimento como algo intermédio entre a formulação de hipóteses e opiniões²⁰³. A suposição é o quarto elemento referente à quarta parte da alma, como há a quarta parte da cidade, que orchestra as outras partes²⁰⁴, ou seja, a suposição, na alma, tem a mesma função que a justiça tem na cidade: fazer com que cada classe cumpra sua devida função e não queira realizar outra coisa, a não ser sua especificidade.

2.3.2. Continuação da Terceira Etapa: O acesso ao conhecimento do BEM

A analogia do Sol indica que o ser humano é capaz de conhecer o Bem em si, através de sua alma, mesmo estando submerso no mundo sensível. Por isso, sua vida tem a finalidade para além dos desejos mecânicos presentes na parte concupiscível da alma. “O Bem é para a alma, para a inteligência das coisas inteligíveis, o mesmo que o Sol para as coisas sensíveis. A alma alcança a verdade das essências graças ao Bem. O Bem é a causa da verdade e da ciência”²⁰⁵.

Esta analogia favorece o entendimento de que o governante é aquele iluminado pelo conhecimento que provém da contemplação do Bem, por permitir que a racionalidade governe as outras partes de sua alma. Sendo assim, este governante faz um percurso formativo que vai além do mundo sensível, ultrapassa o entendimento e atinge a inteligência. E para tal, é treinado a fim de atingir as idéias por meio das próprias idéias.

²⁰³ PLATÃO, 2001, 511d.

²⁰⁴ Ibid., 511e.

²⁰⁵ PAVIANI, 2003, p. 42.

A *linha* que separa os dois mundos serve para assinalar as diferenças dos objetos inteligíveis e das imagens²⁰⁶. As imagens são reflexos dos modelos que estão no mundo inteligível, e permanecer apenas nas imagens é se distanciar da função do processo educativo. Mais os modelos se aproximem das hipóteses, mais ajudam a alma na obtenção do conhecimento. Ao se distanciarem das idéias, tanto hipóteses quanto modelos se tornam confusos e obscuros, afastando-se do saber, e fixando-se na superfície das opiniões. Os objetos que se avizinham das idéias conduzem ao conhecimento da totalidade. Aqueles que se distanciam, não devem ser escolhidos para compor as disciplinas necessárias, para que o governante alcance sua função.

Mas, de que modo se ultrapassa o caminho das hipóteses para alcançar os princípios? Como a alma apreende a Idéia de Bem? A que processo a pessoa que atinge este degrau do conhecimento se submete para atingir o inteligível? É importante lembrar que a busca pela educação na cidade justa provém da pergunta sobre a possibilidade de ser justo, quem seria o guardião da justiça e como deveria agir. Por isso, não se encontrará uma análise profunda e com todos os elementos de apreciação da riqueza que é a terceira analogia: o mito da caverna.

Para explicar alguns aspectos do caminho ascendente da alma em busca da contemplação do Bem, partindo das idéias e voltando-se a elas, sem a influência dos sentidos nem das hipóteses, Platão elabora a terceira analogia que é *a da Caverna*. Esta analogia é mais complexa que as outras, por explicar o processo e as conseqüências da educação que apreende o conhecimento das coisas imutáveis, ou seja, da filosofia. Nesta análise ela será subdividida em duas partes que permitem tanto compreender o esforço para contemplar a idéia do Bem, quanto o desafio de voltar-se para o mundo sensível, mediante o compromisso político que se encontra na função do governante.

A primeira parte é a descrição do que os seres humanos acreditam conhecer. Eles estão numa caverna, com os pés acorrentados e fixados no mesmo lugar, e só conseguem olhar para frente. Atrás deles há um fogo que reflete as sombras de objetos e pessoas que passam ao longo de um muro e são projetadas na parede da caverna. Eles estão numa prisão e só conseguem ver as imagens, com seus reflexos na parede. Por isso, vêem a si mesmos, aos outros e as coisas como sombras projetadas e captadas por

²⁰⁶ PLATÃO, 2001, 510a.

sua visão²⁰⁷. Nesta caverna, a condição de prisão retrata o mundo sensível, no qual os seres humanos aprenderam que as sombras são as únicas realidades²⁰⁸.

Este cenário apresenta o grande desafio da educação platônica, pois esta analogia “ilustra a importância da educação (...) e discerne os graus de conhecimento: os dois graus que se encontram no nível da opinião (*doxa*) e os dois situados no nível da ciência (*episteme*)”²⁰⁹, como foi dito na alegoria da linha. O processo formativo quer provocar nos estudantes a percepção de que os reflexos e as imagens não configuram a verdadeira realidade, mas apenas a existência de modelos que realizam as projeções da realidade que se encontra no Mundo das Idéias.

Para enfrentar tal desafio o *didáskalos*, o mestre por excelência, conduz o aprendiz para ver além daquilo que sua visão se acostumou a identificar como realidade, durante sua vida, fazendo com que distinga as imagens e os modelos da realidade inteligível. Este processo permite que conheça o mundo invisível e verdadeiro, ordenado pelo Bem, pois nele se encontra as idéias que dão forma às imagens e aos modelos. Este mundo é o próprio Bem e a essência das coisas em si mesmas. Mas, esta condução é realizada de modo gradativo, a fim de que a pessoa que faz o caminho para conhecer o inteligível habitue sua alma a ver o mundo superior.

Platão descreve, de modo analógico, o caminho que precisa ser percorrido durante esta última etapa do processo formativo. Ele o faz do seguinte modo:

em primeiro lugar, olharia mais facilmente para as sombras, depois disso, para as imagens dos homens e dos outros objetos, refletidas na água, e por último, para os próprios objetos. (...) Finalmente, (...) seria capaz de olhar para o Sol, e de o contemplar, (...), mas a ele mesmo, no seu lugar²¹⁰.

É um longo caminho contemplar o Bem e entender que o que se ver no mundo das opiniões são apenas sombras e reflexos de sombras. Entender que o processo instrutivo precisa ser gradativo, pois se os olhos são direcionados ao sol de forma repentina e brusca, pode causar uma cegueira momentânea ou permanente, no sentido de ofuscar a visão para perceber as imagens e seus modelos. Por isso, o cuidado ainda maior com a condução da alma pelo Mundo das Idéias.

²⁰⁷ Ibid., 510a.

²⁰⁸ Ibid., 515c.

²⁰⁹ PAVIANI, 2003, p. 47.

²¹⁰ PLATÃO, 2001, 516a-b.

É pelo Sol, por analogia, que é o próprio Bem, origem de todo o conhecimento inteligível apreendido pela alma, que se entende a diferença entre o conhecimento e a opinião. O estudante que “vê a beleza em si mesma possui conhecimento e ciência, e aquele que vê as coisas belas possui apenas opinião”²¹¹.

Para ver o Bem em si é preciso os três momentos cumulativos. O primeiro se concentra no ensino da ginástica e música, com algumas provas e regras simples de conduta. O segundo se encontra no regime militar e no entendimento de que todos os guardiões são irmãos, nascidos de um único ventre, a Terra. Com estes dois degraus, apenas aqueles que demonstram a possibilidade de olhar para além das sombras, e perceber que elas não correspondem a existência verdadeira, mas apenas opiniões mecânicas, deve continuar o ensino de algumas ciências, como a geometria, para aprender a distinguir modelos de hipóteses, e, por fim, o acesso à aquela ciência que o conduza as Idéias e delas a outras idéias e finalmente a Idéia do Bem.

Um caminho que pode auxiliar nesta condução é a dialética, que permite que se investiguem as idéias por elas mesmas, sem interferência dos sentidos e das hipóteses, atingindo a compreensão de que o Sol dirige tudo no mundo visível²¹². Assim como, o Bem no Mundo do Inteligível ilumina a alma com o conhecimento do Eterno. Mas, “isto não significa que ao se atingir a dialética tem-se imediatamente acesso ao Bem. Ao contrário, o Bem, por se colocar no limite da capacidade cognoscitiva humana, só é alcançado a muito custo e mediante muitos exercícios (...) dialéticos”²¹³.

A segunda parte apresenta as conseqüências desta aprendizagem. Ao se admitir que alguém rompeu as correntes da superficialidade e das sombras, conseguindo vislumbrar as idéias que dão sentido às sombras, e intuiu a Idéia do Bem em si, esse alguém conseguiu entender que na caverna só há reflexos, imagens e no máximo, modelos imperfeitos destas imagens. Por isso, tem a habilidade para dominar a ciência da totalidade.

A missão de quem conseguiu chegar ao último degrau da educação é governar a cidade justa, mas, como ele vai transmitir esta aprendizagem, garantindo a condução de cada classe para realizar suas ações dentro da justiça funcional? E como as outras pessoas, que continuam no mundo das sombras, acreditando que tal condição constitui a única realidade, vão receber tal aprendizado? Pois, para Platão “só os filósofos

²¹¹ PAVIANI, 2003, p. 37.

²¹² PLATÃO, 2001, 516b.

²¹³ SOARES, 1999, p. 215.

entendem que as coisas comuns da vida são apenas imagens transitórias e mutáveis daquilo que é verdadeiramente real”²¹⁴.

Aquele que fez o caminho da aprendizagem do Bem, lembrando-se da antiga habitação, se alegra com sua atual realidade e lamenta pelos outros²¹⁵. Mas, quando volta a conviver com seus concidadãos, ele causa riso, pois é acusado de ter estragado a vista, ao ter subido para o mundo superior, e que tal esforço produz um conhecimento não possui nenhuma utilidade para a cidade. Para Platão, mesmo que ele tentasse soltar as correntes, e conduzir as outras classes pelo mesmo caminho, tentariam matá-lo²¹⁶. Por isso, mesmo momento do relato do mito, é possível perceber uma alusão “ao julgamento, condenação e execução de Sócrates (...). Sobre a analogia e a alegoria assenta assim a referência histórica, subentendida no texto”²¹⁷.

Aqui está um grande desafio da proposta educativa, o papel político do governante que rompeu com as amarras da caverna. Pois, mesmo ele tendo o dever de governar a cidade para que cumpra sua finalidade, e mesmo estando na cidade justa, mesmo assim, diversos co-cidadãos não compreenderam suas ações. A provocação é não ficar na contemplação egoísta do Bem, mas ao vislumbrá-lo compreender que tem a função de comandar a cidade para que atinja o seu fim, que é promover felicidade e bem-estar ao conjunto de seus concidadãos.

O governante deve, por ter visto e contemplado o Bem, de maneira suficiente²¹⁸, querer ser bom e dividir com os outros os trabalhos e as honras. Ele coloca em comum sua capacidade de administrar a cidade, na qual cada classe executa sua tarefa para que o coletivo atinja seu fim, de acordo com a virtude própria de cada classe. Por isso, é forçado a cuidar e guardar as outras pessoas²¹⁹, mesmo que elas não queiram.

É imprescindível que o governante não se perca na multiplicidade dos objetos e imagens, sendo conduzido para ser um filósofo com habilidade e inteligência para passar da luz à sombra e da sombra à luz²²⁰. É seu papel político que exige tal movimento. Ele relaciona o conhecimento do Bem e as ações governamentais, por meio da educação e da estrutura política da cidade, compreendendo o limite do cognoscível que só consegue ver o Bem, enquanto causa do que há de Belo e Justo. E voltando-se ao

²¹⁴ Ibid., p. 38.

²¹⁵ PLATÃO, 2001, 516c.

²¹⁶ Ibid., 517a.

²¹⁷ SANTOS, 2004, p. 3.

²¹⁸ PLATÃO, 2001, 519d.

²¹⁹ Ibid., 520a.

²²⁰ Ibid., 518a.

mundo visível conclui que a Idéia do Bem “criou a luz, a qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública”²²¹.

Por conseguinte, “a Caverna é o espaço interior de cada um de nós, amplificado e reforçado pelo espaço público da cidade! (...) Enquanto a consciência individual e coletiva não encontrarem forma de sair de si, de se auto-examinar”²²² cada pessoa está condenada a viver refém de suas próprias convicções e opiniões. Como Platão não almejou uma cidade decadente, ele pensou num plano educacional rigoroso e fundado na reflexão e no pensar racional.

Um plano estruturado para garantir a formação do governante, com a obrigação de sair do mundo das opiniões, que é fechado nas imagens e reflexos, e abrir-se para o processo da auto-afirmação e senhorio, para retornar ao mundo das opiniões, sem se perder em sua multiplicidade. Para tal, é exigida a contemplação do Bem, exercitando a alma para ser dedicada aos estudos superiores.

O governante atinge o mundo inteligível, através da inteligência e da racionalidade, enquanto exercício do pensar, que o conduz no caminho da perfeição e da verdade. E, se na medida do possível, ele se mantém nesta direção, mais se torna justo e virtuoso. Ao atingir a faculdade de pensar, ele alcança o caráter mais divino²²³ da existência humana.

Destarte, estas três analogias – Sol, Linha, Caverna – articulam duas idéias centrais: “a de que o real e o saber constituem uma unidade articulada, pronta a ser recuperada pelo exercício da Dialética e a de que a reflexão, o pensamento crítico, é capaz de se elevar do sensível ao inteligível”²²⁴. E sendo assim, é pelo processo educacional que a alma se volta na direção correta, por ter sido treinada com instrumentos²²⁵ corretamente escolhidos para compor o currículo desta terceira etapa.

²²¹ Ibid., 517c

²²² SANTOS, 2004, p. 3

²²³ PLATÃO, 2001, (518e)

²²⁴ SANTOS, 2004, p. 7.

²²⁵ PLATÃO, 2001, 518d.

2.3.3. Finalização da Terceira Etapa: o currículo e a seleção para conhecer a Idéia de Bem

Esta etapa do processo é o que marca a proposta educativa de Platão, porque “nenhuma educação se pode reduzir à transmissão de opiniões. Há que buscar os autênticos objetos do saber, sejam as Formas, implantando o único sistema de ensino, capaz de os investigar”²²⁶. Por isso, a ênfase na faculdade de pensar, de modo contemplativo através da dialética, por voltar à alma para as idéias, sem o auxílio das hipóteses ou dos sentidos, até atingir a contemplação do Bem.

Esta educação para o pensar, como já foi dito, tem cunho político. Aprende-se a pensar o Bem para que se viva o justo e o bom na cidade, determinando a função de cada classe, garantida pela divisão natural do trabalho e pelas virtudes presentes em cada parte da alma e da cidade. Pois, viver na justiça virtuosa não pode ser privilégio egoísta de uma classe apenas, mas por meio do governante, esta vida se torna algo possível e coletiva, atingindo seu fim comum.

A única lei que precisa ser ensinada e não pode ser revogada na cidade é a de que todos vivam sob a égide da justiça virtuosa, garantindo a harmonização e união das diferentes camadas sociais e políticas.

Não importa que uma classe qualquer da cidade passe excepcionalmente bem, mas procura que isso aconteça à totalidade dos cidadãos, harmonizando-os pela persuasão ou pela coação, e fazendo com que partilhem uns com os outros do auxílio que cada um deles possa prestar à comunidade²²⁷.

Por isso, a alma aprecia e aprende a conhecer com o exercício do conhecimento invariável para garantir a presença da justiça na vida pública. Isto provoca dois movimentos que se complementam. Um que conduz a alma para o fim imutável presente no mundo do inteligível, através de uma labuta constante, até atingir a contemplação do Ser e do Bem. E, outro, mais desafiador, que é o regresso para governar as classes presentes na cidade justa.

O fim da educação se retrata na busca pelo saber autêntico que está além do sensível e estimula a reflexão e argumentação, no qual se governa à cidade, fazendo com que cada classe execute suas diferentes funções. Platão “pretende constituir o saber

²²⁶ SANTOS, 2004, p. 6.

²²⁷ PLATÃO, 2001, 519e-520a.

a partir da análise do inteligível. (...) Mas o seu objetivo ainda vai mais além, pois busca, através da Dialética, o saber infalível sobre as Formas não representáveis visivelmente (Justiça, Coragem, Sabedoria: as virtudes)”²²⁸.

Este projeto formativo é marcado pela afirmação de que “todo o saber que a comunidade considera digno de ser transmitido pode ser organizado num currículo coerente, constituído por um conjunto de disciplinas científicas, coroado pelo exercício da Dialética”²²⁹. Este currículo é composto de ciências que elevem a alma para o imutável e essencial²³⁰. E, são elas que constituem o conteúdo da terceira etapa do processo formativo.

A primeira ciência, que deve constar nesta formação, é a dos números e cálculos²³¹. Mesmo havendo nela objetos muito relacionados ao sensível, há outros que convidam à reflexão. E, estes últimos são significativos para a educação filosófica²³². Esta ambivalência, presente nesta ciência, representa a graduação do conhecimento, por entender que nos próprios números e na noção de unidade, há simultaneamente, unidade e multiplicidade²³³. Ela serve ao guardião devido à precisão táctica. Ao passo que para o governante ajuda a atingir a essência, fazendo com que ele se distancie do sensível²³⁴.

A geometria é a segunda ciência, por ter como objeto do conhecimento o que existe para sempre. Ela se enquadra na escolha das ciências por “atrair a alma para a verdade e produzir o pensamento filosófico”²³⁵ elevando o espírito para o mundo do inteligível. A terceira é *o estudo metódico da dimensão da profundidade*²³⁶ por conduzir o aluno à compreensão física da constituição do cosmo. E, em quarto lugar fica a *astronomia*, pois nenhum outro estudo eleva tanto o olhar da alma para cima, a fim de que contemple o Ser e o Invisível²³⁷.

As precauções tomadas na escolha destas ciências são para evitar qualquer estudo imperfeito com instrumentos incorretos. Estas disciplinas estão dispostas para garantir a busca harmoniosa do Belo, do Justo e do Bem. Isto se dá através de um estudo sistemático, detectando o que há de comum entre elas, a fim de que demonstrem

²²⁸ Ibid., p. 5.

²²⁹ Ibid., p. 6.

²³⁰ PLATÃO, 2001, 521d.

²³¹ Ibid., 522c.

²³² Ibid., 524d.

²³³ Ibid., 525a.

²³⁴ Ibid., 525b.

²³⁵ Ibid., 527b.

²³⁶ Ibid., 528d-e.

²³⁷ Ibid., 529b.

as afinidades recíprocas que cada uma possui em si mesma. Assim, tal estudo permite uma coerência sobre a finalidade na qual a cidade e a alma foram fundadas.

Estas ciências ainda são insuficientes para garantir o fim da educação. Há o risco de confundir as hipóteses com os princípios, por isso a importância do estudo da dialética, para retirar da alma a dependência de pensar a partir das hipóteses que as ciências estabeleceram. Ela é “o caminho que conduz à posse da verdade, o exercício do desprendimento do sensível para alcançar o inteligível, a realização mais alta da filosofia que permite intuir o bem, alcançar o uno e a idéia suprema”²³⁸. Ela é o canal no qual o Sol, no mundo sensível, reflete sua luz para aguçar a racionalidade humana, preparando-a para chegar à causa do Sol, ou seja, a Idéia do Bem.

Com a dialética “a ênfase é posta numa investigação que rejeita qualquer concepção assente na memorização e repetição de opiniões, buscando critérios de rigor objetivo”²³⁹. Este processo acontece quando o estudante, sem usar os sentidos, por meio da dialética e da razão, alcança a essência de cada coisa. “Para chegar à inteligência, *noesis*, da idéia do Bem, é necessário passar pelo entendimento discursivo, *dianoia*, dos objetos matemáticos, e isto só é possível após a superação (...) do conhecimento da opinião, *doxa*”²⁴⁰

A dialética é um caminho que facilita esta libertação. Por ela se apreende a essência ou idéia de cada coisa, utilizando um processo investigativo relativo a cada objeto²⁴¹. O “conhecimento das idéias só pode ser dialético na medida em que distingue o ser do parecer, o inteligível do sensível, a alma do corpo (...). É quase uma lei o fato do sensível poder ser entendido pelo inteligível”²⁴².

Este, para Platão é o único método que caminha para o princípio legítimo, tornando mais seguros e objetivos os seus resultados. Ele realmente eleva, aos poucos, os olhos da alma²⁴³ retirando os vícios postos pelo mundo sensível. Pois, esse método consiste “na habilidade de entender as relações mútuas dos opostos sem cair em contradição”²⁴⁴, desde que foi estabelecido a distinção dois mundos. Pois, esse caminho só é possível graças aos “princípios do infinito ou indeterminado e o finito ou

²³⁸ PAVIANI, 2001, p. 17.

²³⁹ SANTOS, 2004, p. 5.

²⁴⁰ PAVIANI, 2001, p. 22.

²⁴¹ Ibid., 533b.

²⁴² PAVIANI, 2001, p. 57.

²⁴³ PLATÃO, 2001, 533c-d.

²⁴⁴ PAVIANI, 2001, p. 74.

determinado e de um terceiro, formado pela mistura dos dois, e ainda de um quarto, que é a causa criadora, a idéia do bem, fonte de toda perfeição”²⁴⁵.

A finalidade deste método é tornar o governante capaz de determinar, através da linguagem, a idéia do Bem separada das outras idéias. Ele deve ser utilizado como se a alma estivesse numa batalha, na qual deve exaurir todas as refutações²⁴⁶, esforçando-se para ganhar a guerra, ou seja, dar provas da existência do Bem através do raciocínio. Pois, a Idéia do Bem é a mais alta ciência, sendo colocada acima de qualquer outro conhecimento, por representar “o fastígio do saber”²⁴⁷.

Este processo é um teste de persistência até ter apreendido a essência do Bem, chegando aos limites do inteligível²⁴⁸. O que, de certo modo, facilita tal percurso é o exercício que a razão já tem feito, desde o ensinamento da música, ginástica, regime militar, e, depois, por meio das ciências iluminadas pela luz do Sol. Mas, o desafio de se libertar das hipóteses, ultrapassar os princípios, chegar as idéias e destas à Idéia de Bem é algo que demanda tempo e perseverança.

Para garantir que esta última etapa funcione com perfeição é preciso escolher as pessoas e determinar o tempo para cada momento desta terceira etapa. O processo educativo deve prosseguir e ser desenvolvido, como foi afirmado no Livro III²⁴⁹ com jovens que conseguirem demonstrar que possuem atenção e concentração tanto para o estudo quanto para o governo.

Neste sentido, se intensifica o rígido processo seletivo que vai conduzindo os melhores alunos na continuidade dos estudos, até atingir os estudos filosóficos, os mais elevados. Este procedimento se realiza em todas as ocasiões da vida simples e comunitária, principalmente, nos estudos, trabalhos e recreios²⁵⁰. Os que forem demonstrando mais agilidade devem ser postos num grupo à parte para dar início ao aprofundamento nas ciências e, posteriormente, aqueles que se sobressaem nos estudos das ciências serão promovidos ao estudo do método dialético.

Os jovens que foram escolhidos, aos vinte anos, iniciam seus estudos científicos, realizados de acordo com a linguagem própria para sua idade. Isto os ajuda a ver o parentesco dos estudos das ciências com a natureza do Bem²⁵¹. Esta é uma prova para

²⁴⁵ Ibid., p. 79.

²⁴⁶ PLATÃO, 2001, 534c.

²⁴⁷ Ibid., 534e-535a.

²⁴⁸ PLATÃO, 2001, 532a-b.

²⁴⁹ Ibid., 401a-405a; 415d-417b.

²⁵⁰ Ibid., 537a.

²⁵¹ Ibid., 537b-c.

saber, se dentre eles, há algum com uma natureza inteligente, para que continuem os estudos com uma visão de conjunto propícia à dialética. E, apenas os que demonstrarem tal natureza devem continuar no processo da aprendizagem.

É preciso fazer esses exames para identificar quem, dentre estes jovens, possui as qualidades adequadas às ciências, às guerras e às requisições da lei. Eles devem passar cerca de dez anos estudando as diversas ciências. E aos trinta anos são conduzidos e observados em sua capacidade dialética, abstraindo-se dos sentidos e caminhando na direção do Bem²⁵².

O ensino da dialética deve durar cinco anos. Depois disso, os melhores devem voltar para a cidade e serem forçados a aprender tudo o que pertence à vida dos jovens, principalmente, o que diz respeito aos comandos militares²⁵³, a fim de que tenham experiência sobre a vida da cidade. Isto acontecerá durante quinze anos.

Portanto, ao atingirem os cinquenta anos, aqueles que tiverem evidenciado, no trabalho e na ciência, capacidade dialética “deverão ser já levados até o limite, e forçados a inclinar a luz radiosa da alma para a contemplação do Ser que dá luz a todas as coisas”²⁵⁴. E dentre estes é eleito o governante que vai dirigir a cidade à finalidade a qual ela foi criada, ou seja, para a justiça que beneficia todos os cidadãos.

Este filósofo, que se torna governante, aos cinquenta anos está habilitado para contemplar o Bem em si, e na cidade se tornar o paradigma para ordenar “os particulares e a si mesmos, cada um por sua vez, para o resto da vida”²⁵⁵. Mas, ele deve continuar os estudos e consagrar a maior parte de seus dias à continuidade dos estudos filosóficos.

Ao assumir o poder do governo, o filósofo deve estar pronto para os embates políticos, administrando os conflitos a partir do conhecimento do Bem, da justiça e do amor à cidade. Não há pessoa melhor para conduzi-la no intuito de atingir seu fim. Ele possui a tarefa de ensinar as outras pessoas, o que aprendeu durante sua vida, cumprindo por completo, sua função na cidade justa.

Portanto, este é o fim do processo educativo e seletivo que vai se distanciando do mundo sensível, para conhecer a verdadeira realidade, e retornar a ele no intuito de elevá-lo de sua condição limitada de mundo das necessidades mecânicas, para se centrar naquilo que é de fato verdadeiro e confere sentido pelo à cidade: a Idéia do Bem.

²⁵² Ibid., 537d.

²⁵³ Ibid., 539e.

²⁵⁴ Ibid., 540a.

²⁵⁵ Ibid., 540b.

Esse caminho de aprender a ser justo estrutura a cidade justa no cuidado do ‘bem alheio’. Essa cidade pode ser organizada dentro de um regime monárquico ou aristocrático, a fim de que os melhores governem os piores. Ou seja, os filósofos governem guardiões e comerciantes. Destas definições é admissível concluir que a estrutura política determina o processo e plano educativo da cidade justa, pois é para sustentá-la que tal educação foi pensada e estabelecida por Platão.

2.3.4. O filósofo na função de governante da cidade justa

Ao definir o Bem como fim da educação se atinge o critério último que permite a distinção entre a cidade justa e as outras cidades, principalmente no que diz respeito à aprendizagem política. Nas outras cidades, a educação é estruturada para introduzir na alma uma ciência estranha a si mesma, “como se introduzissem a vista em olhos cegos”²⁵⁶. Mas, na proposta educativa da cidade justa se compreende que a alma já é possuidora da Idéia do Bem. Ela recorda e rememora o que já havia contemplado no mundo inteligível. Por isso, deve desviar-se das coisas que mudam e se alteram presentes no mundo sensível, e ser treinada para suportar a contemplação do Bem²⁵⁷.

Destarte, as outras cidades não percebem que a questão fundamental de sua ruína está na formação de seus governantes, pois estes são os menos empenhados no comando e governo. Pois, são os pedintes e famintos de mais riquezas que estão no comando delas. Por isso, tornam o ‘bem alheio’ como algo que podem dispor para satisfazer seus próprios interesses. E, agindo desse modo, estabelece a injusta como princípio universal para administrar os interesses públicos e particulares. E, assim decretam a decadência da cidade²⁵⁸.

Para Platão a monarquia e a aristocracia são os melhores regimes para o governante executar a justiça virtuosa. Pois, a cidade justa pode ser governada por um só rei, ou por um grupo composto dos melhores cidadãos, preparados e inspirados para governar²⁵⁹. Por isso, o governo não se estabelece pela casta, herança ou por títulos, através de distinções da honra e da nobreza. Ele está fundado na divisão natural do trabalho, na qual se estabelece a estrutura hierárquica do poder, para que apenas uma

²⁵⁶ Ibid., 518b-c

²⁵⁷ Ibid., 518c.

²⁵⁸ Ibid., 521a.

²⁵⁹ Ibid., 445d.

pessoa ou um grupo seja capaz de gerenciar a cidade, contanto que o melhor administre os piores.

Na cidade justa o governante recebe os três níveis de formação. No inicial e no militar participam guardiões e governantes. As primeiras ciências, presente na terceira etapa, são compartilhadas entre ambos, mas à medida que se distancia dos modelos e se aproxima das hipóteses, ela se torna específica aos que se preparam para governar. Este nível lhe desenvolve, de forma mais consistente e sistemática, a virtude da sabedoria a fim de que sua alma se torne senhora de si mesma, e não se deixe dominar pela concupiscência.

Neste sentido, o governante deve não apenas receber uma educação filosófica, mas ser um filósofo. E, portanto, é do filósofo, enquanto governante, a função de comandar a cidade. É dele o papel de exercer o cargo de comando por ter sido educado para tal fim.

O V Livro defende claramente a necessidade de filósofos como reis, soberanos e salvadores dos males que podem se abater sobre a comunidade e a humanidade.

Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência/ do poder político com a filosofia, (...) não haverá tréguas dos males (...) para as cidades, nem sequer para o gênero humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade²⁶⁰.

A garantia de que a cidade justa está sendo conduzida para sua finalidade é assegurada pelo filósofo, por ser capaz de defender a justiça, posicionar-se diante dos contrários e múltiplos, como o belo e feio, o injusto e o justo, o Bem e o Mal e de todas as idéias, sem se encantar diante das multiplicidades, e desenvolvendo a capacidade “de subir até ao belo em si e do o contemplar na sua essência”²⁶¹.

Esta capacidade de conhecer as idéias universais só é possível pela constituição da alma que é racional, fazendo com que se distingam os objetos da essência, conseguindo compreender que eles não se identificam com a essência, nem ela com os objetos²⁶². Deste modo, o filósofo distingue o que é uno do que é múltiplo, através do processo educativo que faz com que assuma sua função na cidade justa, de um modo tal

²⁶⁰ Ibid., 473c-d.

²⁶¹ Ibid., 476b.

²⁶² Ibid., 476d.

que a conduza ao conhecimento do imutável e, não a deixe permanecer na multiplicidade das opiniões.

No VI Livro a defesa do filósofo no papel de governante se acentua, ao afirmar que o filósofo é capaz de “atingir aquilo que se mantém sempre do mesmo modo e de guardar as leis e a cidade”²⁶³. Ele agrupa em si mesmo uma combinação entre o treino para o mais alto conhecimento como também para o trabalho e a prática de governo e comando, a fim de manter a cidade numa convergência entre as diversas classes.

Ele consegue reunir, em sua constituição, o estudo do imutável e das essências, como também as deliberações exigidas pelas relações políticas. Por isso, a importância de alcançar a distinção entre a *episteme* e a *doxa*. A opinião (*doxa*) tem como objeto o que se coloca “entre o ser e o não-ser, sendo o não-ser identificado com a ignorância e o ser com a ciência e o conhecimento. Logo, o filósofo é aquele que se ocupa com o ser, que tem consciência do em si e almeja alcançá-lo”²⁶⁴.

Destarte, a importância de o governante ser treinado para se aplicar ao estudo e aprender a amar o saber, que se revela como “algo daquela essência que existe sempre, e que não se desvirtua por ação da geração e da corrupção”²⁶⁵. E o imutável e incorruptível, apreendido pelo filósofo, se revela na sabedoria de comandar a cidade justa, no caminho das coisas possíveis de serem conhecidas e na essência do Bem.

A partir da cidade justa, tendo definido o que é justiça e da constituição da alma, na qual se afirmou que é plausível educar a cidade para ser justa, o que resulta é o entendimento de que a justiça “consiste, portanto, na perfeita articulação das necessidades de cada uma das partes, com vista à submissão dessas às exigências do todo”²⁶⁶. Com esses elementos é possível refletir os conflitos e oposições entre as diversas noções presentes na cidade ateniense dos séculos IV e V, que Platão retrata nos Livros I e II.

²⁶³ Ibid., 484b.

²⁶⁴ SOARES, 1999, p. 94.

²⁶⁵ PLATÃO, 2001, 485b.

²⁶⁶ SANTOS, 2004, p.4.

Capítulo III

OS CONFLITOS A PARTIR DA JUSTIÇA VIRTUOSA

3 – OS CONFLITOS A PARTIR DA JUSTIÇA VIRTUOSA

O seguinte capítulo é uma explicitação das divergências entre a noção de justiça apresentada por Platão daquelas que eram correntes na cidade ateniense, entre os séculos IV e V a.C., a fim de detectar as estruturas políticas e educacionais que se articulam e se distanciam a partir dessas dissensões.

Ao considerar a justiça como fundamento e fim da cidade tornar-se-á imprescindível compreender qual a noção de justiça presença nos diversos grupos de cidadãos atenienses. Diante de tal noção, que conflitos e questões decorrem e estão presentes nas estruturas de poder que justificam um modo de pensar e organizar as relações políticas, como também os elementos educacionais que se articulam nessas estruturas?

A maioria das pessoas, os cidadãos comuns, segundo a leitura de Platão, entendia a justiça como retribuição a partir dos critérios da amizade e inimizade, dentro do âmbito político²⁶⁷. Aqueles que foram educadas pelos ensinamentos dos sofistas, aprenderam que justiça é a vantagem do mais forte. Os próprios sofistas possuíam o discurso da justiça altruísta como disfarce das ações injustas. Então, estas são as três visões que serão apresentadas e debatidas por Platão: a justiça retributiva, a egoísta e a altruísta.

3.1. CONCEPÇÃO DA JUSTIÇA RETRIBUTIVA

Mediante os conflitos presentes neste entendimento, as divergências fazem ecoar as seguintes perguntas: é possível uma cidade atingir seu fim, se ela for fundada nos conceitos de amizade e inimizade? Serão as estruturas retributivas garantia de que os interesses particulares estejam assegurados pela coletividade? É próprio de a pessoa justa restituir, com maldade, uma ação cometida mesmo por quem é considerado inimigo²⁶⁸? E com quais critérios se define o que é o amigo e o inimigo²⁶⁹?

²⁶⁷ PLATÃO, 2001, 329a-329e; 331a-b.

²⁶⁸ Ibid., 335e.

²⁶⁹ Ibid., 334c.

Estas perguntas apontam o debate entre a justiça virtuosa e a retributiva, a fim de que se perceba o percurso de análise para refutar tal noção.

3.1.1. Aproximação aos aspectos conflitivos da justiça retributiva

Platão faz com que as questões e os conflitos diante da noção da justiça retributiva sejam apresentados na fala de Céfalo, um estrangeiro (*meteco*) que no Governo dos Trinta Tiranos foi preso e condenado à morte por envenenamento²⁷⁰. Os *metecos* viviam uma situação de insegurança política, pois não possuíam propriedades territoriais, nem adquiriam matrimônios legítimos com atenienses, por isso, não eram considerados cidadãos. Só por motivos de relevantes serviços prestados ao Estado é que tinham alguns direitos como: contrair bens imobiliários e serem considerados cidadãos em matéria fiscal e militar²⁷¹.

Neste contexto, Platão anuncia a investigação da primeira noção de justiça, para demonstrar a fragilidade que esta noção possuía, especialmente para os que não tinham garantido seus direitos de cidadãos.

O primeiro aspecto a ser ressaltado é que as relações na cidade, para a maioria dos cidadãos, estão fundadas nos “gozos do amor, da bebida, da comida e de outros da mesma espécie”²⁷². Estes valores, considerados grandes bens, representam, para Platão, as necessidades imediatas e mecânicas do seres humanos. Pois eles formam um caráter que age em prol dos interesses particulares, tende ao desregramento e à confusão, como regra de conduta política, e, por se ater, apenas, ao que é transitório e imediato, configura uma noção mecânica da justiça.

A base do conflito está no entendimento do que seja *bem*. Como já foi dito, o bem é visto de forma mecânica. Mas, também se define como a “paz e libertação de todos esses sentimentos”²⁷³, tornando-se uma oposição à noção mecânica, por

²⁷⁰ Nota 3 Platão, A República, Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, 9ª edição, Fundação Calouste Gulbenkian, p. 1.

²⁷¹ GIORDANI, 2001, p. 171.

²⁷² PLATÃO, 2001, 329a.

²⁷³ Ibid., 329c.

desenvolver um caráter sensato e moderado²⁷⁴ e, por não se prender ao particular e corruptível. Ela pode ser denominada como a concepção altruísta de justiça.

O estabelecimento destas duas noções de bem, que se traduzem como pano de fundo dos conflitos entre as diferentes concepções de justiça, marca o debate presente entre Céfalo, Polemarco e Platão.

Esta oposição entre as duas visões só foi resolvida com a construção da cidade justa. Pois, a primeira acentuava a valorização do bem particular de cada pessoa na cidade, entendido como resposta imediata as necessidades dos prazeres e das emoções. A segunda se afirma no exacerbo do coletivo, no qual a necessidade do outro cidadão ou do Estado se torna maior que o particular. Este exacerbo se constrói num discurso de desprendimento e resignação, para encontrar recompensas após a morte.

O desafio de viver em comunidade aguça o olhar tanto para os bens coletivos quanto para satisfação dos interesses particulares. E como harmonizar tal desafio? O que está sendo posto em debate, neste primeiro momento, é o direito de qualquer pessoa, inclusive de líderes e governantes, de guiar suas ações na cidade, de acordo com uma destas concepções, desde que observem as consequências dos seus atos. Platão não estava impondo sua noção de justiça, mas a partir das que ele verifica na cidade ateniense, inicia uma investigação dos limites e fragilidades existentes nas diversas noções de justiça.

O ponto chave é se a pessoa, e principalmente, líderes, governantes e proprietários de riquezas, vão usar o seu poder para beneficiarem a si próprios ou vão estar atentos aos interesses que se referem ao coletivo. E, mais ainda, vão perceber que a justiça é uma virtude que requer trabalho e reflexão para ser implantada na cidade.

O segundo aspecto conflitivo, não apenas no debate sobre a retribuição, mas em toda estruturação da cidade justa, é o lugar político da riqueza, no sentido de indagar sobre os benefícios que ela traz à vida humana²⁷⁵. No diálogo entre Platão e Céfalo, a riqueza serve para dar conforto às pessoas que trabalharam para ter uma velhice tranquila²⁷⁶. Mas, como o próprio diálogo aponta, este conforto é imediato e particular²⁷⁷. Por isso, a riqueza não pode determinar e dirigir a vida dos cidadãos, nem ser critério para decidir o que é justo ou injusto na cidade. Portanto, é preciso moderação frente o valor político dado à riqueza.

²⁷⁴ Ibid., 329d.

²⁷⁵ Ibid., 329e.

²⁷⁶ Ibid., 330a.

²⁷⁷ Ibid., 329a.

O terceiro aspecto é a consequência da riqueza na formação do caráter humano²⁷⁸, por ter sido colocada no centro da cidade. O apego e a ganância da riqueza se opõem a uma vida comunitária, em que os bens particulares são dispostos para servirem aos fins coletivos. Pois, a riqueza não torna o ser humano melhor nem virtuoso. Ela não acarreta uma formação centrada na *areté* justa e racional. Isto se evidencia ao acentuar a figura do comerciante, negociante e proprietário de terras como aqueles que levam a comunidade à derrocada, por interessarem-se apenas “pelas suas riquezas como obra sua (...) por isso é difícil o convívio com eles, pois nada mais querem exaltar senão sua riqueza”²⁷⁹.

Ao partir destes três aspectos conflitivos e introdutórios pode-se deduzir, que para Platão, a cidade é pensada e organizada para que todas as pessoas, desde sua tenra idade até sua velhice, consigam libertar-se das paixões e do apego às riquezas conduzindo-se na ordem e simplicidade, se torna livre e justa. Pois seus cidadãos precisam estar livres do engano de direcionar a própria vida apenas na satisfação dos prazeres apetitivos e na posse das riquezas.

Neste sentido, o que deve ser mais precioso é a preocupação com a formação do governante, que é filósofo, para que possa conduzir cada cidadão na sensatez e correta ordem. E se não for assim, a cidade e seus cidadãos estarão fadados a viver, apenas, condicionados pelas necessidades imediatas, no mundo sensível.

Mas, qual o poder da justiça retributiva para marcar tão fortemente, na cidade ateniense, os cidadãos e aqueles que são estrangeiros? E, no que consiste esta justiça?

3.1.1.1. Céfalos e a justiça retributiva

Para entender o poder de manipulação da justiça retributiva é importante retomar o segundo aspecto do conflito, apresentado no tópico acima, e averiguar sobre a vantagem da riqueza²⁸⁰. Ao que se percebe que a sua vantagem não se encontra em si mesma, mas no que proporciona à vida das pessoas. Logo, o perigo é tornar absolutos os bens que são transitórios e perecíveis, e esquecer-se do Bem em si.

²⁷⁸ Ibid., 330a.

²⁷⁹ Ibid., 330c.

²⁸⁰ Ibid., 330d.

E o que a riqueza proporciona que está além dela mesma, e torna-a preciosa, mesmo para aquelas pessoas consideradas sensatas? Frente ao medo e às inquietações provocadas pela preocupação diante da morte, as pessoas se questionam sobre as injustiças praticadas em sua vida. Por isso, aquelas que se colocam como moderadas e comedidas, vivendo na ordem e na simplicidade, vê a fortuna como útil para ajudá-las a não cometer injustiças, ou seja, estar ciente de não “ludibriar ninguém nem mentir, mesmo involuntariamente, nem ficar a dever, seja sacrifícios aos deuses, seja dinheiro a um homem”²⁸¹. Esta conduta é fundada num código de honra que incide em dizer a verdade e cumprir o dever diante dos deuses e dos acordos estabelecidos entre as pessoas.

As regras de conduta servem, para que, de modo determinista, haja certa sensação de segurança, especialmente para *metecos* e outras pessoas que não possuem o título de cidadãos. O descumprimento destas regras deriva em injustiça, na qual a pessoa deve ser penalizada para que não permaneça na dívida.

A noção de retribuição divide as pessoas em inimigas ou amigas, a partir dos critérios de quem determina o que é a mentira e o que é a verdade. De modo corriqueiro, aqueles cidadãos que cumprirem com os compromissos assumidos serão considerados bons e justos. Ao passo, que ao descumprirem tais acordos são condenadas como injustos. Portanto, de acordo com a disposição frente à riqueza, se define a noção de justiça retributiva, por utilizar os bens materiais na recompensa dos atos praticados, seja para serem honrados, seja para aqueles que cometeram injustiças e devem pagar suas penas.

A definição de justiça retributiva, a partir do uso da fortuna e dos bens materiais acumulados, consiste “em falar a verdade e restituir o que recebemos de outrem”²⁸². Ela se restringe em não mentir e pagar o que se deve, seja de gratidão ou de dívida.

A retribuição garante uma estrutura política bem definida, por isso o seu expressivo poder dominador, pois nela as pessoas se distinguem pelo dever e pela verdade numa perspectiva particular: “fui eu que recebi um favor, eu que devo devolver este favor, de modo satisfatório”. As relações políticas se delineiam pela devolução do que se recebeu por empréstimo ou endividamento, compensando o favor com remuneração, pagamento e prêmio num ato de cortesia ou de reconhecimento, correspondente ao favor recebido do amigo. Se os favores devem ser recompensados, do

²⁸¹ Ibid., 331b.

²⁸² Ibid., 331c.

mesmo modo, se há uma quebra de favores é permitido tramar vinganças contra aquele que se tornou inimigo. Ou seja, se trata de um ato de correlação entre os atos de favores e de inimizades, motivados pelo temor da punição humana e divina.

A partir da retribuição, a cidade e os cidadãos são subdivididos em dois círculos. De um lado, o círculo dos bons amigos, que se ajudam mutuamente e aprendem a cumprir com sua palavra e com seu dever. E do outro, aqueles que não cumprem, enganam e ferem os acordos fixados, entrando assim no círculo dos inimigos, mesmo quando não houve averiguação mais objetiva do que levou ao rompimento do acordo, nem critérios mais evidentes para definir a amizade e inimizade.

É preciso recusar tal organização definida pela justiça retributiva, pois mesmo estando dentro daquilo que se pode considerar ordem correta, ela se encontra na dimensão particular e mecânica da justiça. Por isso, não é possível que a finalidade da vida comunitária se esgote em restituir o que se recebe. Se assim fosse, a justiça estaria fadada ao âmbito de um código e acordos particulares.

Por fim, o alicerce e fim da cidade não devem estar nem nos prazeres, nem nos sentimentos e, menos ainda na retribuição dos favores a partir da posse das riquezas, pois isso não apenas fragiliza e manipula as relações políticas e educacionais entre os cidadãos, mas os mantêm fechados num mundo inferior e apegados às opiniões.

Mas, recusar tal definição não é o bastante, é preciso averiguar os conceitos e as estruturas as quais a justiça retributiva está fundada. O problema desta definição não se encontra, apenas nas relações entre os cidadãos e na organização da cidade, porém no que conserva tal concepção.

3.1.2. A Justiça como retribuição

A justiça retributiva se fundamenta na máxima de Simónides, ao afirmar que “é justo restituir a cada um o que se lhe deve”²⁸³. E desta máxima de honra se conclui que “aos amigos se deve fazer bem, e nunca mal”²⁸⁴. Logo, a estrutura da cidade se estabelece na bipolaridade entre amizade e inimizade, na relação particular de

²⁸³ Ibid., 331e.

²⁸⁴ Ibid., 332a.

benefícios para quem se define como amigo, levando em conta que do amigo se recebe o bem e a ele se devolve o mesmo bem, mas ao inimigo se restitui o mal recebido.

A retribuição divide a cidade em pessoas boas e más, exigindo uma definição do que é bem e o que é mal, por parte de quem governa e educa, por transmitir tal conhecimento.

Ao fundar a cidade a partir da recompensa é imprescindível um tipo de conhecimento do bem e do mal que corresponda a tal fundamento. O bem é aquilo que nas ações das pessoas que são boas e amigas, por cumprirem com seus compromissos adquirindo reconhecimentos e recompensas. Por outro lado, o mal é encontrado naquelas que rompem com tais compromissos e, são consideradas inimigas, em última instância, dos governantes. Por isso, esses determinam as penas das más ações.

O conhecimento tanto do Bem quanto do Mal se fixa na dimensão particular do entendimento humano, repercutindo em ações políticas direcionadas para satisfazer os interesses daqueles que determinam tal entendimento. Neste sentido, sobressai o poder das riquezas ou da manipulação das mesmas, para distinguir e definir quem vai determinar tais entendimentos.

Um aspecto problemático, subjacente à compreensão de bem e mal, é a possibilidade de a pessoa justa cometer um ato de maldade, mesmo que seja ao inimigo. O que, então, distingue a justiça da injustiça ao praticar a arte da justiça? Ao partir do critério de que a pessoa justa “dá ajuda aos amigos e prejuízo aos inimigos”²⁸⁵, a justiça passa a ser a arte de fazer bem ao amigo e mal ao inimigo, em qualquer circunstância, mas em especial, no trato com as riquezas. Mas, quem guardar algo precioso, empregando os critérios pessoais de amizade e inimizade, pode também roubar este algo, se assim lhe convier e, ainda empregar a palavra de amigo afirmando que não cometeu tal ação.

De acordo, com o entendimento de que a justiça só serve quando uma coisa não tem utilidade²⁸⁶, a pessoa justa pode guardar algo, como também pode roubar, concluindo que “a justiça, segundo a (...) opinião (...) de Homero e a de Simónides, é uma espécie de arte de furtar, mas para vantagem de amigos e dano de inimigos”²⁸⁷. Esta formulação revela o que sustenta e fragiliza a justiça retributiva, pois ela permite que o justo cometa a injustiça se for vantajoso para o amigo. Como consequência,

²⁸⁵ Ibid., 332d.

²⁸⁶ Ibid., 333d-e.

²⁸⁷ Ibid., 334b.

inicia-se uma evidente manipulação e escravização dos cidadãos diante dos acordos estabelecidos.

Os acordos dentro do código de honra amarram as pessoas num círculo de amigos e inimigos, a ponto de não possuírem direitos garantidos pelo poder público. Esta afirmação faz com Platão se encontre em conflito direto com os ensinamentos de Homero e de Simónides²⁸⁸, dois grandes poetas gregos. Seus ensinamentos são apontados como fomentadores desta fragilidade e, por isso, precisam ser analisados e averiguados.

Se o Bem é a vantagem do amigo, e isto é a justiça, é possível roubar ou fazer qualquer coisa na cidade, desde que esteja justificado que se agiu a favor da amizade. Em última análise, pode-se chegar à afirmação de que é justo matar quem é considerado inimigo em prol da satisfação do amigo. Logo, as ações mais cruéis estão justificadas nesse jogo pessoal de amizade e inimizade, interferindo na condução dos governantes.

Uma consequência da justiça retributiva é o abono das ações criminosas sob égide do Bem, quando, na verdade, há a oficialização da injustiça e da violência contra a vida de pessoas que podem ser inocentes. Pois, fica evidente que quem vai determinar os critérios para definir o amigo e o inimigo é aquele que detiver o poder de governo. Logo, amigo é quem presta serviços ao governo e agrada ao governante. Ele decide o amigo e o inimigo. E tal situação se torna mais grave quando o papel de governante se identifica com a figura do negociante e proprietário de terra, ou seja, é amigo quem os ricos, que olham para suas posses como o único fim de suas vidas, decidirem quem está no círculo dos justos.

Outro aspecto que merece ser problematizado é a própria definição de amigo e inimigo²⁸⁹. Amigo é aquele que parece ser honesto e, o que parece ser desonesto é considerado inimigo. Mas, é bem provável que, nestas condições, aconteçam várias circunstâncias confundindo a honestidade e a desonestidade. E quem, de fato, parece ser amigo pode não o ser. O inimigo talvez seja o amigo. Esta condição de critérios subjetivos para definir a honestidade e a desonestidade pode beneficiar o inimigo, que de fato se passa por amigo e vice-versa. Sendo assim, seria “justo prejudicar aos amigos, pois são maus aos seus olhos, e ajudar os inimigos, pois os têm por bons”²⁹⁰.

²⁸⁸ Ibid., 334a-b.

²⁸⁹ Ibid., 334c.

²⁹⁰ Ibid., 334e.

Esta confusão entre amizade e inimizade, que torna pessoal as ações políticas, de fato está fundamentado no *parecer*. O “amigo é o que parece e é na realidade honesto. O que parece, mas não é, aparenta ser amigo, sem o ser. E sobre o inimigo, a definição é a mesma. (...) amigo é o homem de bem, e inimigo, o malvado”²⁹¹. Mas, mesmo esta reformulação, que tenta aproximar o parecer da realidade, está assentada na fragilidade do mundo das opiniões.

Se justo não é só fazer bem ao amigo e mal ao inimigo, mas fazer bem ao amigo bom, por ser honesto e, mal ao inimigo desonesto²⁹², a questão fundante permanece: como pode o justo fazer o mal? Se a justiça está em relação direta com a perfeição humana, ela é uma virtude. É por meio da contemplação da Idéia do Bem que o governante aprende o que é a justiça. Então, do perfeito, da virtude pode vir o imperfeito? Ou do virtuoso, ações que geram o mal entre os seres humanos, tornando-os piores do que são? Destarte se conclui que “fazer mal não é ação do homem justo, quer seja a um amigo, quer a qualquer pessoa, mas, pelo contrário, é a ação de um homem injusto”²⁹³.

Tal conclusão, tanto mostra a fragilidade da justiça retributiva, como expõe a impossibilidade dela ser a melhor forma de torna a cidade um lugar feliz e harmonioso. Pois, por meio da justiça, só pode haver ações justas que se assemelham à perfeição e à virtude, por isso, em nenhuma circunstância, o justo deve causar dano a qualquer pessoa²⁹⁴. Consequentemente, a justiça é “virtude de virtudes” e jamais retribuição. E, sendo virtude direcionada na alma pela racionalidade e pela Idéia do Bem, contemplada no Mundo das Idéias, não pode estar relacionada com os interesses particulares, mas com o que é universal e imutável.

Portanto, defender a justiça como virtude é compreender que não foram os sábios que a afirmaram como retribuição, mas os que se colocaram na posição de ricos e poderosos²⁹⁵. O que está sendo rejeitado é a leitura manipulada de Homero e de Simónides, a partir dos interesses dos poderosos, que governam a cidade para justificar a submissão de tantos estrangeiros e pessoas que vivem a insegurança do não-direito, na debilidade das opiniões.

²⁹¹ Ibid., 334e

²⁹² Ibid., 335b.

²⁹³ Ibid., 335d.

²⁹⁴ Ibid., 335e.

²⁹⁵ Ibid., 336a.

Pois, não é possível entender a justiça como uma conveniência que enaltece os amigos e condena os inimigos, sem perguntar-se sobre os fundamentos destas ações no sentido de percebê-las como virtuosas, pois mesmo numa constituição democrática, em que o poder deveria estar menos centralizado das mãos dos poderosos, Sócrates e tantas outras pessoas, foram condenadas e mortas por serem consideradas inimigas do Estado.

Ao serem questionados os fundamentos conceituais e políticos da justiça retributiva se têm duas conclusões. Há uma evidência das estruturas injustas fundadas nos frágeis critérios de amizade/honestidade e inimizade/desonestidade, e que funciona para escravizar e submeter às pessoas num sistema de favores ao Estado, controlado pelos ricos negociantes (as oligarquias dos proprietários de terra). Como também, uma denúncia de que esta noção foge da ordem da justiça, enquanto ‘virtude de virtudes’ que visa a Idéia de Bem.

Por isso, a justiça enquanto retribuição estabelece o poder dos grandes proprietários e negociadores como os beneficiários diretos de tal noção, pois estes se servem do critério corrente do bom amigo para adquirir mais riquezas e se engrandecer, garantindo uma posição política sem uma oposição que apresente ruptura com tal poder.

Destarte, para quem se beneficia da justiça retributiva é impertinente pensar o conhecimento do Bem como o que conduz à virtude. Mas, para Platão, se o justo pratica o mal, mesmo contra o inimigo, ele se torna injusto, já que do Bem provém apenas do que é perfeito e, qualquer atitude de destruição de outra pessoa deriva da maldade e da injustiça.

Mas, o que faz com que as pessoas se submetam aos círculos bipolares de amizade e inimizade, honestidade e desonestidade que subjuga o coletivo aos interesses pessoais dos poderosos? Será que elas se percebem seguras mesmo vivendo acorrentadas na fragilidade do código de honra que as prende num sistema de obediência servil, sustentadas por interpretações dos ensinamentos homéricos e de outros pensadores divulgados pelo governo?

Portanto, é relevante perguntar-se: o que detém as pessoas no campo das necessidades mecânicas, a fim de que os interesses, principalmente dos governantes, sejam sobrepostos aos da maioria dos cidadãos, fragilizando os acordos e os direitos nas relações políticas? Talvez o caminho que Platão descreva para romper com a caverna e dirigir-se ao Mundo das Idéias seja árduo demais e, amedronte os cidadãos no exercício da justiça virtuosa, ou quiçá esta ambigüidade que cerca a questão da justiça entre o ‘bem alheio’ e os ‘bens particulares’ seja uma tensão constante na estrutura da cidade,

por estar na própria constituição interna do ser humano, e que por isso só seja possível algumas conciliações.

A justiça retributiva constrói uma cidade do engano e da maldade, dividida e confusa por estar no jogo da inimizade e amizade, utilizando-se do ensinamento dos grandes pedagogos para determinar o critério da restituição que justifique o conhecimento do bem e do mal.

As outras noções de justiça serão examinadas no I Livro e na metade do II Livro da República, serão examinadas nos próximos tópicos. Nelas se encontra o explícito conflito entre Platão e os sofistas, como também o jogo de poder para manipular o conhecimento em benefício dos ‘falsos ou inautênticos políticos’.

3.2. CONCEPÇÃO DA JUSTIÇA EGOÍSTA

Neste segundo tópico há questões se centram na concepção egoísta da justiça elaboradas e ensinadas pelos sofistas. E, a partir desta concepção, se analisam os regimes políticos, dentre eles a tirania, como também a proposta educacional difundida a partir desta concepção. O conflito da relação entre o indivíduo e o coletivo está implícito na noção de “bem alheio”²⁹⁶.

Esta concepção promove o debate em torno de dois termos examinados: a ‘vantagem’ e a ‘conveniência’ da injustiça. Como também será discutida a noção de ‘força’ e ‘fraqueza’. Tal investigação apresenta pontos de convergências e divergências entre a justiça virtuosa de Platão e a apresentada por Trasímaco, personagem escolhido para retratar o pensamento dos sofistas.

²⁹⁶ Ibid., 343c.

3.2.1 Trasímaco I: Introdução

Mediante a oposição entre Platão e os sofistas é imprescindível saber um pouco mais do conteúdo ensinado pelos segundos. Esses conteúdos não estão presentes no texto da República, é algo anterior que precisa está garantido para perceber o pano de fundo das divergências. Esses elementos permitem perceber o que se apresenta como justiça e o entendimento da produção de suporte para estruturar a cidade nesta concepção.

Os ensinamentos dos sofistas nasceram no ambiente democrático do século V, em Atenas. O ambiente democrático favorecia “o debate e a troca de idéias em todos os terrenos do conhecimento humano. A palavra sofista era primeiramente sinônimo de sábios e aplicava-se tanto a poetas como a músicos e filósofos”²⁹⁷. Este movimento intelectual foi mais um modo de educar do que uma doutrina. Eles ensinavam tudo o que se podia conhecer na época, como por exemplo: matemática, astronomia, direito, história, filosofia, música, poesia entre outras. E concentravam suas atenções nos problemas humanos, principalmente os que se relacionavam a pessoa e o Estado.

Seus preceitos se revestiam de caráter prático, visando o êxito político, sem maiores preocupações com a moralidade dos meios a serem utilizados²⁹⁸. Eles questionavam, através de argumentos racionais, os valores aceitos pela sociedade, especialmente os religiosos. Para eles, as divindades não agiam no mundo, por isso as pessoas astutas guiam as mais inocentes. Mesmo a filosofia precisava estar a serviço da formação do espírito e da boa educação, voltada para o ser humano, e não deveria ultrapassar tal medida²⁹⁹. Pois, ao questionar os valores tradicionais não se perceber a criação de novos, o caminho é “a negação de qualquer valor e a negação de qualquer relação de direito e de pretensão de direito, para além das relações factuais de poder”³⁰⁰

Alguns nomes mais expressivos foram: Górgias de Lentini, Protágoras de Abdera, Hípias de Élis, Pródico de Keos, Trasímaco, Antifonte e Crítias.

Os sofistas se colocavam a serviço do ideal da *areté* no sentido de equipar alguns cidadãos para a carreira de estadista, formando a personalidade do futuro dirigente da cidade. Por isso, sua clientela era rica, e eles ofereciam superioridade e

²⁹⁷ GIORDANI, 2001, p. 349.

²⁹⁸ Ibidem, p. 351.

²⁹⁹ MARROU, 1990, p. 98.

³⁰⁰ GADAMER, 2000, p. 02.

triunfo nos debates políticos³⁰¹. Para tal, a formação completa era de três a quatro anos e, constituía em “armar, para uma luta política, a personalidade forte que haverá de impor-se como chefe da cidade”³⁰². Para tal, havia a aprendizagem de um conhecimento geral, combinado com a oratória e a mnemotécnica³⁰³. A primeira consistia em discursos-modelos pronunciados perante o auditório, e depois redigidos por escrito, para que fossem estudados pelos alunos, sem preocupação, e posteriormente, estes eram convidados a imitá-los para difundir as diversas composições. E a segunda era uma técnica que ajudava o orador a guardar seu texto de cor.

Com isso, eles criavam cidadãos capazes de conduzirem sua própria casa e de gerenciar, com suprema eficácia, os negócios do Estado, imitando seus discursos e copiando seus textos e falas. Portanto, o governante eficaz era aquele que se impunha diante do seu adversário, e deveria vencer em toda discussão, sendo capaz de ser apenas cópias de discursos prontos. Com isso, ele confundia o adversário³⁰⁴, tomava como hipótese de partida as concessões feitas por ele, desmontava tais hipóteses e construíam outras que confirmavam seus interesses pessoais.

Estes aspectos sobre a prática dos sofistas tornavam mais compreensível a demonstração de argumentos de Platão que sustentavam a diferenciação conflitante entre a prática dos sofistas e sua doutrina, tanto no conteúdo, quanto na finalidade. O acento desta oposição, referente à justiça, se concentra no que cada um compreendia por ‘bem alheio’.

O representante do debate é Trasímaco, que defendia entre outras coisas, que a norma moral e política era unicamente o mascaramento dos interesses dos poderosos. A norma era para os fracos e submissos, pois os poderosos a impõem para seu próprio benefício³⁰⁵.

A investigação sobre a concepção de justiça elaborada e ensinada pelos sofistas inicia-se com o entendido dela enquanto dever, utilidade, vantagem, proveito e conveniência³⁰⁶. Mas, havia algo mais que só se ensinava por via do pagamento³⁰⁷. E, este ‘algo mais’ era o que definia justiça como “a conveniência do mais forte”³⁰⁸.

³⁰¹ Ibidem, 1990, p. 83-84.

³⁰² Ibid, p. 88.

³⁰³ Ibid, p. 93.

³⁰⁴ Ibid, p. 89.

³⁰⁵ GADAMER, 2000, p. 04-05.

³⁰⁶ PLATÃO, 2001, 336d.

³⁰⁷ Ibid., 337d.

³⁰⁸ Ibid., 338c.

É importante ressaltar que Platão condenava o método de ensino dos sofistas, principalmente no que diz respeito à necessidade de pagamento para se obter o conhecimento. Para os sofistas é a justa recompensa pela sua ação pedagógica. Mas, Platão vê nisso uma deturpação da finalidade do conhecimento para a cidade. Pois “se a cidade não deve abandonar-se a um conflito insolúvel pelo poder, deve haver princípios de valor que valham para todos e que não fiquem abandonados ao arbítrio de quem detém o poder”³⁰⁹, seja na democracia, seja na tirania. A questão motivadora da investigação da justiça se encontra em fundar a cidade nos valores objetivos, libertando-os do relativismo com respeito ao poder, a que os sofistas pareciam defender e ensinar.

Mas, se a justiça é conveniência do mais forte pergunta-se: como é, na cidade, entendida e estruturada tal conveniência? Quem é o mais forte? E quem é o mais fraco? Quem define o tipo de estrutura e relação entre o fraco e o forte? Que tipo de poder e de governo se sustenta a partir deste entendimento? Há um outro modo de estabelecer o poder de governo?

3.2.1.1. A justiça como conveniência do mais forte

O argumento desenvolvido para sustentar a justiça como a conveniência do mais forte³¹⁰, para os sofistas, deve estruturar todo e qualquer regime político, seja ele monárquico, democrático, aristocrático entre outro. Ele determina que a força de comando esteja centrada nas mãos dos governantes por ser o mais forte. Os outros cidadãos se tornam súditos e, são considerados os fracos, que devem ser comandados. Logo, os Estados são divididos entre fortes que comandam e fracos que obedecem.

Nos Estados, as leis são estabelecidas de acordo com a conveniência do governante que representa os súditos e estabelece as leis para que sejam cumpridas pelos segundos, por serem mais fracos. “A democracia, leis democráticas; a monarquia, leis monárquicas; e os outros da mesma maneira”³¹¹. Estas leis são definidas pelos governantes que devem estabelecê-las de acordo com aquilo que lhes for conveniente.

³⁰⁹ GADAMER, 2000, p. 07.

³¹⁰ PLATÃO, 2001, 338d.

³¹¹ Ibid., 338e.

Ao serem sancionadas e tornarem-se públicas, elas “fazem saber que é justo para os governos aquilo que lhes convém, e castigam os transgressores, a título de que violaram a lei e cometeram injustiças”³¹².

A partir do raciocínio de que o governante, em qualquer regime, define, por meio das leis, o que é justo, o injusto passa a ser a transgressão destas leis e, assim, é castigado quem viola o que foi estabelecido como injustiça pelo governante. Conclui-se “que há um só modelo de justiça em todos os Estados – o que convém aos poderes constituídos”³¹³. É o governo que detém a força de determinar, por meio da conformidade dos seus interesses particulares, o que é justo e injusto. Por isso, a justiça não é outra coisa, em qualquer governo, a não ser a sua própria conveniência, por ser mais forte.

Se esta concepção de justiça é intrínseca a todo governo, ela é universal e, portanto não há como escapar deste jogo. Ao mais fraco resta a submissão ao que foi determinado, ou a punição, se acaso tentar transgredir as determinações das leis. A partir desta conveniência é justo fazer o que os governantes decidem como regra e norma para manter a ordem que lhes interessa, ao mesmo tempo, que é injusto e merecedor de castigo negar e desobedecer ao que foi definido para ser executado.

Platão enceta o exame desta concepção demonstrando suas fragilidades, mas concorda que a justiça é uma conveniência³¹⁴, não apenas para o mais forte. Embora questione se esta conveniência justifica que o mais forte utilize as estruturas do poder governamental em seu próprio benefício manipulando o ‘bem alheio’.

Platão, ao assentir que justo é o que é conveniente, concorda com a mesma estrutura formal do governo, no qual o governante estabelece as leis e os súditos obedecem. Neste ponto, há uma convergência apontando que ‘o forte’ é aquele que governa e ‘o fraco’ é governado. Há os que mandam por serem melhores e mais fortes e, os piores que obedecem, como foi bem demonstrado no mito da irmandade³¹⁵, que justifica a estrutura de poder hierárquico.

O que está em debate é se esta estrutura tem como princípio a justiça egoísta, centrada na conveniência apenas do governante, ou se ela está fundamentada na virtude humana que pressupõe o conhecimento da idéia de Bem, enquanto garantia do ‘bem

³¹² Ibid., 338e.

³¹³ Ibid., 339a.

³¹⁴ Ibid., 339b.

³¹⁵ Ibid., 414b-415d.

alheio' para que a cidade, em seu conjunto, atinja sua finalidade. Para tal, Platão aponta diversas fragilidades na concepção de justiça como conveniência do mais forte.

Um primeiro aspecto de fragilidade parte da perspectiva de que os governantes podem se enganar naquilo que é melhor para eles³¹⁶. Ora, se os governantes determinam o melhor a partir de seus interesses, como podem garantir que isto vai proporcionar o melhor para os súditos? Logo, as ações que poderiam ser justas, são de fato prejudiciais aos próprios governantes e poderosos e, conseqüentemente aos súditos. Pois estes, involuntariamente, podem tomar decisões que causam danos a si próprios³¹⁷. Deste modo, se algum súdito comete um ato injusto contra o governante, não estaria cometendo injustiça, segundo a prescrição do próprio governante.

Este argumento demonstra a primeira fragilidade da justiça como conveniência do mais forte, isto é, a possibilidade de os governantes prescreverem, aos mais fracos, leis que causem danos e transtornos a si mesmos. Logo, pode-se concluir que “não é só justo fazer aquilo que convém ao mais forte, mas também, inversamente, aquilo que lhe é prejudicial”³¹⁸.

Mas, em socorro a esta fragilidade, Trasímaco afirma que quando chamam de forte quem governa, o fazem apoiados num processo educativo no qual se ensina os meios e instrumentos suficientes para que não cometam erros e nem enganos contra si mesmos. Pois, aquele que governa deve aprender a não confundir a quem, de fato, serve o poder e o conhecimento. Se qualquer artífice comete algum erro, seu conhecimento prático se mostra precário e ele deixa de ser artífice, da mesma forma, o erro do governante significa que seu saber, mediante os ensinamentos recebidos, foi insuficiente para manter suas decisões na direção da ‘conveniência do mais forte’. Pois, 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”³¹⁹. Por isso, a justiça é a conveniência do mais poderoso no governo. O saber é para conhecer o que é bem para si mesmo, a fim de que as leis reforcem a obediência dos súditos e o castigo dos transgressores.

Frente a esta afirmação de Trasímaco, se sobrepõe o segundo aspecto de fragilidade, no qual se afirma que nenhuma arte seja a medicina, a equitação ou qualquer outra ciência “procura ou prescreve o que é vantajoso ao mais forte, mas sim

³¹⁶ Ibid., 339d.

³¹⁷ Ibid., 339e.

³¹⁸ Ibid., 339d.

³¹⁹ Ibid., 341a.

aos mais fracos e ao que é por ela governado”³²⁰. Portanto, se a justiça é uma arte ou ciência e, portanto, uma virtude humana dirigida ao conjunto da cidade é incorreto pensá-la como a arte de exercer o governo prescrevendo o que é vantajoso ao mais forte.

Por conseguinte, o princípio que deve reger as ações do governante e que condiz com a virtude humana é o de que “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 seu subordinado”³²¹. É pelo subordinado e, por sua conveniência, que o governante promulga e executa suas ações. Assim sendo, a justiça é reafirmada como um Bem que visa à satisfação do coletivo e, por esse fim as leis devem ser estabelecidas.

A demonstração das fragilidades marca a disparidade entre os ensinamentos sofísticos e o caminho percorrido por Platão. Por isso, para Platão é virtuoso o governo que usa seu poder e seus conhecimentos para a vantagem das pessoas que estão subordinadas a este poder, no intuito, de estarem protegidas das atribulações que se abatem sobre a cidade.

Destarte, o poder de comandar e determinar as leis não está justificado sobre os interesses do mais forte, mas no respeito ao bem do outro. Mas, dizer isso não basta para entender a força dos ensinamentos sofísticos, é preciso continuar a investigação.

3.2.2. Trasímaco II: o Bem Alheio

O ensinamento dos sofistas precisa ser esquadrihado com maior minúcia e atenção. Apenas refutar que a justiça como o governante tendendo ao seu próprio bem, em detrimento de quem está subordinado ao seu poder, não é suficiente para perceber o regime que a noção egoísta da justiça estabelece na cidade.

Nesta noção de justiça, como a vantagem do mais forte, o efeito nas estruturas do Estado é o enfraquecimento das leis e, supervalorização do interesse do governante, cristalizando a bipolaridade entre o forte que comanda e o fraco que obedece.

³²⁰ Ibid., 342c-d.

³²¹ Ibid., 342e.

A formulação, que Platão coloca na boca de Trasímaco, afirma ser “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”³²². A compreensão de conveniência e vantagem (do grego *xumphereon*) mesmo tendo um significado lingüístico próximo, se distingue na arte do governo.

Na primeira, os proveitos que o governante retira do poder que possui está dentro das convenções sociais e políticas impostas pelos regimes governamentais. O democrata se guia pelas regras impostas pela democracia, mesmo tendo sido ele quem as criou a partir do que julgou e aprendeu ser conveniente. A força da lei é o próprio governante, por isso ele precisa agir segundo suas determinações. Logo, ele define o que lhe é conveniente e a lei é sua força de expressão, acobertando-o, e tornando convenientes suas ações.

Na segunda, há uma relação hierárquica de superioridade, apoiada no lucro e no triunfo do mais forte, seja na imagem do governante ou de qualquer pessoa que detenha, por qualquer meio, o poder de administração dos bens dos súditos. Nela está determinada a subordinação incondicional dos súditos a vontade do governante. Aqui a visão que o governante tem dos súditos é a de que eles “fazem o que é vantajoso para o mais forte e, servindo-o, tornam-no feliz a ele, mas de modo algum a si mesmos”³²³. A obediência do súdito não se dirige para as leis, mas para a satisfação da vontade do governante.

O governante tendo “grandes ambições de supremacia”³²⁴ faz com que os súditos percebam que não há vantagem alguma em serem “verdadeiramente ingênuos e justos”³²⁵. Eles educam os súditos na concepção de que os justos e obedientes só têm prejuízos e ficam rebaixados diante do injusto. Pois o injusto é o forte e o justo, o fraco. Logo, quem quer ser fraco e fracassado?

A imagem para demonstrar que os súditos preferem à supremacia das ambições do governante é a de um pastor que cuida das ovelhas³²⁶. O cuidado do pastor, durante o tempo da engorda, é para que as ovelhas sejam úteis ao seu próprio bem. Do mesmo modo, o governante e seus aliados, considerando os súditos fracos tomam suas vidas e as guia para donde possa ser mais útil, aproveitando-se desta condição lhes ensina a

³²² Ibid., 343c.

³²³ Ibid., 343c-d.

³²⁴ Ibid., 344a.

³²⁵ Ibid., 343c.

³²⁶ Ibid., 343b-c.

admirar a injustiça. É o ‘bem alheio’ sendo usurpado e manipulado como bem próprio do governante. Em última instância, a maioria dos cidadãos é prejudicada, na exata proporção, em que os governantes são beneficiados.

O governante toma o ‘bem alheio’ como objeto a seu benefício para aumentar suas riquezas, pois ele é sua propriedade. Ser forte para obter o ‘bem alheio’ é o que determina ser justo. Neste sentido, se define a justiça enquanto fazer a vontade do governante, mesmo que ela seja uma imposição, pois os súditos só servem para fazê-lo feliz. Não interessa o que passam, nem o que pretendem, mas a admiração que nutrem pelo soberano, por estarem convencidos de sua superioridade, faz com que eles aceitem e curvem-se diante de tal condição. A justiça só é vantajosa por promover obediência entre os súditos, mas não para o governante, pois este sabe que ela apenas prejudica quem a cumpre.

Por isso, o justo, em toda parte, fica por baixo do injusto, seja por ensejo de consórcios, especialmente, na dissolução de sociedades nas quais se verifica que o justo tem menos que o injusto. Seja, nas questões civis, é ele que paga uma contribuição maior e ao receber não lucra nada, ao inverso do injusto³²⁷. Em posto de comando só conta com seus próprios bens e, ainda, cria inimizades com parentes e conhecidos por recusar-se a servi-los contra a justiça³²⁸. Por conseguinte, não há vantagem alguma em ser justo.

A consequência deste aspecto da justiça como vantagem do mais forte não é apenas uma convenção do que seja justiça, mas é uma inversão da justiça pela injustiça. Ser injusto e copiar o injusto é bom. Ser justo e agir com firmeza é desvantajoso.

O regime de governo que oferece máxima felicidade ao injusto é a tirania. Ela “arrebata os bens alheios a ocultas e pela violência, quer sejam sagrados ou profanos, particulares ou públicos, e isso não aos poucos, mas de uma só vez”³²⁹. Pois, na tirania, além da apropriação dos bens de quem é considerado cidadão, este se torna escravo e servo, e ao invés de chamar o tirano de injusto, o qualifica como bem-aventurado³³⁰.

Uma outra consequência é compreender que, para os sofistas, aqueles que criticam a injustiça não a fazem por recearem praticá-la, mas por temerem sofrê-la. Pois, ela não é boa nem má, mas vantajosa. Por isso, a injustiça “é mais potente, mais livre e mais despótica do que a justiça (...). A vantagem do mais forte é a justiça ao passo que a

³²⁷ Ibid., 343d.

³²⁸ Ibid., 343e.

³²⁹ Ibid., 344a.

³³⁰ Ibid., 344b.

injustiça é qualquer coisa de útil a uma pessoa e de vantajoso”³³¹. Logo, se deve ensinar aos governantes meios de praticá-la sem sofrer seus efeitos.

Platão não aceita nenhuma destes aspectos, ao contrário, refuta cada uma delas reafirmando a justiça como virtude que cuida do *bem alheio* em prol da coletividade. Por isso, que “a finalidade da arte do pastor (...) é conseguir para seu objeto o máximo de bem estar”³³². Todo governo, como governo, “não tem por finalidade velar pelo bem de mais ninguém, senão do súdito de que cuida, quer este seja uma pessoa pública ou particular”³³³.

Os verdadeiros governantes não governam por prazer, mas se vêem na exigência de governar para que o ‘bem alheio’ seja respeitado e preservado. Para isso, obtêm “um salário, pensando que, do seu exercício, nenhum proveito pessoal lhes advirá, mas sim para os seus súditos”³³⁴. A ponto de reiterar que “nenhuma arte nem governo proporciona o que é útil a si mesmo, mas (...) proporciona e prescreve o que o é ao súdito, pois tem por alvo a conveniência deste que é mais fraco e não a do mais forte”³³⁵.

O salário é justificado pela grande responsabilidade em cuidar dos bens e tratar dos males de outrem. “Por esse motivo (...) é preciso proporcionar aos que querem consentir em governar um salário – dinheiro ou honrarias – ou um castigo se não consentirem”³³⁶. Mas que castigo seria esse? “O maior castigo é ser governado por quem é pior”³³⁷. E os que governam para tratar e curar os males de outros “vão ao poder, não como quem vai tomar conta de qualquer benefício, nem para com ele gozar, mas como quem vai para uma necessidade, sem ter pessoas melhores do que eles, nem mesmo iguais, para que possam relegá-lo”³³⁸.

É preciso esgotar o argumento dos sofistas, em dois aspectos: a exigência em contestar a valorização da vida do injusto e a força da injustiça em detrimento da justiça.

³³¹ Ibid., 344c.

³³² Ibid., 345d.

³³³ Ibid., 345d.

³³⁴ Ibid., 345e.

³³⁵ Ibid., 346e.

³³⁶ Ibid., 347a.

³³⁷ Ibid., 347c.

³³⁸ Ibid., 347d.

3.2.2.1. A justiça como vantagem do mais forte

A afirmação de que justiça é a vantagem do mais forte, para o tirano, a injustiça passa a ser valorizada como um bem e uma conduta autêntica. Logo, não é bom ser justo, pelo prejuízo que se sofre, nem conduzir as ações de acordo com a lei, por que não há garantia de segurança. Pois a qualquer momento, os bens, e em última análise, até a própria vida, podem ser subtraídos pelo mais forte.

Na tirania, a lei perde o valor de proteção do ‘bem alheio’, deixando de ser um instrumento ao qual os súditos podem recorrer. Ela naturaliza o injusto como superior, pois ela é o próprio tirano. Ele pode, a qualquer momento, usurpar qualquer bem de qualquer pessoa, particular ou público, profano ou sagrado, seja por meio da violência ou da dissimulação.

Neste sentido “a perfeita injustiça é mais útil do que a perfeita justiça”³³⁹, e a injustiça passa a ser compreendida como uma prudência. A justiça, “uma sublime ingenuidade”³⁴⁰ que só causa prejuízo para quem a obedece. A vida do injusto, quando for perfeitamente injusta, é mais vantajosa que a do justo. O injusto usa a prudência para ser admirado pelos súditos. A vantagem da injustiça organiza a cidade e torna os governantes “perfeitamente injustos, com força para submeterem à sua autoridade, Estados e nações”³⁴¹ e ainda serem considerados sensatos e bons.

Por isso, na tirania, os governantes aprendem à injustiça de modo perfeito, pois eles precisam exercer sua vontade de maneira totalitária e assertiva, já que prescreve as leis e as ultrapassa, observando apenas seu ganho e causando prejuízo aos que estão submetidos ao seu poder. Mas, os que são prejudicados aprendem a lhes admirar e honrar, e, por fim, querem ser como um tirano. Esta relação entre tirano e súditos confere fragilidade ao poder tirânico, pois “o homem injusto quererá exceder o homem injusto e a ação injustiça, e lutará para ser ele quem tem mais que todos”³⁴², estabelecendo desconfiança e competitividade em todos os cidadãos.

O poder da injustiça estrutura uma vida urbana que pode ser vantajosa até certo ponto, mas os sinais de decadência vão se tornando evidentes. Ele enseja uma profunda insegurança ao próprio governante, que ao lutar para ter mais vantagens sobre as demais pessoas e ser superior a elas, intensifica a cobiça daqueles que almejam esse tipo de

³³⁹ Ibid., 348b.

³⁴⁰ Ibid., 348c.

³⁴¹ Ibid., 348d.

³⁴² Ibid., 349c.

poder. Esta situação atinge um emaranhado de relações caóticas: inimigos convertidos em amigos a fim de usurpar as riquezas que foram sendo conquistadas.

Ao argumentar que a vida do injusto conduz à ruína da cidade é importante detectar a direção do caminho da justiça. A pessoa justa “não quer exceder o seu semelhante, mas o seu oposto; ao passo que o injusto quer exceder tanto o seu semelhante como seu oposto”³⁴³. O justo respeita os acordos e as leis, e por isso, não quer ultrapassar quem age segundo estes critérios, muito pelo contrário, quer garantir que tais leis favoreçam o bem de quem está sob sua proteção. Ele quer promover a maior satisfação para quem é o objeto de suas ações. Por isso, conduz sua vida para além de seus próprios interesses, e se detém no interesse coletivo e comum.

O que se conclui que “o justo assemelha-se ao homem sábio e bom e, o injusto ao mau e ignorante”³⁴⁴. E, por fim, a “justiça é virtude e sabedoria, e a injustiça maldade e ignorância”³⁴⁵.

Destarte, estes argumentos refutam a estrutura da tirania e os instrumentos de persuasão e de força física para convencer os súditos de que o melhor para a cidade é a injustiça. Ao mesmo tempo, eles reafirmam o caminho da justiça enquanto virtude e sabedoria. Não se admite a injustiça como mais vantajosa que a justiça, pois se a primeira é maldade e ignorância não pode conduzir ao caminho do Bem.

Por esse motivo é um engano pensar que a vida do injusto seja melhor que a do justo. O injusto vive na ignorância e sua vida não possui finalidade. Pois, mesmo o tirano aprendendo a manipular os interesses coletivos, produz uma gama de inimigos e confusões que destroem seu poder e a cidade.

Uma cidade fundada na injustiça é conduzida pela maldade e pela ignorância, e se distancia do caminho da virtude e da sabedoria. Portanto, não promove aquilo que deve ser sua função: o bem-estar dos cidadãos, de modo a beneficiar todas as classes da cidade.

³⁴³ Ibid., 349d.

³⁴⁴ Ibid., 350c.

³⁴⁵ Ibid., 350d.

3.2.2.2. A fragilidade da força da injustiça

A injustiça, mesmo após ser comprovado que conduz ao caminho da maldade e da ignorância³⁴⁶, possui uma força que atrai as pessoas. Por isso, a importância de demonstrar a força da justiça, como também a fragilidade da injustiça.

O argumento se direciona para destronar a injustiça em sua constituição, pois não é suficiente medir a força da injustiça pela oposição entre sabedoria e ignorância, virtude e maldade, mas evidenciar que dentro de uma ação injusta pode haver a força sábia da justiça. Pois, as pessoas injustas, em algum momento, agem com justiça para sobreviverem dentro de sua própria maldade.

O ponto de partida é a seguinte questão: “um Estado que se assenhoreia de outro exercerá a sua dominação sem a justiça ou será forçado a usar dela?”³⁴⁷. Mesmo um Estado tendo um plano de guerra e dominação, e mesmo que tal ação seja usurpadora do *bem alheio* presente no Estado dominado, não haverá nenhum rastro de sabedoria nesta ação? Da ignorância e maldade se constrói algo comum que possa garantir a eficácia de tal dominação?

Para Platão não poderia “um Estado ou um exército, piratas, ladrões ou qualquer outra classe, (...) executar o plano ilegal que empreenderam em comum, se não observassem a justiça uns com os outros”³⁴⁸. Portanto, para se obter qualquer resultado comum, por mais injusto que seja, quer provenha de ações coletivas ou individuais, é necessária a presença da justiça.

A própria injustiça, por mais perfeita que seja, revela em sua insuficiência a força da justiça. Ora, a força da injustiça só produz “as revoltas, os ódios, as contendas, ao passo que a justiça gera concórdia e a amizade”³⁴⁹, e se os injustos fossem guiados apenas pela injustiça não teriam sucesso em suas conquistas. Eles querem assegurar o benefício para si e para as outras pessoas com as quais fazem alianças.

O resultado de se agir apenas na injustiça não garante benefício para os aliados. Pois, ela só “causa ódio onde quer que surja (...), fará com que se odeiem uns aos outros, com que se revoltem e fiquem incapazes de empreender qualquer coisa em comum.”³⁵⁰ A força da injustiça, que é uma força destrutiva, seja para um indivíduo,

³⁴⁶ Ibid., 351a.

³⁴⁷ Ibid., 351b.

³⁴⁸ Ibid., 351c.

³⁴⁹ Ibid., 351d.

³⁵⁰ Ibid., 351d-e.

Estado, nação, exército ou qualquer outra coisa, incapacita de “atuar de acordo consigo mesmo, devido às dissensões e discordâncias; e, tornam-na inimiga de si mesma e de todos os que lhe são contrários e que são justos”³⁵¹.

E, por fim, se os deuses são justos, logo “o injusto será odioso, (...) e o justo será seu amigo”³⁵², pois não fazem com que a comunidade cresça, e nenhum deus está do lado de quem cometeu injustiças.

Por isso, “os justos mostram ser mais sábios, melhores e mais capazes de atuar, ao passo que os injustos nem sequer são capazes de atuar em conjunto”³⁵³. Os primeiros se assemelham aos deuses, ao passo que os segundos estão perdidos na própria ignorância. Os injustos atuam para afiançar seus próprios interesses, a ponto de tornarem-se a lei, e serem considerados bons modelos para os súditos. Eles aprenderam a discursar na defesa do *bem alheio* para o acúmulo do bem particular, mas o resultado de suas ações é a ruína da cidade e do indivíduo.

Mesmo entre os injustos existe a justiça, especialmente em ações de guerra e combate, pois se não fosse assim eles se matariam. Uma cidade pautada na injustiça, por mais perfeita que seja, está condenada a viver na discórdia e dissensão levando à desordem e à morte.

O caminho da injustiça e sua força destrutiva, em tempo algum, podem guiar a cidade em sua finalidade, por ser incapaz de gerar uma atuação coletiva, nem fazer brotar cooperação entre as pessoas. A injustiça jamais pode ser o fundamento da cidade. Se a cidade está fundada numa estrutura injusta, ela se torna incapazes de gerar vida para o coletivo e para o cidadão.

A finalidade da cidade só é executada, de acordo com a justiça virtuosa, quando cada pessoa que a compõe tem sua função e desenvolve sua própria virtude. “E a função se desempenha bem graças à virtude que lhes é própria, ou mal, devido ao defeito”³⁵⁴. Então, se tudo na cidade tem sua função para que o conjunto atinja sua finalidade, é importante perguntar-se sobre a função da injustiça.

Se as pessoas que praticam injustiça não conseguem executar a arte de governo para a coletividade, nem agirem segundo o interesse do Outro, ela é um instrumento de mentira e confusão, e por isso, não tem lugar na cidade. Pelo contrário, ela é o defeito e a destruição da cidade. Não há lugar para a injustiça na cidade justa.

³⁵¹ Ibid., 351e-352a.

³⁵² Ibid., 352a.

³⁵³ Ibid., 352b.

³⁵⁴ Ibid., 353c.

A cidade estruturada na força da justiça é governada pela alma. É a alma que possui a função “que não pode ser desempenhada por toda e qualquer outra coisa que exista que é a seguinte: superintender, governar, deliberar e todos os demais atos da mesma espécie”³⁵⁵. É ela que dirige e supervisiona os seres, pois sua função é gerar e conduzir a vida. É a alma que promove a vida entre as pessoas. A justiça é sua virtude e a injustiça seu defeito. Sendo defeito não possui vantagem em tê-la na cidade. Destarte, a alma deve governar a cidade que tem a justiça como virtude que harmoniza as outras virtudes. Por isso, “a alma justa e o homem justo viverão bem e o injusto mal”³⁵⁶.

Há mais vantagem numa cidade estruturada na justiça, conduzida pela virtude e sabedoria, proveniente da alma, proporcionando felicidade tanto ao governante quanto aos súditos. Nela o governante aprende a ser um filósofo que exercesse sua arte de governo no cuidado do *bem alheio*.

Com o entendimento que a justiça é aquela que permite ao governante compreender suas ações e sua função na cidade, o confronto frente às diferentes noções de justiça continua sendo investigado no início do II Livro para que se perceba o caminho feito no intuito de expressar a separação e a aproximação que há em torno das diferenças entre Platão e os sofistas na administração do *bem alheio*. Eles se aproximam apenas na posição hierárquica entre governantes e súditos, pois os primeiros são fortes e preparados para governar e os segundos são frágeis e precisam de comando. No resto, o que há são conflitos e oposições.

A próxima noção investigada é a justiça altruísta e aparente, no sentido de compreender seu fundamento. O que faz as pessoas viverem no entendimento de que o *bem alheio* é o bem de quem governa e se deve viver numa demasiada abnegação? Há os que ganham com a noção egoísta da justiça, na mesma medida que os outros perdem, mas os que perdem se conformam com os prejuízos. Que motivos tornem as pessoas capazes de tal conformação, mesmo sendo cidadãos livres? O que as convence de que não há outra forma de organização?

³⁵⁵ Ibid., 353d.

³⁵⁶ Ibid., 353e.

3.3. CONCEPÇÃO DA JUSTIÇA ALTRUÍSTA E APARENTE

O exame do ‘parecer justo’ proveniente do discurso da justiça altruísta compõe o conteúdo deste terceiro tópico. Nela não é a vantagem ou a conveniência que está em jogo, mas a abnegação a ser cópia de modelos que não promovem o fim da cidade. A investigação desta noção de justiça se desenvolve a partir da defesa da superioridade da justiça aparente sobre a virtuosa. O pano de fundo da verificação se encontra na idéia de Bem, como aquilo que se quer pelo “salário e outras conseqüências que dele derivam”³⁵⁷.

Neste tópico, a provocação é tornar explícito a relação entre a concepção de justiça altruísta com o discurso da aparência também fomentado pelos sofistas e por toda tradição da cultura grega, na época de Platão. O que se vai investigar é o percurso do discurso altruísta que vai se tornando a defesa da justiça aparente.

3.3.1. A vida justa é melhor que a injusta: egoísmo e altruísmo

O primeiro passo ao examinar o discurso altruísta é compreender que a maioria das pessoas coloca a justiça como o bem “que se pratica por causa das aparências, em vista do salário e da reputação”³⁵⁸. Esta é a diferença basilar entre Platão e sofistas. Para o primeiro é bom ser justo, pela justiça em si mesma e por suas conseqüências, que se busca pela satisfação que ela produz ao aprender a contemplá-la e relacioná-la, diretamente, com as funções para o bem-estar dos outros cidadãos e, conseqüentemente, para si próprio³⁵⁹.

Os sofistas defendem a primeira e a terceira noção de bem³⁶⁰, colocando a justiça como bem penoso, ao qual as pessoas se submetem pela riqueza que podem obter e reputação que vão gozar frente às demais pessoas ao serem consideradas justas, por isso suas ações estão fundadas na primeira noção de bem e de justiça, enquanto se estima por

³⁵⁷ Ibid., 357c-d.

³⁵⁸ Ibid., 358a.

³⁵⁹ Ibid., 357c.

³⁶⁰ Cf. no primeiro capítulo, no tópico sobre o início da cidade justa (p. 29 – desta dissertação)

si mesmo, mas sem desejar suas conseqüências³⁶¹. É útil ser justo e ter um discurso da justiça altruísta, sendo injusto, por amor às posses e aos lucros que provêm da aparência da justiça.

Há uma base educativa que sustenta a justiça num aparente discurso altruísta, em que prevalecem os interesses dos governantes. Eles aprendem que a condição própria da humanidade, a partir da concepção sofista, é a injustiça. Por isso, que “uma injustiça é, por natureza, um bem, e sofrê-la, um mal maior do que o bem que há em cometê-la”³⁶². Logo, o ser humano é injusto, mas teme ser vítima da injustiça de outrem. Ele quer praticá-la, na mesma medida que evite suas conseqüências. E isso faz com que a justiça se torne, por si mesma, um bem penoso, ao mesmo tempo em que se sustenta um discurso de um bem ‘em si’, apenas para outrem, mas que não tem repercussão na vida pública. Pois, sendo a justiça algo contrário à condição humana, sua prática faz com que se evitem os frutos da injustiça.

Neste sentido, a educação deve ensinar a não sofrer as conseqüências da injustiça, ao mesmo tempo, alcançar os lucros que advém do discurso altruísta. Portanto, o que se deve fazer é aproveitar o bem que a injustiça traz, lucrando com o discurso da justiça. Como é possível fazer tal coisa? É possível desconsiderar a segunda noção de bem, conduzindo as ações no caminho da aparência.

Mas, é preciso administrar tais vantagens para não gerar revolta entre os cidadãos, pois praticar e sofrer injustiça pode até se vantajoso, mas nem sempre é aceito para quem sofre as conseqüências. Os governadores, na prática das injustiças, podem ser apanhados, e assim comprometerem sua reputação. Os súditos podem sofrer injustiças, se sentirem ludibriados e cobrar alguma resolução contida na lei ou fora dela. Esta situação pode gerar revoluções e transtornos.

Diante da condição humana injusta é preciso estabelecer alguns acordos para que esta condição se torne cada vez mais vantajosa. Destes acordos mútuos se origina as leis, as convenções e designações do que é legal e justo nas prescrições destas leis³⁶³. Portanto, as leis estão presentes na cidade pela necessidade da injustiça.

A injustiça é que determina a lei. A cidade é governada através da injustiça praticada pelos governantes e por todos os cidadãos. A injustiça é universalizada como componente essencial e condicional da pessoa humana. Pois o político aprende a tirar

³⁶¹ Ibid., 357b.

³⁶² Ibid., 358e.

³⁶³ Ibid., 359a.

vantagens das leis que são convenientes, e elaborar discursos altruístas para garantir que as ações injustas não causem revoltas entre os cidadãos.

Nos discursos dos sofistas, justiça é um bem importante, mas que não tem utilidade nem lugar na cidade. Sua única função é servir para comover os súditos de que devem ser bons e justos, mas nos assuntos da cidade, os governantes carecem de agir na conveniência da lei, para não serem censurados de má reputação, desde que levem vantagens em todas as suas ações para aumentar seus lucros e serem causa de admiração.

Por isso, os governantes estabelecem as leis para refinar a conveniência, dando civilidade a essas vantagens, para não causarem transtornos aos poderosos, que instituíram essas mesmas leis. A legalidade garante que estes não sejam apanhados em ações inconvenientes, nem que os súditos se tornem transgressores. Sendo o ser humano naturalmente injusto estão justificados os usufrutos do bem alheio pelos poderosos e governantes.

Em vista disso a justiça está situada “a meio caminho entre o maior bem – não pagar a pena das injustas – e o maior mal – ser incapaz de se vingar de uma injusta”³⁶⁴. A justiça só é tolerada por fazer os cidadãos, naturalmente injustos, viverem em grupos e associações, pois a injusta gera divergências e confusões. Mas, se ela estiver dissimulada sob as asas da justiça, se torna o princípio que funda a cidade.

A justiça é um bem penoso, por ser contrária à constituição do que é próprio da pessoa humana. Ela é uma invenção humana para evitar que os cidadãos, que detêm o poder de domínio, sofram com as injustas. A justiça se torna disfarce e conformação na prática da injusta. Portanto, não se deve pretear a justiça como “um bem, mas honrar-se devido à impossibilidade de praticar a injusta”³⁶⁵, de maneira aberta e despuorada.

O princípio da justiça altruísta disfarçada na injusta pode ser formulada do seguinte modo: se as pessoas que se declaram justas recebessem o poder de fazer o que quisessem, sem serem condenadas, elas cometeriam injustas. É interessante verificar o caminho que tanto justo quanto injusto trilhariam diante das paixões³⁶⁶. Para os sofistas não haveria diferença nesses caminhos, pois ambos escolheriam a injusta.

³⁶⁴ Ibid., 359a.

³⁶⁵ Ibid., 359b.

³⁶⁶ Ibid., 359c.

Neste ponto, Platão não nega que tanto justos como injustos possuem paixões e ambições. É a ambição e a paixão que move a pessoa humana para orientar suas escolhas e ações na direção que melhor lhe aprouver. O que está em jogo são as implicações que essas ambições trazem para a vida na cidade, a nível pessoal e coletivo. A pessoa tanto é capaz de mover seus desejos na direção da racionalidade, e os ultrapassar, como pode permanecer no mundo das opiniões, que as deixa fechadas nas necessidades mecânicas.

Para confirmar esta hipótese é descrita a história de Giges, “um pastor que servia em casa do que era então soberano da Lídia”³⁶⁷, que encontrou, enquanto apascentava as ovelhas, um anel de ouro que lhe dava o poder de torna-se invisível. Ele aprendeu que girando o engaste para dentro se tornava invisível e girando para fora aparecia novamente. Deu-se conta do poder que possuía e “senhor de si, logo fez com que fosse um dos delegados que iam junto ao rei. Uma vez lá chegando, seduziu a mulher do soberano, e com o auxílio dela, atacou-o e matou-o, e assim se assenhoreou do poder”³⁶⁸. A partir deste conto se afirma que tanto a pessoa injusta quanta a justa, tendo acesso a qualquer tipo de poder que lhes permita ultrapassar as convenções da justiça, teria atitudes iguais à de Giges e usariam o poder em benefício próprio.

O anel de Giges é um tipo de poder que o coloca acima das regras e das leis, com o qual ele não precisa mais se submeter às normas impostas na cidade. E *senhor de si* faz de sua própria vontade a única lei, mesmo que isso signifique sofrimento para outras pessoas. Por isso, qualquer pessoa, justa ou injusta, ultrapassaria e anularia qualquer lei para seu próprio proveito³⁶⁹ por ter uma natureza injusta. Por conseguinte, é próprio da pessoa humana agir injustamente, mesmo que se diga justa. Isto ocorre “devido à ambição, coisa que toda criatura está por natureza disposta a procurar alcançar como um bem; mas por convenção, é forçada a respeitar a igualdade”³⁷⁰.

O governante, principalmente o tirano, ambiciona um poder equivalente ao anel de Giges, que o torne capaz de usá-lo para realizar seus próprios interesses no proveito da injustiça, sem importasse com os acordos estabelecidos.

³⁶⁷ Ibid., 359d.

³⁶⁸ Ibid., 360a-b. Cf. nota 1, no segundo livro, da República, 9ª edição, Fundação Calouste Gulbenkian, na qual se observa a historicidade de Giges, rei da Lídia, nos anos 687-651 a. C., e o acréscimo de Platão com relação ao anel.

³⁶⁹ Ibid., 359d-360b.

³⁷⁰ Ibid., 359c.

Com isso, se chega à conclusão de que:

não haveria ninguém tão inabalável que permanecesse no caminho da justiça. E que fosse capaz de se abster dos bens alheios e não lhes tocar, sendo-lhe dado tirar a vontade o que quisesse do mercado, entrar nas casas e unir-se a quem lhe apetecesse, matar e libertar das algemas a quem lhe aprouvesse e fazer tudo o mais entre os homens, como se fosse igual aos deuses³⁷¹.

No discurso aparente da justiça o tirano se apresenta como senhor de si, tendo o poder de governar a cidade na usurpação dos bens alheios sem constranger-se. A ambição dos poderosos, em qualquer regime político, principalmente na tirania, é ser como os deuses e obter em suas mãos a decisão da vida das outras pessoas, fazendo o que lhes aprouver, sem temer as punições.

A ambição dos sofistas é que estes poderosos se tornem governantes e tenham o conhecimento suficiente da condição humana injusta, para elaborar leis que, aparentemente, limitem esta ambição, especialmente, o as normas que se referem aos súditos, e as torne aceitáveis dentro da cidade.

Portanto, a lei fundamental, na cidade educada pelos sofistas, é a de que todas as pessoas devem agir em conformidade com sua natureza, ou seja, devem ser injustas. Ao insistirem no que não são, recusando-se a usurpar o *bem alheio*, elas transgridem a lei e por isso devem ser penalizadas e castigadas. Quem não age de forma injusta, deve ser “chicoteado, torturado, feito prisioneiro, queimar-lhe-ão os olhos e, por último, depois de ter sofrido toda a espécie de males, será empalado³⁷² e compreenderá que se deve querer, não ser justo, mas parecê-lo”.

A pessoa plenamente humana, ou seja, injusta, é aquela que se preocupa em “alcançar uma coisa real, e não vivendo para a aparência, não quer parecer injusto, mas sê-lo”³⁷³. E, agindo deste modo todas as coisas lhe são favoráveis. Diante disso a postura correta e justa é ser realmente, injusta, mesmo que pareça ser justa.

Este cidadão tem as vantagens que o justo não encontra na cidade. Ele é elogiado e os súditos o tratam com condescendência. Por isso, “manda na cidade (...); pode desposar uma mulher de família que quiser, formar empresas com quem desejar, e em tudo isto ganha e lucra por não se incomodar com a injustiça”³⁷⁴.

³⁷¹ Ibid., 360b-c.

³⁷² Ibid., 362a.

³⁷³ Ibid., 362a-b.

³⁷⁴ Ibid., 362b.

A vida do injusto está de acordo com a condição que a natureza lhe determinou e, por isso assume a ambição como o único fim da própria vida. Assim sendo faz com que a justiça seja uma convenção frente às consequências da injustiça. Por isso, ele consegue os lucros e destaques, na mesma proporção que condena o justo a pagar as penas.

O injusto não nega os acordos feitos na cidade, ele os aceita por convenção e conveniência. Ele colhe os frutos destes acordos por viver, de forma convicta, na aparência da justiça. Isto faz com que não se incomode em ser injusto parecendo ser justo e, usufrua do *bem alheio* como seu próprio bem. E “quando entra em conflito público ou privado, é ele que prevalece e leva vantagem aos adversários”³⁷⁵ por ter clareza de sua condição real.

Por isso, o injusto consegue “fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, e efetuar sacrifícios aos deuses e fazer-lhes oferendas numerosas, (...) e prestar honras aos deuses e àqueles, dentro os homens, que lhe aprouver”³⁷⁶ sendo aceito e honrado por todas as outras pessoas na cidade.

Mas, ele aprende a agir assim. Por isso, a importância da formação para que consiga ser *senhor de si mesmo* e, sem incomodar-se, adquirir os benefícios da justiça e da injustiça, desde que tenha seus interesses satisfeitos, sem sofrer as consequências de tal situação. O injusto deve aprender que, na cidade, não há lugar para quem é de fato justo, pois a justiça altruísta é uma doce inocência. O que importa é ser injusto, e ser realmente, de forma que convença a qualquer pessoa, principalmente os súditos, de que se está agindo de acordo com a justiça altruísta.

3.3.2. Superioridade da justiça aparente sobre a justiça real

É da essência do humano, segundo os sofistas, ser injusto e conduzir a arte do governo através desta ordem que determina, no âmbito público ou privado. A justiça aparente e a real injustiça como regra de conduta, faz com que se torna natural, sob todas as possibilidades, que o injusto seja mais beneficiado pelos deuses do que as pessoas justas.

³⁷⁵ Ibid., 362b.

³⁷⁶ Ibid., 362c.

Neste sentido, conseguir tal favorecimento, como também a admiração e benevolência das outras pessoas, exige do governante uma formação no exercício da arte de governar, para que se torne instruído no discurso da aparência da justiça. Esta formação é direcionada por meio do conhecimento do bem e do mal, que favoreça as convenções e conveniências do mais esperto e, por isso, mais forte. A força da injustiça não está no corpo, mas na manipulação racional dos discursos copiados pelos alunos, que frequentam as aulas dos sofistas.

Para tanto, é importante perceber o sustentáculo desta formação e suas consequências no que diz respeito às virtudes, sob o aspecto do conteúdo e da prática de tal ensinamento.

3.3.2.1. A formação da aparência

A formação do governante injusto, para assumir sua condição universal da injustiça, é principiada no momento que “os pais apregoam e recomendam aos filhos (...) a necessidade de se ser justo, sem elogiarem a coisa em si, a justiça”³⁷⁷. Apresenta-se a necessidade de ser justo, mas não o princípio da justiça como condição primordialmente humana. É a necessidade do reconhecimento dos interesses individuais acima de qualquer outro. A justiça e suas consequências não interessam para se obter a acedência social no alcance das riquezas e privilégios.

Da justiça o que interessa é “o bom nome que dela advém, a fim de que aquele que parece ser justo receba dessa fama magistraturas, desposórios e quantas outras vantagens”³⁷⁸. Uma dessas vantagens são as bem-aventuranças que os deuses lhes concedem quando são consideradas pessoas piedosas por observem os ensinamentos transmitidos na elogio da justiça aparente.

É preciso aprender elogios e discursos transmitidos por poetas e pedagogos a fim de ter a reputação necessária e conseguir viver na injustiça. Para tal, compreender que o discurso da justiça ‘em si’ é um caminho de perfeição e ordem. Os dois maiores educadores que conduziram tais ensinamentos foram Homero e Hesíodo com o auxílio

³⁷⁷ Ibid., 363a.

³⁷⁸ Ibid., 363a.

de poetas como Museu e, provavelmente, seu filho, Orfeu, que delinearam os preceitos relacionados à vida após a morte, construindo o arcabouço tradicional da *paidéia* grega.

Entre eles, Homero acentuava a honra do cavalheirismo heróico e altruísta, com o qual se ensinava o código ético para a formação do herói disposto a oferecer a própria vida em nome da honra³⁷⁹ enaltecendo o ideal e o valor da virtude.

Os sofistas tomaram essas lições e fixaram seus ensinamentos no elogio da justiça ‘em si’ a fim de que o injusto, aparentemente justo, obtivesse honra e glória no exercício de suas funções políticas. Eles justificaram a estrutura política na qual a justiça é uma simples marionete nas mãos da injustiça.

Ao absorver o discurso altruísta de Hesíodo, as recompensas os deuses oferecem a quem é justo. No elogio de Homero, os deuses premiavam os justos com uma terra farta e abundante³⁸⁰. Museu e Orfeu são bem mais esplendorosos ao falar da justiça, pois ao tratarem da vida após a morte, afirmam que para os justos, no Hades, “instalamos à mesa, preparam-lhes um banquete dos bens-aventurados, coroando-os de flores (...) imaginando que o mais formoso salário da virtude é uma embriaguez perpétua”³⁸¹.

Para Hesíodo os benefícios que os deuses dão ao justo, que é fiel aos seus juramentos, se estendem por gerações. Mas às pessoas ímpias e injustas “enterram-nos no lado do Hades (...) e em vida lhes imputam má fama”³⁸². Aos injustos são enumerados todos os castigos provindo dos deuses. Este discurso formal propicia aos sofistas um terreno fértil para justificar a aparência da justiça.

Para os sofistas, tomando as afirmações de Homero, Hesíodo, Museu e Orfeu, o que compete aos governantes é que aprendam a enaltecer a justiça, e vivam, de modo mais fácil na prática da injustiça. Em praça pública, elevem suas vozes em eloqüente retórica, com “hinos sobre a beleza da temperança e da justiça, embora difíceis e trabalhosas, ao passo que a intemperança e a injustiça são coisa suave e fácil de alcançar, odiosas apenas à fama e à lei”³⁸³. Com isso querem garantir que a obediência à sua condição universal da injustiça seja o princípio regente da formação do indivíduo na cidade, por conveniência da fama e da lei, e que na aparência da justiça, a partir dos ensinamentos transmitidos pela tradição grega, se aprenda que a arte do governo consiste em saber que é mais vantajoso ser injusto.

³⁷⁹ MORROU, 1990, p. 17-32.

³⁸⁰ PLATÃO, 2001, 363b.

³⁸¹ Ibid., 363d.

³⁸² Ibid., 363d-e.

³⁸³ Ibid., 364a.

Os governantes devem comandar, conhecendo a natureza humana e seu fim, guiando-se pelo interesse real em serem injustos e oferecerem benefícios a si próprios e a quem lhes convier. Aos súditos, os mais fracos, devem obedecer, e se submeter aos interesses dos mais fortes. Eles são treinados para não provocar revolta, e os primeiros de memorizem e repitam os discursos da justiça tendo por base Homero, Hesíodo entre outros. Por isso, aprendem que a justiça é inocente e sua única função é fazer com que não se sofra a consequência da injustiça, com a anulação dos acordos estabelecidos. Pois o fim da natureza humana é adquirir ganhos e recompensas perante as pessoas e aos deuses.

Os súditos, por serem fracos e, não terem ascendência nem opulência, se tornam admiradores de seus superiores, por entender que “são felizes os maus, se forem ricos ou possuidores de outras formas de poder, e a honrá-los em público e em particular, ao passo que desprezam e olham com sobranceira os que forem fracos e pobres”³⁸⁴. Fracos por serem justos e pobres por não ambicionarem riquezas.

Esta relação entre governantes e governados estabelece a estrutura da organização na cidade analisada por Platão. Os súditos não conseguem se rebelar frente à autoridade dos governantes, que usurpam seus bens, por terem admiração e subserviência diante dos mesmos, compreendendo que, se fossem ricos agiriam da mesma forma, pois estas são as ações que constituem o ser humano. Se houver qualquer desacordo ou dissidência, em sua maioria, provém dos próprios governantes e poderosos, que brigam entre si pelo poder de comando³⁸⁵.

3.3.2.2. Ante os deuses e as virtudes

A consequência de se ter como condição humana a injustiça é a afirmação de que os deuses atribuem uma vida feliz àquelas pessoas fortes e possuidoras do *bem alheio*, mesmo que sejam más, ao passo que as pessoas fracas e pobres têm uma vida

³⁸⁴ Ibid., 364a-b.

³⁸⁵ ARISTÓTELES, 1997, p. 161-202, em sua obra “Política”, no quinto livro, faz referência de diversas revoluções que acontecem por atitudes desmedidas dos próprios soberanos quando não saber exercer, de modo proporcional, seu poder.

infeliz e desgraçada, mesmo sendo justas e boas³⁸⁶. Então, a pergunta insistente: que vantagem há em ser justo?

Os sofistas utilizam às crenças e os ensinamentos, provenientes de Homero e outros educadores clássicos da Grécia (séculos IV e V), para formarem os indivíduos na compreensão de que “é possível a libertação e purificação dos crimes por meio de sacrifícios e de folguedos aprazíveis, quer em vida, quer depois da morte”³⁸⁷. Pois seriam os deuses desconhedores da condição humana. Se os próprios deuses constituíram a natureza injusta da pessoa, como vão castigá-los? Os governantes devem aprender a adequar as pessoas para satisfazerem o seu próprio bem, pois os deuses não se incomodam com a justiça aparente e a injustiça real. Os deuses se comprazem com os sacrifícios e as festas religiosas feitas para purificar e libertar as pessoas de seus crimes.

Os deuses seriam uma instancia superior que poderia censurar a injustiça, mas como eles conhecem as pessoas, e sabem que elas são injustas, eles não se incomodam. Esta forma de conduzir a vida na cidade, determina o comportamento que as pessoas devem ter e por qual caminho devem guiar suas vidas³⁸⁸. Assim sendo, a formação do governante tem por fim normatizar a organização da cidade, compreendendo que as injustiças são perdoadas pelos deuses e admiradas pelas pessoas.

Esta estrutura reafirma a polaridade entre a vantagem do mais forte e a desvantagem do mais fraco. O mais forte se revela como aquele cidadão que é conhecedor da própria condição humana e que adota o discurso da justiça altruísta, elaborada pelos poetas, para obtenção de lucros, reputação e riquezas. Os mais fracos acreditam que se fossem fortes agiriam da mesma forma.

Deste modo, acreditam que se houvesse o exercício da justiça virtuosa não tirando proveito da injustiça, o governante se tornaria merecedor de castigos e penas³⁸⁹. Portanto, é imprescindível acreditarem que a pessoa injusta ao exercer o cargo de chefia atrai para si mesma a fama de justa, e como consequência adquire uma vida divinamente boa.

O que se conclui que pela aparência, como demonstra os sofistas, se subjuga a verdade adquirindo o favorecimento da felicidade³⁹⁰, então a que outro caminho se dirigir? Esta é a lição central do ensinamento sofístico, no qual há apenas um caminho

³⁸⁶ PLATÃO, 2010, 364b.

³⁸⁷ Ibid., 364e.

³⁸⁸ Ibid., 365a-b.

³⁸⁹ Ibid., 365b.

³⁹⁰ Ibid., 365c.

para chegar à felicidade, que consiste na aprendizagem da justiça aparente subsidiada por um discurso altruísta, garantindo uma postura política fundada na injustiça, enquanto conveniência e vantagem do mais forte.

Para isto há que apreender “recursos ou de persuadir, ou de exercer com violência”³⁹¹ as ações de comando para satisfazer suas ambições sem pagar as penas e os castigos dispostos aos injustos, agindo como justos, frente aos deuses e as pessoas, e, fazendo “sacrifícios, com o produto das (...) injustiças”³⁹². Se as pessoas insistirem em praticar a justiça altruísta, elas só estarão livres do castigo dos deuses, mas se afastariam por completo dos lucros derivados da injustiça.

A injustiça, enquanto um bem, é fundada no entendimento de que ou os deuses não existirem ou não se preocuparem com as pessoas, por isso as ações que envolvem a vida na cidade não precisam estar repletas de apreensão para lhes obedecer ou agradar. Se eles existirem, eles podem não se ater às ações humanas e as injustiças lhes passam despercebidas. Se existem nos criaram do jeito que somos: injustos. Se eles existirem ou se preocuparem, as leis e os poetas, que tratam das suas genealogias, afirmam que estes se moldam através de preces, sacrifícios e oferendas. Por isso, que ninguém “jamais censurou a injustiça ou louvou a justiça por outra razão que não fosse a reputação, honrarias, presentes dela derivados”³⁹³.

Por fim, o conjunto de afirmações e princípios que dão sustentação à teoria sofística nivela-se através da noção de que “a justiça é um bem alheio, útil ao mais forte, ao passo que a injustiça é útil e proveitosa a ela mesma, mas prejudicial ao mais fraco”³⁹⁴. Porém, sendo o mais fraco, ambicioso e injusto, tanto quanto o mais forte, ele o admira e sente-se feliz em servi-lo. E o que resta ao mais forte é aprender meios de persuadi-los seja pelo discurso seja por atos violentos.

Ao chegar ao centro da noção de justiça, que está presente na vigente cidade do tempo de vida de Platão, se tem evidência da contradição e conflito que se estabelece quando ele se coloca na defesa da justiça virtuosa, fundada na educação da alma humana, que por ter contemplado o Bem em Si é capaz de ser justa, harmonizando a si mesma, superando os impulsos das emoções, sentidos e opiniões, e agindo, com coragem e determinação em prol da racionalidade e da correção ao executar sua função na cidade.

³⁹¹ Ibid., 365d.

³⁹² Ibid., 365e.

³⁹³ Ibid., 366e.

³⁹⁴ Ibid., 367c.

3.4. A OPOSIÇÃO DAS CONCEPÇÕES DE JUSTIÇA

Os ensinamentos elaborados pelos sofistas sobre a justiça e a injustiça com o intuito de satisfazer os interesses dos governantes e poderosos, seguem o princípio da conveniência e vantagem do mais forte justificado pelo discurso aparente da justiça. Este princípio constitui a própria natureza humana injusta. A finalidade desta natureza é a prática da ambição, na qual se manipulam os valores e as crenças para possuir o *bem alheio*, usurpando-o para o interesse egoísta do próprio governante.

Consequentemente, a relação de poder que o governante exerce sobre seus concidadãos é para mantê-los na subserviência benevolente por serem os mais fracos, pois esta é a forma de agirem conforme a natureza humana que é injusta. Eles estão submetidos às leis, e devem se resignar ao estado de admiração diante da força e do poder do mais forte.

O que havia entre os sofistas e Platão não era apenas um conflito, mas uma oposição na construção de seus pensamentos. Platão toma o caminho da justiça virtuosa, e os sofistas da vantagem da injustiça. Cada um afirma sua posição como a mais perfeita e mais correta. Isto se evidencia no final da *República* quando Platão afirma que são vencedores aqueles que escolheram o caminho para o alto crendo na imortalidade da alma³⁹⁵ e na força da justiça que emana do Bem.

Uma das grandes dificuldades em refutar os ensinamentos dos sofistas é seu poder de sedução, por isso Platão assegura, com tanta veemência, o esforço exigente para construir uma cidade na qual a justiça conduz os passos do governante, defendendo-a como *virtude de virtudes*, vantajosa tanto para quem comanda quanto para os que obedecem. Uma justiça que retira o ser humano do âmbito das necessidades imediatas e o conduza à reflexão de suas próprias atitudes e decisões políticas, assumindo as consequências de seus próprios atos.

A posição de Platão ao investigar o que é a justiça se torna uma defesa de sua vantagem por si mesma e para quem a possui a fim de perceber o quanto à injustiça é prejudicial³⁹⁶. A justiça não é apenas vantajosa, mas os motivos e efeitos “que cada uma

³⁹⁵ Ibid., 621c.

³⁹⁶ Ibid., 367d.

produz por si mesma em quem a possui, quer passe despercebida a deuses e homens, quer não”³⁹⁷ é infinitamente maior que a da injustiça, por estar fundamentada na Idéia do Bem.

Para ele é necessário entender que a justiça não é apenas uma questão individual, como bem afirmava os sofistas, mas sendo um desafio coletivo é imprescindível não apenas investigar o indivíduo e suas ações, mas observar a cidade como um todo, a ponto de ter construído uma outra cidade³⁹⁸, pois talvez desse modo houvesse mais facilidade em aprender³⁹⁹ o que é a justiça. Na cidade, que estava posta, não havia lugar para a justiça virtuosa, mas apenas para a justiça aparente.

O caminho para que a justiça virtuosa se sobreponha a aparente é a estruturação da constituição da cidade justa semelhante à alma virtuosa e sábia⁴⁰⁰. Pois, na Atenas do V e IV século não havia lugar para a defesa da justiça. O modelo vigente era definido pelos sofistas com ensinamentos fundados em mentiras e confusões, que lhes garantia a satisfação dos poderosos e tiranos, em detrimento do *bem alheio*.

Esta estratégia investigativa da natureza da justiça está retratada na busca pela melhor cidade, que se apreende e se exerce a partir da divisão do trabalho, ao determinar a proposta formativa da classe dos governantes, para se tornarem filósofos. Isto só é possível pela escolha de guiar a racionalidade e a justiça pela segunda noção de bem, que se estima por si mesmo e pelas consequências que produz.

Com estas distinções, Platão consegue realizar diversos questionamentos sobre as constituições dos modelos de cidade, como: a timocracia, aristocracia, democracia e tirania. Nesta dissertação optamos por um olhar, mesmo que rápido e com alguns elementos sobre a tirania, que se apresenta como o modelo fundado na aparência da justiça altruísta e na vantagem do mais forte, afastando da justiça virtuosa e de uma alma educada para contemplar o Bem em si.

³⁹⁷ Ibid., 367e.

³⁹⁸ Ibid., 368e.

³⁹⁹ Ibid., 368e.

⁴⁰⁰ Ibid., 369a.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

É imprescindível, ao final desta dissertação, retomar as questões que provocaram a busca pela noção de justiça na *República*. Elas se alargaram em torno da justiça virtuosa enquanto princípio organizativo da cidade e da alma humana. Com esta noção foi possível visualizar os conflitos com as outras noções presentes nos diversos modelos de cidade conhecidas por Platão, nos séculos V e IV. Este caminho de pesquisa proporciona algumas considerações, e dentre estas, inquietações que foram surgindo no decorrer deste estudo.

A *primeira consideração* refere-se à estrutura hierárquica entre as diferentes classes por meio da divisão do trabalho⁴⁰¹. A cidade justa foi organizada em três classes. As duas primeiras ficaram responsáveis pela administração, conservação e defesa da cidade. A terceira na produção da subsistência e manutenção desta administração. A primeira e segunda classes, devido à sua função, estavam submetidas ao sistema educativo elaborado em três etapas. Os outros aprendiam seus ofícios entre si, pois o mais experiente ensinava aos mais jovens.

É a divisão do trabalho que determinava o acesso ao sistema educativo presente na cidade justa. O poder do governante se expressava na posse do conhecimento racional. Este poder é ensinado por meio da virtude da sabedoria, que confere a alma o acesso ao conhecimento das coisas imutáveis que estão no Mundo das Idéias. Esta formação deve fazê-lo se distanciar do sensível⁴⁰², até que por meio da dialética atinja, a partir das idéias, o Bem em si. O método dialético⁴⁰³ torna possível tal caminho, por meio de longos exercícios e treinamentos para desenvolver a inteligência do governante. É o método que permite a distinção entre o pensar a partir de hipóteses, nomeado de entendimento, daquele que é mais verdadeiro por estar fundado nas idéias. Só neste caminho se adquire a capacidade de distinguir a opinião da idéia⁴⁰⁴.

Por isso, a alma do governante deve ser treinada para exercer a função de comando sobre seu corpo e todas as classes, através da inteligência e da racionalidade que lhe confere autoridade e sentido patriótico. Esse treino o qualifica como filósofo:

⁴⁰¹ PLATÃO, 2001, 412a-e.

⁴⁰² Ibid., 511c.

⁴⁰³ Ibid., 511a.

⁴⁰⁴ Ibid., 511d.

aquele amante das coisas imutáveis, que se guia pela luz para atingir a idéia do Bem em si, e retorna para perto dos seus concidadãos para conduzi-los neste mesmo caminho.

Este é o plano central da cidade na qual o *bem alheio* é cuidado de modo coletivo, isto é, uma cidade republicana. Em nome do bem comum, a classe do governante deve ter uma educação garantida pelo trabalho da classe dos subalternos. Ele é treinado para administrar racionalmente a cidade, a fim de que o todo atinja sua finalidade.

Mediante o estabelecimento das relações entre as classes se define as virtudes que são adequadas para cada uma delas. O governante justo é aquele que pela ciência da sabedoria se ocupa da totalidade da cidade, legislando e comandando na correta ordem. Os guardiões que se dedicam, com a força da coragem, em vigiar e perseverar a defesa da cidade. A classe inferior deve sustentar as outras classes e se adequar numa relação de obediência, através da temperança, tornando-se capazes de concordar que só os governantes comandem e legislem, para que toda cidade obtenha seu melhoramento.

A justiça se refere ao ajustamento das classes à suas respectivas funções, para se obter um ordenamento e unidade⁴⁰⁵, a fim de que se mantenha longe do prazer, desejos, emoções, novidades e confusão. Ou seja, todos os elementos que dizem respeito ao sensível e que prendem os cidadãos no mundo das opiniões. Quando alguém em alguma classe quiser realizar outra função que não seja a sua, comete uma ação injusta.

Portanto, há uma correlação entre as três classes, as três virtudes e as três partes da alma. Em todas elas o quarto elemento é a justiça, por ser uma virtude que orchestra e co-relaciona cada uma delas a partir da racionalidade que contempla a idéia do Bem. Como na cidade, a classe dos auxiliares está a serviço da do governante, para controlar e comandar a terceira, da mesma maneira, na alma, a irascibilidade auxilia a racionalidade, para dominar a concupiscência⁴⁰⁶.

Esta estrutura política e cognitiva está voltada para por em prática a faculdade de pensar. Pensar é uma qualidade do imutável, fazendo com que a alma volte-se para as idéias, sem o auxílio das hipóteses ou dos sentidos, até atingir a contemplação do Bem, para superar os impulsos mecânicos proveniente dos sentidos, que em excesso demandam danos e prejuízos tanto a pessoa quanto ao coletivo. Essa qualidade tem cunho político. Aprende-se a pensar o Bem para que se viva o justo e o bom na cidade, a partir da função de cada classe. Pois, viver na justiça, direcionando a alma para o Bem,

⁴⁰⁵ Ibid., 433b.

⁴⁰⁶ Ibid., 440e-441e.

não é privilégio de uma pessoa apenas, mas, por meio do governante, isso se torna coletivo.

A importância de o governante ser um filósofo, contrário aos vícios humanos, é de que ele, de modo moderado, é conduzido aos estudos e ao amor do saber imutável e incorruptível⁴⁰⁷, do mesmo modo conduz a cidade. Por isso, ele reúne em si mesmo uma combinação do mais alto conhecimento e do mais refinado exercício da inteligência. Esta combinação, não deve ser guardada de maneira fechada em si mesmo, mas apregoadas nas ações de governo e comando, que mantêm a cidade na convergência harmoniosa entre as classes e as partes da alma.

A *segunda consideração* é o destaque do papel político do filósofo na cidade. Ele não só tem um lugar na cidade justa, mas é por meio dele que a cidade se torna amiga da sabedoria. Uma sabedoria que é expressão da Idéia do Bem. Por ele, a cidade toda é sábia e está preparada para os embates políticos⁴⁰⁸. É seu dever de governar a cidade para que o coletivo cumpra sua finalidade, mesmo que os demais cidadãos não compreendam suas ações⁴⁰⁹.

O filósofo-governador não fica na contemplação egoísta do Bem, mas ao vislumbrá-lo tem a função de conduzir a cidade justa para longe das fragilidades presentes no mundo sensível, permeado de ignorância e falsas opiniões, promovendo felicidade e bem-estar ao conjunto de seus concidadãos.

Na *terceira consideração* há uma resposta para a dificuldade de harmonização dos interesses individuais e cuidados com o bem do coletivo, através da idéia da justiça virtuosa. Pois, o bem de cada cidadão é o bem da cidade. E o bem da cidade se constrói quando cada pessoa executa sua função da melhor forma possível.

O bem próprio é o bem do Outro, quando cada cidadão cumpre sua função específica, sem querer novidades ou mudanças nesta estrutura. O *bem alheio* é preservado e respeitado por todos e principalmente pelos governantes. Esta é a única lei que deve conduzir a cidade, do contrário, ela está condenada à ruína e a injustiça.

Esta concepção de bem comum implica numa estrutura de proteção legal ao *bem alheio*, relacionando o interesse pessoal com o coletivo. Ela só é possível devido à divisão de trabalho que faz com que cada cidadão percebe sua função, não fazendo nenhuma outra, para não comprometer o funcionamento harmonioso da cidade justa.

⁴⁰⁷ Ibid., 485b.

⁴⁰⁸ Ibid., 540b.

⁴⁰⁹ Ibid., 516c; 517a.

Aqui o centro não se encontra nos interesses pessoais dos poderosos e governantes, como ocorre nas outras noções de justiça.

Por isso, há uma relação mais objetiva entre a pessoa e a comunidade, garantindo que as leis sejam efetivadas num governo que se volta para o cuidado dos súditos. A partir desta relação é que se acentuam as fragilidades e os limites presentes nas outras concepções de justiça.

O limite da noção retributiva é uma cidade dividida a partir do critério da amizade e da inimizade, que fragiliza as leis e os direitos dos cidadãos por estar submetido aos prazeres particulares dos poderosos. Aos bons amigos se garante o mínimo de acesso aos privilégios e benefícios particulares por executarem a vontade do governo expressa na lei. Aos inimigos, que se rebelaram e foram apontados como os que ferem os acordos fixados, castigos e penas por suas transgressões.

O conhecimento do Bem e do Mal se fixa numa dimensão da opinião particular, repercutido em ações políticas direcionadas para satisfazer os interesses daqueles que determinam o que é o amigo e inimigo, utilizando-se dos ensinamentos dos poetas e legisladores para determinar o critério da restituição.

Neste sentido, há uma pseudo-cidadania, na qual os cidadãos estão submetidos aos interesses do governante, e conseqüentemente, não há uma lei objetiva que assegure os direitos da grande maioria da população na cidade. E esta é a grande preocupação de Platão.

O limite da noção da conveniência e vantagem do mais forte⁴¹⁰, difundida pelos sofistas, está situada na relação entre fracos e fortes. Nesta relação, a lei é sancionada para confirmar a conveniência do governante, que é o mais forte, ao mesmo tempo em que castiga os transgressores que a violam⁴¹¹. A justiça nasce da necessidade dos governantes em obterem vantagem nas ações injustas.

Por ser o mais forte o governante, pelas ambições de hegemonia⁴¹², estabelece uma estrutura política e educacional, na qual os súditos não encontram vantagem em ser justos⁴¹³. O governante aprende a repetir discursos que comovam e convençam os súditos de que este é o melhor modo de viver. Por isso, a justiça só é conveniente politicamente, por promover obediência entre os súditos e civilizar os efeitos da

⁴¹⁰ Ibid., 339a.

⁴¹¹ Ibid., 338e.

⁴¹² Ibid., 344a.

⁴¹³ Ibid., 343c.

injustiça. Mas, os sofistas esquecem que mesmo os injustos, ao governar uma cidade, precisam de ações coletivas que só são proporcionadas pela justiça virtuosa.

A justiça altruísta, que sustenta, de forma engenhosa, as outras duas noções expostas acima, alicerça a aparência das ações políticas, na qual o governante utiliza o discurso de poetas e legisladores, para prevalecer seus próprios interesses. O que está por baixo desta noção é a concepção de que a própria condição humana é injusta⁴¹⁴. Se o ser humano é injusto e teme as consequências da injustiça, ele suporta o peso da justiça como um bem penoso, que só é possível por aliviar os efeitos da injustiça.

Por isso, se deve aprender, segundo os ensinamentos sofistas, a não sofrer com as injustiças e suas consequências, ao mesmo tempo, perceber que pelo discurso altruísta da justiça se obtém lucro e honra. Mais ainda, os súditos, por estarem presos na caverna das opiniões e só verem sombras como se fossem coisas reais, possuem a mesma opinião do governante, e, admirando-o, quererem ser e agir como ele. Por isso, se uma pessoa não for aparentemente justa, ela perde a importância de ser um cidadão, merecendo castigos e penas⁴¹⁵. O que importa é ser injusta, segundo a condição humana, e atrair para si a fama da justiça, tendo como recompensa uma vida divinamente boa⁴¹⁶.

As três noções de justiça, em última análise, são apenas uma: a justiça é algo subjetivo, e deve estar na cidade por ser vantajosa e conveniente para o governante. Ao acentuar a arte de governo como o bem dos súditos, no qual o coletivo deve ser respeitado pelo governante, Platão se posiciona contrário a esta noção. Ele afirma que os interesses dos governantes devem estar voltados para beneficiar aqueles que estão sob seus cuidados, e em consequência de suas ações, adquire uma satisfação pessoal por estar cumprindo sua função, tornando a cidade segura e feliz. Este é o fosso que distancia Platão e os sofistas na investigação sobre a justiça.

Por fim, a *quarta consideração* retrata algumas inquietações diante da noção da justiça funcional e virtuosa apresentada por Platão, mesmo correndo o risco de desrespeitar a distância temporal e estrutural presente na *República*, principalmente no que diz respeito à estrutura política e educacional, dentro da organização do poder a partir da divisão do trabalho.

Uma *primeira inquietação* está na noção de funcionalidade determinada pela natureza, que por sua vez define a divisão do trabalho, que enquadra o cidadão numa

⁴¹⁴ Ibid., 358e.

⁴¹⁵ Ibid., 365b.

⁴¹⁶ Ibid., 365b.

única classe desde seu nascimento até a morte. Mesmo havendo o processo seletivo no qual uma criança que apresenta características para governar deve ser retirada de qualquer classe inferior e o inverso também é possível, prevalece a fixação das tarefas de cada classe. Pela conveniência política e virtude da temperança se estabelece a relação de poder num sistema de senhorio e subordinação, em nome da melhoria coletiva da cidade.

Quando Platão estabelece esta relação na noção de justiça virtuosa, há uma naturalização dos que mandam e dos que obedecem, há uma estrutura de ‘poder sobre os outros’, justificada num discurso do ‘melhor possível’. Platão afirma que este é o melhor modo de viver numa cidade. É mesmo? A partir disso se elabora todo um sistema de símbolos composto por mitos e alegorias, como o da irmandade⁴¹⁷, e de certa forma, o da caverna⁴¹⁸, nos quais se acentua a superioridade através do acesso ao conhecimento das idéias imutáveis e incorruptíveis.

O melhor é o filósofo por ser o comandante entre os cidadãos “uma vez que partilha da raça humana, como homem, mas partilha da divindade, enquanto for capaz de vislumbrar o Bem”⁴¹⁹. Ele se torna o elo entre o mundo humano e divino, e por isso comanda os piores, num discurso racional de harmonização das diferenças. Estas diferenças são acomodadas a fim de que se garanta a dominação de um sobre os outros, na polaridade entre superiores e inferiores.

Este é um problema que Platão não resolve: a polaridade entre inferiores e superiores. Ele desqualifica a polaridade entre amigos e inimigos, mas ao concordar com os sofistas que justiça é conveniência, ele não questiona a relação valorativa de uns sobre os outros. Mesmo sendo o governante preparado para governar em prol do coletivo, ele ainda vê os outros como menores e piores, e só por ele a cidade é capaz de ser salva do discurso aparente da justiça. Ele se torna o ‘salvador’ da cidade justa, que tem que lutar contra os piores, que além de serem piores, não querem ser conduzidos para o melhor caminho.

Esta relação entre inferiores e superiores⁴²⁰ só é possível numa cidade hierarquizada, mas isso não favorece o acesso da maioria dos cidadãos a uma educação para o pensar. Se esta divisão entre superiores e inferiores é feita através da condição natural, na qual a pessoa é ajustada desde seu nascimento, não há lugar para todos

⁴¹⁷ Ibid., 414b-415d.

⁴¹⁸ Ibid., 514a-517a.

⁴¹⁹ SOARES, 1999, p. 113.

⁴²⁰ PLATÃO, 2001, 414b-415d.

pensarem. Daqui advém a diferença valorativa e hierarquizada entre o pensar e o fazer, o trabalho manual e o intelectual, entre outras polaridades que marcam a cultura ocidental, e em consequência, a latino-americana.

Outro problema, é que na comunidade a finalidade está acima das pessoas. Isso põe em questão a harmonização entre os interesses particulares e coletivos. Pois, a fixação da divisão do trabalho é o que garante o lugar político e o formato do sistema educativo. Essa divisão está ancorada nas qualidades provindas da natureza (physis). Estas qualidades e tendências naturais devem ser averiguadas no âmbito da racionalidade⁴²¹. Logo, a funcionalidade está fundada na divisão do trabalho e na aquisição do conhecimento racional, que não deixa espaço para as inclinações pessoais. Ao nascer, as pessoas estão determinadas a cumprir seu papel social. Só nas exceções pode haver uma permuta de classes.

É o governante que vai justificar a mobilidade dos cidadãos⁴²², quando crianças, de uma classe a outra, a partir das exigências políticas e cognitivas de acordo com os critérios naturais para aprender a se tornar um admirador do que é incorruptível. Mas, por que as habilidades naturais superiores só se encontram dentro do parâmetro da racionalidade, mesmo tendo sido comprovado que a resposta está no Mundo das Idéias? Será que se ultrapassou o risco de utilizar o ‘natural’ para apenas justificar as manobras políticas, mesmo numa concepção de justiça virtuosa, tomando a natureza como um modelo que se aproxima da Idéia do Bem e, por isso é verdadeiro e confiável, a ponto de determinar a estrutura política e o acesso ao processo educativo, jogando fora todas as coisas que dizem respeito às novidades?

O que se está afirmando é que Platão não rompe com a estrutura hierárquica na qual o melhor comanda o pior, ele mantém a estrutura e preocupa-se com a condução do governante nesta estrutura. A idéia do melhor, que é superior ao pior, é tomada como natural, e por isso, não se tem a preocupação de investigá-la nem de verificar suas consequências dentro da noção da justiça virtuosa.

Uma das consequências desta naturalização é a cognição ser direito de alguns. O pensar continua nas mãos de uma pequena classe, como se não fosse condição do ser humano exercer tal habilidade. Uma outra é o processo seletivo e militar⁴²³ no qual o

⁴²¹ Ibid., 401c-d; 402c; 404b; 410d; 411a; 411d; 536a.

⁴²² Ibid., 415a-c; 423c-d; 537a.

⁴²³ Ibid., 401a-405a; 415d-417b.

melhor se sobressai entre os melhores, reforçando a imagem do herói aristocrático⁴²⁴, que é educado para ser distinto e superior aos demais, mesmo que seja em nome do amor à justiça, enquanto *virtude de virtudes*. Mas, como se mantém uma comunidade reunida no mesmo ideal se há um processo seletivo de superioridade e inferioridade entre os cidadãos, e principalmente na classe dos guardiões e dos governantes? O Mito da Irmandade seria mesmo capaz de garantir harmonia no processo seletivo? É possível atingir uma harmonia feliz e segura quando os cidadãos, de uma mesma comunidade, desde o nascimento até a morte, estão pré-estabelecidos a competir para serem considerados salvadores dos outros, por ter ‘ouro’ na sua condição natural?

Em última instância, o que se tem é a garantia de uma cidade que proporciona educação para os melhores, a partir da seleção em uma das classes. O processo educativo é afiançado apenas para aquele que, por meio do trabalho braçal e da ignorância de outrem, pode se preparar para exercer sua função. Mesmo sob o argumento do não acesso à riqueza e o critério da racionalidade, é instigante pensar na estrutura de desigualdade política e educacional acarretada pela noção da justiça virtuosa.

Uma outra consequência é que na relação de comando, o elemento que deve obedecer está relacionado ao manual e ao corporal, considerado como depreciativo e destrutivo; que precisa ser dominado. Logo, qualquer conhecimento que provenha deste corporal é tido como falso ou um conhecimento inferior. Por isso, não é justo tomá-lo como parte do processo cognitivo. Esta concepção fundamenta, como já foi dito, a distância entre o pensar e o fazer.

Neste sentido, a noção de justiça virtuosa apresenta um conflito interno não apenas nas relações de poder entre as classes, mas na superioridade política que justifica o acesso restrito da aquisição do conhecimento provindo das ciências, principalmente, do conhecimento filosófico. Portanto, mesmo a classe considerada superior, pensando no bem do coletivo, detém o controle do conhecimento e a vigilância sobre as funções que cada classe deve executar, ensinando as virtudes que corresponde a cada uma delas.

Uma *segunda inquietação* é referente à relação do coletivo com os interesses pessoais. Pois numa comunidade na qual cada lugar já é fixado antes do nascimento e cuja única mobilidade é estar dentro dos critérios politicamente definidos como

⁴²⁴ Nos primeiros capítulos do Livro **História da Educação na Antiguidade**, o autor faz uma descrição sobre a importância da *areté* do cavaleiro, guerreiro, soldado, cidadão, desde que seja o melhor e esteja pronto a buscar a perfeição superior aos outros cidadãos.

naturais; para subir até a classe do governante ou descer para a classe dos artífices, há mesmo critérios objetivos garantidos pela justiça virtuosa, na certeza de que todo cidadão é feliz cumprindo uma única tarefa do começo até o da vida? Se um cidadão nasceu sapateiro deve querer ser o melhor sapateiro, na medida do possível e ser ensinado pelo pai a realizar tal função e, assim promova as benfeitorias que a cidade merece⁴²⁵, mas se não for feliz fazendo tal e se quiser mudar de função se torna alguém perigoso e contrário ao bem do coletivo?

Numa cidade assim estruturada não há lugar para pensar nas individualidades. Não há lugar para as escolhas, mesmo aquelas que levem em conta o *bem alheio* como coletivo. Em última análise, mesmo que o mito de Er⁴²⁶, no X Livro, queira afirmar a importância das escolhas, não há lugar para escolher, mesmo que racionalmente, o que quer fazer e como realizar a própria vida. Só há dois caminhos: o da ignorância que conduz a lugar algum e o do Bem que conduz a justiça verdadeira que está no mundo das idéias. Logo, o que fica para escolher? Se o sapateiro apresentar, na vida adulta, características de governante, e se tivesse tido acesso aos estudos, fosse o melhor governante, a cidade teria perdido e ficado mais fraca, pois seu governante não foi capaz de detectar tais características daquele sapateiro desde a infância. Logo, a cidade poderia estar sendo governada por um governante desatencioso e descuidado. O sapateiro, com características naturais de governante, continuaria sapateiro, sendo considerado inferior e sustentando os estudos de outros adultos e jovens que seriam piores que ele. Onde ficaria a justiça, como orquestramento do melhor comandando os piores?

A *terceira inquietação* diz respeito ao estabelecimento de virtudes fundantes e da condição da pessoa apoiadas na *masculinidade aristocrática*, na qual se seleciona a padronização racional dos guardiões e governantes. As virtudes são pensadas para que as classes aceitem o modo de organização política e se ajustem a um modelo de humanidade determinada pelas características consideradas masculinas e racionais⁴²⁷. Este modelo se funda na ordenação e no domínio dos prazeres e emoções, para que o governante se torne *senhor de si mesmo*⁴²⁸ e normatize as práticas políticas de todas as outras classes.

⁴²⁵ PLATÃO, 2001, 443c.

⁴²⁶ Ibid., 614b-621c.

⁴²⁷ Ibid., 402e-404e.

⁴²⁸ Ibid., 430e.

A parte pior é composta daquelas pessoas que convivem com um grande número e várias espécies de desejos e prazeres presentes “nas crianças, mulheres, criados e nos muitos homens de pouco monta a que chamam livres”⁴²⁹. Com isso, se estabelece o modelo de ser humano centrado no domínio da razão e no distanciamento do que não seja considerado masculino. A comunidade de guardiões e governante se assemelha, de certo modo, a comunidade de jovens, presente na cidade de Esparta⁴³⁰, enquanto uma prática educativa. Nela, se percebe a frágil presença de mulheres e de outros homens que não se enquadram nos padrões da masculinidade racional.

Para que mulheres e alguns homens, mesmo na classe dos guardiões, estejam nestas comunidades, precisam assumir os mesmos papéis definidos pelas características masculinas consideradas naturais, que estão baseadas na virtude da sabedoria racional e que se tem acesso pelo processo seletivo natural. Elas aprendem que pela justificativa da condição natural, serão consideradas auxiliares de guardiões, por serem mais frágeis e limitadas. Pois, mesmo que homens e mulheres desenvolvam uma mesma função, isso é feito de modo distinto, devido à natureza de cada um⁴³¹.

Por natureza, a mulher é mais débil que os homens⁴³². Mas, entre elas são escolhidas as mais robustas para coabitar e ajudar na guarda da cidade⁴³³. Elas são as mulheres dos guardiões. Só assim, reconhecendo seus limites naturais e sua condição de ajudante, podem estar presentes num cargo militar e participar das aulas de música e ginástica⁴³⁴. Isto é a justiça: realizarem a sua função de ajudante, da melhor forma possível, sem querer fazer outra coisa. Mas, rompendo com tal exigência, não chegariam a tais cargos, por gerar confusão e discórdia e estariam sendo injustas e ignorantes. E toda cidade seria injusta, por causa delas e de suas atitudes.

Na comunidade de guardiões e governante, mesmo coletivizando a noção de família como também de propriedade particular⁴³⁵, o papel político de homens e mulheres está condicionado aos padrões naturais de masculinidade.

Mesmo que mulheres exerçam o papel de ajudante e não apenas de mãe, como era comum nas cidades gregas⁴³⁶, e havendo o cuidado com o *bem alheio*, sem o

⁴²⁹ Ibid., 431b-c.

⁴³⁰ MARROU, 1990, p. 43.

⁴³¹ PLATÃO, 2001, 454d-e.

⁴³² Ibid., 455e.

⁴³³ Ibid., 456a.

⁴³⁴ Ibid., 456b.

⁴³⁵ Ibid., 457b-d; 458c-d.

⁴³⁶ Os livros de Marta Mega de Andrade sobre a vida comum na Atenas clássica, como também o de Mário Curtis Giordani, História da Grécia, são referências para tal afirmação.

acúmulo individual de riquezas, na comunidade dos guardiões, com a preocupação de que seus governantes estejam imbuídos da faculdade de pensar, elas ainda estão sob a hierarquia dos melhores, que representam o masculino centrado no domínio da razão. Os outros cidadãos e cidadãs são enquadrados no poder de dominação e de subordinação, em nome da justiça.

Como a faculdade de pensar também é enquadrada nesta concepção de poder é possível às mulheres e alguns homens que estão fora do padrão masculino, exercitar sua inteligência? Se a mulher, que é citada na *República*, é aquela que está presente nas comunidades dos guardiões, e por estar submetida à justiça funcional possui o papel de reprodutora das melhores crianças, sendo que as melhores devem se tornar auxiliares dos guardiões, o que elas podem pensar delas mesmas se seu lugar e função já estão determinados pelo masculino em nome da justiça?

Estas são algumas considerações, diante da vasta e profunda busca sobre a justiça na *República* de Platão, numa tentativa de relacioná-la com as virtudes e a constituição da cidade e da alma humana. Mas como a justiça diz respeito à vida política, e como tal ela é inacabada, esta dissertação é apenas uma tentativa de compreender a grande contribuição de Platão nesta longa caminhada da humanidade em investigar respostas e solução para bela e difícil arte do bem viver.

REFERÊNCIA

ANDRADE, Marta Mega de. **A vida comum: espaço cotidiano e cidade na Atenas Clássica**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. 246p.

ANDRADE, Rachel Gazolla de. **Platão: o Cosmo, o Homem e a Cidade**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1993.

ARISTÓTELES, **Política**. Tradução de Mario da Gama Kury. 3ª. Edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997. 321p.

BARKER, Sir Ernest. **Teoria política grega – Platão e seus Predecessores**. Tradução de Sergio Fernando G. Bath. Brasília, Editora Universitária de Brasília, 1978. 372p.

BARROS, Gilda Naecia M. de. **Platão, Rousseau e o Estado Total**. 1ª Edição. São Paulo: Ed. T.A. Queiroz, 1996. 214 pág.

CHATELET, François. **El pensamiento de Platón**. Barcelona: Nueva Colección Labor, 1973.

CORDEIRO, Hélio Daniel. **A filosofia na Caverna de Platão**. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Ed. Letra Capital, 2005. 158 pág.

COLLI, Giorgio. **O nascimento da filosofia**. Tradução de Frederico Corotti. 2ª edição. Campinas: UNICAMP, 1992. 98p.

DIXSAUT, Monique. **Platão – República (Livros VI e VII)**. 1ª Edição. Lisboa: Ed. Didactica, 2006.

DROZ, Geneviève. **Os mitos platônicos**. Tradução de Maria Auxiliadora Ribeiro Keneipp. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

GADEMER, Hans Georg, HOSLE, Vittorio e VEGETTI, Mario. **As raízes do pensamento filosófico – Os sofistas**. Tradução de Selvino J. Assmann. Florianópolis, 2000. Disponível em:

GIORDANI, Mário Curtis. **História da Grécia: antiguidade clássica I**. 7ª edição. Rio de Janeiro: Vozes, 2001. 518 p.

JAEGER, Werner. **Paidéia – A formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1994. 1413p.

HARE, R. M. **O pensamento de Platão**. 1ª Edição. Lisboa: Ed. Presença, 1998.

MANON, Simone. **Para conhecer Platão**. 1ª Edição. São Paulo: Ed. Instituto Piaget, 2003. 170 pág.

MARROU, Henri-Irénée. **História da Educação na Antiguidade**. Tradução Mário Leônidas Casa-Nova. 5ª edição. São Paulo: EPU, 1990.

OLIVEIRA, Renato José de. **Platão e a Filosofia da Educação**. Rio de Janeiro: Universidade do Rio de Janeiro, 1999.

PAVIANI, Jayme. **Platão e a República**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2003. 70 págs

_____. **Filosofia e método em Platão**. Porto Alegre: Ed. EDIPUCRS, 2001. 256pág.

PLATÃO. **A República**, Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, 9ª edição, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **A República: Livro VII**. Apresentação e comentários de Bernard Pietre. Tradução de Elza Moreira Marcelina. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

PORTO, Leonardo Sartori. **Filosofia da Educação**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

QUILLICI NETO, Armindo. **Educação, Justiça e Política na República de Platão**. São Paulo: Ed. Altena, 2002. 83pág.

ROSENFELD, Dennis L. **Filosofia política e natureza humana**. 1ª Edição. Porto Alegre: Ed. L&P, 1990. 224 págs.

SANTOS, José Trindade. **A Alegoria da Caverna e a Concepção Platônica de Educação**. In JARDIM, Ana Paula e SANTOS, Ana Isabel (org.). 10 Livros que Mudaram o Mundo. Vila Nova de Famalicão: Quasi, 2005, p. 129-146.

SARDI, Sérgio Augusto. **Diálogo e dialética em Platão**. 1ª Edição. Rio Grande do Sul: Ed. EDIPUCRS – PUC RS, 1995. 116 págs.

SCHOTT, May Robin. **Eros e os processos cognitivos: uma crítica da objetividade em filosofia**. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1996. 285p.

SCOLNICOV, Samuel. **Platão e o problema educacional**. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.

SILVA, Markus Figueira da. **Sedução e persuasão: os "deliciosos" perigos da sofística**. Caderno CEDES. Volume 24. Número 64. Campinas: Unicamp, Setembro/Dezembro, 2004.

SOARES, Antônio Jorge. **Dialética, educação e política: uma releitura de Platão**. São Paulo: Cortez, 1999. 238.

VECA, Salvatore e MAFFETTONE, Sebastião. **A idéia de justiça de Platão a Rawls**. 1ª Edição. São Paulo: Ed Martins Fontes, 2005. 451 págs.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. 8. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002. 144p.

_____. **Mito e pensamento entre os gregos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

Obras Complementares

ARENDT, Hannah. **A dignidade da Política**: ensaios e conferências. 3ª Edição. Rio de Janeiro. Ed. RELUME–DUMARA, 2002. 196 pág.

_____. **Crises da República**. 2ª Edição. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1999. 204 pág.

_____. **O que é política?** Fragmentos das obras póstumas. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Ed. BERTRAND BRASIL 1998 - 242 pág.

BOBBIO, Norberto. **Diálogo em torno da República**. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 2002. 136 pág.

_____. **O futuro da democracia**. 7ª Edição. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2000. 208 pág.

CAVALCANTI, Rosangela Batista. **Cidadania e Acesso a Justiça**. 1ª Edição. São Paulo: Ed. IDESP, 1999.

CHIRALDELLI JR, Paulo, SHAUGANESSY, Michael F. e SARDOC, Mitja. **Filosofia, educação e Política**. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Ed. DP&A, 2003. 244 pág.

ESTEVÃO, Carlos. **Justiça e Educação**. 1ª. Edição. São Paulo: Ed. Cortez, 2001. 120 pág.

_____. **Educação, justiça e democracia**. 1ª Edição. São Paulo: Ed. Cortez, 2004. 141 pág.

HOFFE, Otfried. **Justiça Política**. 1ª Edição. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2001. 454 pág.

KELSEN, Hans. **O que é a justiça?** 3ª Edição. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2001. 412 pág.

ORTIZ, Maria Helena Rodrigues. **Justiça Social**: uma questão de direito. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Ed. DP&A, 2004. 200 pág.

PAVIANI, Jayme. **Problema de filosofia da Educação**. 7ª Edição. Caxias do Sul: Ed. EDUCS, 2005. 152 pág.

PEIXOTO, Adão José. **Filosofia, Educação e Cidadania**. 2ª Edição. Campinas: Ed. Alínea, 2004. 232 pág.

PORTO, Leonardo Sartori. **Filosofia da educação**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2006. 86 pág.

SEMERARO, Giovanni. **Filosofia e política na formação do educador**. 1ª Edição. São Paulo: Ed Idéias & Letras, 2004. 280 pág.

VITA, Álvaro de. **Justiça Liberal**. 1ª Edição. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1993. 132 pág.